

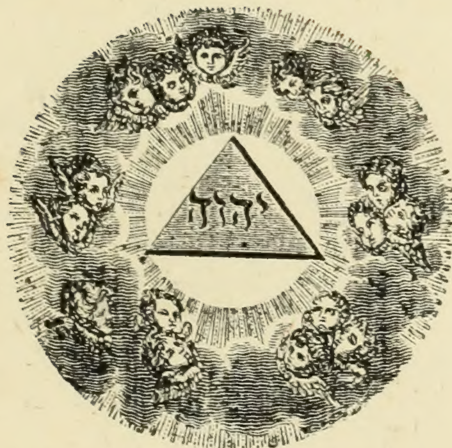
SANCTI
THOMAE AQUINATIS
OPERA OMNIA
TOMUS VIII.

SANCTI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA OMNIA

AD FIDEM OPTIMARUM EDITIONUM

ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIII.



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLVI

SANCTI THOMAE

AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

CUM QUODLIBETIS

VOLUMEN PRIMUM

SANCTI
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
QUAESTIONES DISPUTATAE
CUM QUOLIBETIS
ADJECTIS BREVIBUS ADNOTATIONIBUS

VOLUMEN PRIMUM

COMPLECTENS

DE POTENTIA, DE MALO, DE SPIRITUALIBUS CREATURIS
DE ANIMA, DE UNIONE VERBI ET DE VIRTUTIBUS



PARMAE
TYPIS PETRI FIACCADORI
MDCCCLVI

MICHAELI . VIALE . PRELÀ

PRESBYTERO . CARDINALI

CVIVS . INPRIMIS . OPERA

VINDOBONENSI . NVPER . LEGATIONE . FVNGENTIS

CONTROVERSIAE . INTER . ECCLESIAM . IMPERIVMQVE

FOEDERE . ICTO . COMPOSITAE

ET . VETERIBVS . EXSOLVTA . VINCVLIS . RELLIGIO

PER . AVSTRIACAE . DITIONIS . FINES

PRISTINA . VIX . TANDEM . AVCTORITATE . REFVLGET

QVO . DIE

PRINCEPS . EMINENTISSIMVS

PROCVRATIONEM . BONONIENSIS . ARCHIEPISCOPATVS

INGENTI . POPVLI . PLAVSV . AVSPICATVR

PETRVS . FIACCADORIVS

OPVS . AQVINATIS . SANCTI

INSIGNE . SAPIENTIAE . MONVMENTVM

IDEMQVE . ARTIS . SPECIMEN . SVAE

VENERABVNDVS . OBFERT

PROSPERRIMA . QVAEQVE . OMINATVS

VIRO . CONSILIO . FACVNDIA . DEXTERITATE

DE . RE . CHRISTIANA . PVBLICA . PRAECLARE . MERITO

JOANNIS BAPTISTAE DELLA CELLA

IN TEMPLO MAXIMO PARMAE

CENTUMVIRI HEBDOMADARII

OLIM

IN SACRO EJUSDEM URBIS EPHEBEO

PHILOSOPHIAE PROFESSORIS

PRAEFATIO

Inter ceteras disciplinas de quarum progressu aetas nostra tantopere gloriatur philosophiam connumerari non posse, nemo, nisi huic saeculo blandiri velit, inficiabitur. Florent mathematicae, florent physicae scientiae, recentibus passim inventis priora cumulantibus: philosophia vero squalet atque languescit; aut siqua nova identidem solutio seu demonstratio prodit, disjecta membra sunt, non unum atque integrum et bene compactum doctrinae corpus efficiunt. Speciosa quidem a multis excogitantur systemata: verum tantum abest ut demonstrata sint, quin potius inter se pugnantia et absurda ut plurimum reperiuntur. Sive enim psychologiam, sive theologiam, sive ethicam spectes, nihil intactum reliquerunt novatores audacissimi: ut pictoribus atque poetis olim concessa, nunc ad philosophos migrasse videatur quidlibet audendi potestas.

Quid plura commemorem? ipsa dialectica loco pulsa, novum ineunte saeculo evulgatum est figmentum, contrariorum jura amico foedere consocians. Quae saepenumero consideranti mihi, et ejus rei quaenam causa sit, inquirenti, nulla potior occurrit quam imprudens illud ac prope vesanum veteris sapientiae fastidium quod a Cartesii aetate multorum animos incessit, et cujus ipse Cartesius non immerito parens habetur: adeo sibi ipsi plurimum fidens, omnibus praecessorum documentis valedixit, haud laudando sane exemplo. Nam si quid in eis vitiosum, siquid obsoletum, siquid incomptum aut imperfectum erat, illud quidem sollicite emendari, expoliri, expurgari ac perfici licebat: despici vero et proteri et inter scruta amandari universa, non prudentia non ratio patiebatur. Quod quidem non eo consilio profero, ut libertate speculandi adempta, ad auctoritatem confugiendum esse velim. At quoniam in ceteris experimentalibus et rationalibus disciplinis a temeritate vacuum non esset omnia respuere quae longa congessit aetas, ne forte aurum cum luto projiciatur, ita levitatis notam non effugit quisquis idipsum sibi in ceterarum omnium parente ac principe scientia licere arbitratur. Natura enim, sicut non deficit in necessariis, ita in superfluis minime abundat; neque impune prodigitur patrimonium quod studiosa collegit vetustas. Quid porro ex hujusmodi agendi ratione consecutum fuerit, omnes testes sumus. Recens ista philosophia sive sterilitate quadam veluti perculsa contabuit, sive, quod magis dolendum est, paucis frustra obnitentibus, qua *scepticismo*, qua *idealismo*, qua *pantheismo*,

aliisque id genus teterrimis monstris viam stravit. Quae cum ita sint, quid reliquum est nisi ut vitiosa relegantur vestigia, et doctorum virorum volumina qui ante Cartesianam periodum philosophiae operam navarunt, ex indecoro pulvere excitentur? Quos inter Thomam Aquinatem primum tenuisse subsellium ipsi Christiani nominis osores novorumque dogmatum assertores non diffitentur. E cujus tamen praeclaro nomine duplicem calumniam hoc potissimum tempore aequum est propulsari. Sunt qui in theologicis dogmatibus tuendis, haeresibus depellendis, sanctorum Patrum testimoniis conferendis et explicandis praestans ingenium, singularemque, ut Graeci vocant, ακριβειαν D. Thomae adjudicent; verum in philosophicis contentionibus non multum ejus auctoritati tribuunt. Quod ego, ut verum fatear, per inscitiam potius quam per malevolentiam prolatum arbitror. Quam enim saepe in haeresibus profligandis et ecclesiasticis dogmatibus in tuto collocandis ad argumenta ex philosophiae penu deprompta scholasticis universim confugiendum fuerit, quam diligens in iis studium collocandum, eos dumtaxat latere potest, qui in historia illorum temporum hospites omnino sunt ac peregrini. — Aliud est quod Angelico praeceptori objectum eo majore diligentia refelli postulat, quod ex calamo prodiit recentioris cujusdam itali scriptoris, cui ceteroquin neque ingenii neque doctrinae neque eruditionis laus defuit. Non semel Antonius Rosmini in Psychologia et alibi insinuat S. Doctorem Aristotelis placita non tam ex libero delectu quam ex aetatis assuetudine, quadam

veluti lege cogente, fuisse amplexum, ita ut pluribus in locis illius potius sententiam quam suummet animum expresserit: quasi vero notum non sit atque perspectum Aristotelis libros germanam interpretationem ex Aquinate primum obtinuisse, qui, ut inquit P. Sylvester Mauri (1), ab Arabum manibus Christo et religioni insultantium Stagiritae volumina quasi quamdam Herculis clavam qua petebamur, extorsit, et cujus potissimum opera, aemulis consepultis, Aristotelis nomen atque auctoritas ubique terrarum vigere coepit. Non hic excusatione est opus, neque magnus Aquinas hanc suae doctrinae tuendae rationem probare unquam posset. Aristotelem sciens et volens sibi magistrum delegit, neque sibi dedecus putavit esse illius vestigiis inhaerere, quinetiam Philosophum antonomastice appellare, qui experimento semper institerat, qui, etsi sensibus multum tribueret, rationi tamen contulit plurimum: qui denique in empyrica methodo cum rationali socianda ita hujus aetatis antecessor extitit, ut haud sciam an multi etiam inter recentiores ipsi comparari mereantur. Quod si nonnunquam falsa protulit, non tam ingenii quam temporis vitium fuit. In psychologicis praesertim adeo excelluit, ut nil fortasse absolutius, si ejusdem Aquinatis libros excipias, ad haec usque tempora prodierit. Illud namque probe intellexerat, quod hodie a compluribus oblivioni datum videtur, primitivas, ut ajunt, notiones e naturae fontibus hauriri, neque illis falsum subesse posse: quare et communem sensum prae oculis semper habuit, et univer-

(1) Praefat. in Aristotelem.

salibus vulgi locutionibus, teste Cardinali Pallavicino (1), philosophiae columnas superstruxit nullo unquam aevo concutiendas. Poterat itaque Aquinas, poterat alius ejusdem meriti in ecclesia vir absque ullo dedecore, imo summa cum laude, Aristotelis sententias ex animo amplecti, iisque adhaerere. Superest modo ut unum evellamus scrupulum qui nonnullorum animos agitare solet, utrum scilicet Aquinatis doctrina post tot elapsa saecula adhuc ad philosophiae quaestiones hodie in scholis vigentes dirimendas utilis esse possit. Qui hoc dubitant, ii mihi videntur hujus disciplinae indolem haud satis perpendisse, cujus materies processu temporum accessionem vix patitur, ut quae in perscrutandis primis principiis omnium hominum menti naturaliter insitis, tota versetur. Sed age, ipse Thomas pro se testimonium ferat. Unum sufficiat proferre locum ex I Sententiarum, dist. 19, quaest. 5, art. 1. « Eorum quae significantur nominibus (ait » S. Doctor) invenitur triplex diversitas. Quaedam enim » sunt quae secundum esse totum completum sunt » extra animam, et hujusmodi sunt entia completa, » sicut homo et lapis. Quaedam autem sunt quae » nihil habent extra animam, sicut somnia et ima» ginatio chimerae. Quaedam autem sunt quae ha» bent fundamentum in re extra animam, sed com» plementum rationis eorum, quantum ad id quod » est formale, est per operationem animae, ut patet » in *universali*. Humanitas enim est aliquid in re, » non tamen ibi habet rationem universalis, cum » non sit extra animam aliqua humanitas multis

(1) In Lib. cui titulus *Del Bene*.

» communis: sed secundum quod accipitur in in-
» tellectu, adjungitur ei per operationem intellectus
» intentio secundum quam dicitur *species*. Et simi-
» liter est de tempore, quod habet fundamentum
» in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus:
» sed quantum ad id quod est formale in tempore,
» scilicet numeratio, completur per operationem in-
» tellectus numerantis. Similiter dico de veritate,
» quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus
» completur per actionem intellectus, quando scilicet
» apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Phi-
» losophus (6 Metaphys., text. 8), quod verum et
» falsum sunt in anima, sed bonum et malum in
» rebus. » Nonne ipsissimae sunt quaestiones quibus tantopere detinentur nostrorum temporum scholae, de universalibus, de veritate, de tempore, aliis objectivam, ut ajunt, aliis subjectivam rationem hisce tribuentibus? Audenter dico: in pauculis verbis quae recitata sunt, praecipuus metaphysicae cardo vertitur, adeo ut qui ea probe intellexerit (non intelligi autem summa styli perspicuitas vetat) habeat in iis quo *nominalismi* simul et *pseudorealismi* systemata refellat, et doctrinam de rationibus *subjectivis* a Kantio invectam ad rectos rationis tramites reducat. Alia similia loca in omnibus S. Thomae operibus reperire poterit unusquisque. Tamen data opera ex libris Sententiarum potiusquam aliunde textum deprompsimus, ut videant studiosi, ex iis etiam S. Doctoris lucubrationibus quae rarius prae manibus habentur praeclaros doctrinae fontes hauriri posse. Communius Summa Theologica consulitur: Summam contra Gen-

tiles et Disputatas Quaestiones primoribus labiis nonnulli degustant: ex aliis magni Philosophi voluminibus quae plura sunt, et legi dignissima, aut rarius aut numquam testimonium profertur. Quare satis collaudari nequit Typographi hujus nostri Petri Fiaccadori consilium, qui neque sumptibus neque laboribus parcens universa quae extant S. Doctoris opera in lucem edere statuit, hac praesertim aetate, qua veteribus praejudiciis magna ex parte depulsis, et erroris curriculo, ut sperare fas est, absoluto, multorum aures ad veritatem excipiendam factae sunt proniores. Certe non sine divino consilio actum arbitramur, ut Aquinatis volumina studiosius apud Italos praesertim versari coeperint, et, quod superiore saeculo cum cachinno fuisset exceptum, plures eximii viri et in philosophicis apprime versati, tum ad illius opera perlegenda juventutem provocent, tum in iis gravissimorum problematum solutionem, quae tamquam nova a junioribus proponuntur, requirendam esse fateantur. Ex quibus, allegasse sufficiat egregium virum Vincentium De Grazia Cataciensem, qui in duobus postremis operibus Neapoli editis, annis MDCCCL et MDCCCLI, popularem suum meritis laudibus extollit; et complures illius textus a perversis nonnullorum interpretationibus vindicat atque tuetur (1). « La » filosofia di S. Tommaso (inquit citatus De Gra- » zia (2)), è costante, e così netta e precisa che » non ammette varietà di plausibili interpretazioni:

(1) Quamquam et ipse germanam S. Doctoris mentem non ubique sit assecutus, ut solide probat nuperrimus scriptor quem honoris causa nomino, Josephus Buscarini in Fidentino clericorum seminario Philosophiae professor, in libro quem publici juris effecit, *Discussioni di filosofia razionale*, *Milano*, 1856. Vide etiam, si lubet, ephemeridis *la Civiltà Cattolica* articulos philosophicos.

(2) In libro cui titulus: *Discorsi sulla Logica di Hegel e sulla filosofia speculativa*, pag. 341. 350.

» anzi nulla lo scrittore ha lasciato alla discrezione » degli interpreti. Chi poi scorre le pagine del gran » Filosofo, vedrà con ammirazione e la chiarezza » del dettato e la fermezza delle dottrine tra gli » altri pregi eminenti delle sue opere . . . . Il vero » spirito della sua filosofia si lascia travedere in ogni » sua sentenza: e la costanza della sua dottrina » nelle moltiplici esplicazioni e nel combattere le » objezioni, e scorrendo punti i più scabrosi, non » potea essere che il privilegio di chi batte la via » della verità. » Et alibi (1): « Non è facile il tutto » valutar quanto la filosofia deve al nostro Aqui- » nate: qui occorre il sol ricordare che, mentre i » dettati di Aristotile han dato luogo a sì svariate » interpretazioni, e a dottrine affatto contrarie, ne- » gli scritti di S. Tommaso la psicologia sperimen- » tale è presentata ne' suoi moltiplici estesi svilup- » pamenti e messa alla pruova di argute objezioni, » e mostrata in perfetto accordo co' documenti cri- » stiani, ed espressa con tratti sì lucidi e decisivi, » da non dar accesso a varietà di letture, e al tempo » stesso ritenuta costantemente pura da ogni ap- » pressione concettualista e da qualunque posizione » gratuita. Per impadronirsi del vero concetto di » Aristotile e per trattarlo destramente nella sua » latitudine superando le difficoltà che si presenta- » vano nel suo sviluppamento, è uopo di averlo » raggiunto con la forza del proprio ingegno, . . . » Enimvero styli perspicuitas, ut jam monuimus, et verborum proprietas in eo summa elucet, adeo ut

(1) In libro inscripto: *Prospetto della filosofia ortodossa*, pag. 46.

qui semel phraseologiam illam apprehenderit, de sensu sermonis nusquam ambiguus aut anceps esse possit. Nihil ibi implexum, nihil aenigmati simile reperies: sapiens enim esse quam videri mavult, neque lectori fucum facere, sycophantae more, sed optimum doctrinae pabulum praebere studet. Quo factum est, ut, dum alia quae in dies proferuntur systemata, ampullis licet et sesquipedalibus scatentia verbis, post brevissimum tempus interire videamus, aliisque locum dare, brevi pariter interituris, contra D. Thomae doctrina temporis injuriam minime persentiat, deque ea illud usurpari queat nuperi poetae nostri (1):

« Passa il tempo e la sventola coll' ale,
« E più bella la rende e più vivace. »

Quod ad me attinet qui asperam licet ac molestissimam typographicae correctioni advigilandi provinciam suscepi, parum habeo quod dicam. Certe, quantum in me est, in id totum contuli, ut quemadmodum alia prius edita S. Doctoris volumina, ita et bina quae modo aggredimur, de Quaestionibus Disputatis et Quodlibetis, omnibus numeris absoluta prodirent. Veneta editio anni MDCCLXXV pro textu fuit: attamen probatissimas quasque, in dubiis praesertim, consulere non praetermisi. Illud pretium operis habebo non poenitendum, si, quod jamdiu est in votis, ad meritum Philosopho nostro cultum aliqua ex parte restituendum nonnihil pro viribus et facultate contulero.

Parmae, V Idus Septembris MDCCCLVI.

(1) V. Monti, in carmine quod inscribitur: *La spada di Federico.*

SANCTI

THOMÆ AQUINATIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

DE POTENTIA

QUAESTIO I.

DE POTENTIA DEI.

(Et habet septem articulos.)

Primo enim quaeritur, utrum in Deo sit potentia; 2.° utrum potentia Dei sit infinita; 3.° utrum ea quae sunt naturae impossibilia, Deo sint possibilia; 4.° utrum judicandum sit aliquid possibile vel impossibile, secundum causas inferiores vel superiores; 5.° utrum Deus possit facere quae non facit, et dimittere quae facit; 6.° utrum Deus possit facere quae alii faciunt, ut peccare, ambulare etc.; 7.° utrum Deus dicatur omnipotens.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in Deo sit potentia.

Movetur quaestio de potentia Dei (1): et primo quaeritur, utrum in Deo sit potentia. Et videtur quod non. Potentia enim est operationis principium. Sed operatio Dei, quae est ejus essentia, non habet principium, quia neque est genita neque procedens. Ergo in Deo non est potentia.

2. Praeterea, omne perfectissimum est Deo attribuendum, secundum Anselmum (in Monol., cap. 14). Ergo quod respicit aliquid se (2) perfectius, non debet Deo attribui. Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passivam formam et activam operationem. Ergo potentia Deo attribui non potest.

3. Praeterea, potentia est principium transmutandi in aliud, secundum quod est aliud, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 17). Sed principium relatio quaedam est; et est relatio Dei ad creaturas, prout significatur in potentia creandi vel movendi. Nulla autem talis relatio est in Deo secundum rem, sed solum secundum rationem. Ergo potentia non est in Deo secundum rem.

4. Praeterea, habitus est perfectior potentia, utpote operanti propinquior. Sed habitus non ponitur in Deo. Ergo nec potentia.

5. Praeterea, nihil debet in Deo significari per quod derogetur ejus primitiae vel simplicitati. Sed Deus, inquantum est simplex, et primum agens, agit per essentiam suam. Ergo non debet significari agere per potentiam, quae saltem secundum modum significandi super essentiam addit.

6. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 Phys., text. 32), in perpetuis non differt esse et posse: multo minus ergo in divinis. Sed ubi est eadem res, debet esse idem nomen a digniori sumptum. Dignius autem est essentia quam potentia: quia potentia essentiae advenit. Ergo in Deo debet nominari essentia tantum, non autem potentia.

7. Praeterea, sicut materia prima est pura potentia, ita Deus est purus actus. Sed prima materia secundum essentiam suam considerata, est denudata ab omni actu. Ergo Deus in essentia sua consideratus, est absque omni potentia.

8. Praeterea, omnis potentia ab actu separata est imperfecta: et ita, cum nihil imperfectum Deo conveniat, talis potentia in Deo esse non potest. Si ergo in Deo est potentia, oportet quod semper sit actui conjuncta: et ita potentia creandi est conjuncta actui semper; et sic sequitur quod ab aeterno creaverit res; quod est haereticum.

9. Praeterea, quando aliquid sufficit ad aliquid agendum, superflue aliquid superadditur. Sed essentia Dei sufficit ad hoc quod Deus per eam aliquid agat. Ergo superflue ponitur in eo potentia per quam agat.

10. Sed dices, quod potentia non est aliud quam essentia secundum rem; sed solum secundum modum intelligendi.—Sed contra, omnis intellectus cui non respondet aliquid in re, est cassus et vanus.

11. Praeterea, praedicamentum substantiae est nobilius aliis praedicamentis. Sed Deo non attribui-

(1) *Al.* Quaestio est de potentia Dei.
(2) *Al.* deest se.

tur, ut Augustinus dicit (lib. 7 de Trin., cap. 5). Multo ergo minus praedicamentum qualitatis. Sed potentia est in secunda specie qualitatis. Ergo Deo attribui non debet.

12. Sed dices quod potentia quae Deo attribuitur, non est qualitas, sed Dei essentia, sola ratione differens. —Sed contra, aut isti rationi aliquid respondet in re, aut nihil. Si nihil, ratio vana est. Si autem aliquid in re ei respondet, sequitur quod aliquid in Deo sit potentia praeter essentiam, sicut ratio potentiae est praeter rationem essentiae.

13. Praeterea, secundum Philosophum (lib. 4 Topic., cap. 5, circa med.), omnis potestas et omne effectivum est propter aliud eligendum. Nullum autem hujusmodi Deo convenit: quia ipse non est propter aliud. Ergo potentia Deo non convenit.

14. Praeterea, virtus a Dionysio (in lib. caelest. Hierar., cap. 11, circa med.) ponitur media inter substantiam et operationem. Sed Deus non agit per aliquod medium. Ergo non agit per virtutem; et ita nec per potentiam: et sic potentia non est in Deo.

15. Praeterea, secundum Philosophum (in 12 Metaph., lib. 9, cap. 11; et lib. 5, cap. 17) potentia activa, quae sola Deo potest competere, est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Sed Deus agit sine transmutatione, sicut patet. Ergo Deo potentia activa attribui non potest.

16. Praeterea, Philosophus (ibidem) dicit, quod ejusdem est potentia actionis et passionis. Sed potentia passionis Deo non convenit. Ergo nec potentia actionis.

17. Praeterea, Philosophus (ibidem) dicit, quod potentiae activae est contraria privatio. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo in Deo nullo modo sit privatio, non erit ibi potentia.

18. Praeterea, Magister dicit (in 1 dist., 2 lib.) quod agere non proprie competit Deo. Sed ubi non est actio, ibi non potest esse potentia activa nec passiva, ut patet. Ergo nulla.

Sed contra est quod dicitur in Psal 88, 9: *Potens es Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Praeterea, Matth. 3, 9: *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.*

Praeterea, omnis operatio ab aliqua potentia procedit. Sed Deo maxime convenit operari. Ergo Deo maxime potentia convenit.

Respondeo. Ad hujus quaestionis evidentiam sciendum, quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum: secundo autem exinde fuit translatum ad formam, inquantum forma est principium operationis et finis; unde et similiter duplex est potentia; una activa cui respondet actus, qui est operatio; et huic primo nomen potentiae videtur fuisse attributum: alia est potentia passiva, cui respondet actus primus, qui est forma, ad quam similiter videtur secundario nomen potentiae devolutum. Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, ita nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia diffundere, et ideo ei maxime convenit potentia activa; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed est sciendum, quod intellectus noster Deum exprimere nititur sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest nisi ex effectuum similitudine; neque in creaturis invenit aliquid summe perfectum quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens; substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subjectum (1). Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae, qua alteri inhaeret. Et similiter attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus in quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium ejus, non ratione ejus quod per operationem completur.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia non solum est operationis principium, sed etiam effectus; unde non oportet, si potentia in Deo ponitur quae sit effectus principium, quod essentiae divinae quae est operatio, sit aliquod principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex ratio. Una realis, illa scilicet qua personae ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personae divinae non realiter sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quae significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Praepositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem quae requirit aliquod principium, attribuitur etiam ei relatio existentis a principio, unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium, non de ratione essentiae; unde licet essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem.

Ad secundum dicendum, quod licet omne perfectissimum sit Deo attribuendum, non tamen oportet quod omne illud quod Deo attribuitur, sit perfectissimum; sed oportet quod sit conveniens ad designationem perfectissimi, ad quod competit aliquid ratione suae perfectionis quod habet aliquid se perfectius, cui tamen deest illa quam aliud habet.

Ad tertium dicendum, quod potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii, sed quia est id quod est principium.

Ad quartum dicendum, quod habitus nunquam est in potentia activa, sed solum in passiva, et ea est perfectior: talis autem potentia Deo non attribuitur.

Ad quintum dicendum, quod ista sunt impossibilia, quod Deus ponatur agere per essentiam suam, et quod non sit in Deo potentia: hoc enim quod est actionis principium, potentia est: unde essentia divina ex hoc ipso quod ponitur Deus per

(1) *Al.* subjecta.

ipsam agere, ponitur esse potentia. Et sic ratio potentiae in Deo non derogat neque simplicitati neque primitiae ejus, quia non ponitur quasi aliquid additum essentiae.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur, quod in perpetuis non differt esse et posse, intelligitur de potentia passiva; et sic nihil facit ad propositum, quia talis potentia non est in Deo. Tamen quia verum est quod potentia activa est idem in Deo quod ejus essentia, ideo dicendum, quod licet essentia divina et potentia sint idem secundum rem, tamen quia potentia maxime modum significandi addit, ideo speciale nomen requirit: nam nomina respondent intellectibus, secundum Philosophum (1 Periherm., in princ.).

Ad septimum dicendum, quod ratio illa probat quod in Deo non sit potentia passiva, et hoc concedimus.

Ad octavum dicendum, quod potentia Dei semper est conjuncta actui, idest operationi (nam operatio est divina essentia); sed effectus sequuntur secundum imperium voluntatis et ordinem sapientiae. Unde non oportet quod semper sit conjuncta effectui, sicut nec quod creaturae fuerint ab aeterno.

Ad nonum dicendum, quod essentia Dei sufficit ad hoc quod per eam Deus agat; nec tamen superfluit potentia: quia potentia non intelligitur quasi quaedam res addita supra essentiam, quod superaddit secundum intellectum solam relationem principii: ipsa enim essentia ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiae.

Ad decimum dicendum, quod intellectui respondet aliquid in re dupliciter. Uno modo immediate, quando videlicet intellectus concipit formam rei alicujus extra animam existentis, ut hominis vel lapidis. Alio modo mediate, quando videlicet aliquid sequitur actum intelligendi, et intellectus reflexus supra ipsum considerat illud. Unde res respondet illi considerationi intellectus mediate, idest mediante intelligentia rei: verbi gratia, intellectus intelligit naturam animalis in homine, in equo, et multis aliis speciebus: ex hoc sequitur quod intelligit eam ut genus. Huic intellectui quo intellectus intelligit genus, non respondet aliqua res extra immediate quae sit genus; sed intelligentiae, ex qua consequitur ista intentio, respondet aliqua res. Et similiter est de relatione principii quam addit potentia supra essentiam: nam ei respondet aliquid in re mediate, et non immediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem: et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi, et sic refertur ad rem mediate.

Ad undecimum dicendum, quod potentia, quae est in secunda specie qualitatis, non attribuitur Deo: haec enim est creaturarum, quae non immediate per formas suas essentiales agunt, sed mediantibus formis accidentalibus: Deus autem immediate agit per suam essentiam.

Ad duodecimum dicendum, quod diversis rationibus attributorum respondet aliquid in re divina, scilicet unum et idem. Quia rem simplicissimam, quae Deus est, propter ejus incomprehensibilitatem, intellectus noster cogitur diversis formis repraesentare; et ita istae diversae formae quas intellectus concipit de Deo, sunt quidem in Deo sicut in causa veritatis, inquantum ipsa res quae Deus est, est repraesentabilis per omnes istas formas; sunt tamen in intellectu nostro sicut in subjecto.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus intelligit de potentiis activis et effectivis, et hujusmodi, quae sunt in artificialibus et in rebus humanis; nam nec etiam in rebus naturalibus verum est quod potentia activa sit semper propter suos effectus. Ridiculum enim est dicere, quod potentia solis sit propter vermes, qui ejus virtute generantur: multo minus divina potentia est propter suos effectus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a seipso: unde ratio non sequitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est actio. Una quae est cum transmutatione materiae; alia est quae materiam non praesupponit; ut patet in creatione: et utroque modo Deus agere potest, ut infra patebit. Unde patet quod Deo recte potentia activa potest attribui, licet non semper agat transmutando.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus non loquitur universaliter, sed particulariter, quando scilicet aliquid movet seipsum, sicut animal. Quando autem aliquid movetur ab altero, tunc non est eadem potentia passionis et actionis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae dicitur esse contraria privatio, scilicet impotentia; non tamen de contrarietate facienda est circa Deum mentio, quia nihil quod est in Deo, habet contrarium, cum non sit in genere.

Ad decimumoctavum dicendum, quod agere non removetur a Deo simpliciter, sed per modum rerum naturalium, quae agunt et patiuntur simul.

ARTICULUS II.

Utrum potentia Dei sit infinita.
(1 p., qu. 25, art. 2; et 1 Sent. dist. 44, qu. 1, art. 1.)

Secundo quaeritur de potentia Dei, utrum sit infinita. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in 9 Metaph. (text. 2), frustra esset in natura aliqua potentia activa cui non responderet aliqua passiva. Sed potentiae infinitae divinae non respondet aliqua passiva in natura. Ergo frustra esset divina potentia infinita.

2. Praeterea, Philosophus probat (in 8 Physic.), non esse potentiam infinitam in magnitudine infinita: quia sequeretur quod ageret in non tempore. Nam major virtus agit in minori tempore: unde quanto virtus est major, tanto tempus est minus. Sed potentiae infinitae ad finitam nulla est proportio. Ergo nec temporis in quo agit potentia infinita, ad tempus in quo agit potentia finita. Cujuslibet autem temporis ad quodlibet tempus est proportio. Ergo cum potentia finita moveat in tempore, potentia infinita movebit in non tempore. Eadem ratione si potentia Dei est infinita, semper operabitur in non tempore; quod falsum est.

3. Sed dices, quod voluntas divina non determinat quanto tempore velit effectum suum comple-

ri; et sic non oportet quod potentia divina semper agat in non tempore. — Sed contra, voluntas divina non potest immutare ejus potentiam. Sed de ratione potentiae infinitae est quod agat in non tempore. Ergo hoc per voluntatem divinam immutari non potest.

4. Praeterea, omnis potentia manifestatur per suum effectum. Sed Deus non potest facere effectum infinitum. Ergo potentia Dei non est infinita.

5. Praeterea, potentia proportionatur operationi. Sed operatio Dei est simplex. Ergo et potentia. Simplex autem et infinitum ad invicem repugnant. Ergo ut prius.

6. Praeterea, infinitum est passio quantitatis, ut Philosophus dicit (in 1 Physic., text. 15). Sed Deus est absque quantitate et magnitudine. Ergo ejus potentia non potest esse infinita.

7. Praeterea, omne quod est distinctum, est finitum. Sed potentia Dei est distincta a rebus aliis. Ergo est finita.

8. Praeterea, infinitum dicitur per remotionem finis. Finis autem est triplex; scilicet magnitudinis, ut punctus; perfectionis, ut forma; intentionis, ut causa finalis. Haec autem duo ultima, cum sint perfectionis, a Deo removeri non debent. Ergo divina potentia non debet dici infinita.

9. Praeterea, si potentia Dei est infinita, hoc non potest esse nisi quia est effectuum infinitorum. Sed multa alia sunt quae habent effectus infinitos in potentia, ut intellectus, qui potest intelligere infinita in potentia, et sol qui potest producere effectus infinitos. Si ergo potentia Dei dicatur infinita, pari ratione et multae aliae erunt infinitae; quod est impossibile.

10. Praeterea, finis est quoddam ad nobilitatem pertinens. Sed omne quod est hujusmodi, rebus divinis debet attribui. Ergo potentia divina debet dici finita.

11. Praeterea, infinitum, secundum Philosophum (in 3 Physic., text. 66), est partis, et materiae; quae imperfectionis sunt, et Deo non conveniunt. Ergo nec infinitum est in potentia divina.

12. Praeterea, secundum Philosophum (1 Physic.), terminus neque finitus neque infinitus est. Sed divina potentia est omnium rerum terminus. Ergo non est infinita.

13. Praeterea, Deus agit tota potentia sua. Si ergo potentia ejus est infinita, semper effectus ejus erit infinitus; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicit Damascenus, quod infinitum est quod neque tempore neque loco neque comprehensione finitur. Hoc autem convenit divinae potentiae. Ergo divina potentia est infinita.

Praeterea, Hilarius dicit: *Deus immensae virtutis, vivens potestas, quae nusquam non adsit nec usquam desit.* Omne autem immensum est infinitum. Ergo potentia Dei est infinita.

Respondeo dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet: tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo dicitur infinitum negative, idest quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum Deo convenire non potest, tum quia Deus est absque quantitate, tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quae longe a Deo est. Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec ejus essentia nec potentia nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita. Sed de infinitate ejus potentiae specialiter sciendum est, quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiae sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus; quod patet ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo ex parte agentis; sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus. Alio modo ex parte recipientis; sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente, quia non est ab alio, sed est a seipso; neque finitur ex alio recipiente, quia cum nihil potentiae passivae ei admisceatur, ipse est actus purus non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum in nullo receptum. Unde patet quod Deus est infinitus; quod sic videri potest. Esse enim hominis terminatum est ad hominis speciem, quia est receptum in natura speciei humanae; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturae. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi, sed totum esse in se habet; et sic sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere, ita divinum esse infinitum est; et ex hoc patet quod virtus vel potentia sua activa, est infinita. Sed sciendum, quod quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis quem essentia non habet. Nam in objectis potentiae, quaedam multitudo invenitur; in actione etiam invenitur quaedam intensio secundum efficaciam agendi, et sic potest potentiae activae attribui quaedam infinitas secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis et continuae et discretae. Discretae quidem, secundum quod quantitas potentiae attenditur secundum multa vel pauca objecta; et haec vocatur quantitas extensiva: continuae vero, secundum quod quantitas potentiae attenditur in hoc quod remisse vel intense agit; et haec vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiae respectu objectorum, secunda vero respectu actionis. Istorum enim duorum activa potentia est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit quin plures facere possit, nec unquam ita intense operatur quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina non est attendenda secundum quod operatio est in operante, quia sic semper est infinita, cum operatio sit divina essentia; sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim a Deo moventur quaedam efficacius, quaedam minus efficaciter.

Ad primum ergo dicendum, quop nihil quod est in Deo, potest dici frustra, quia frustra est; quod est ad aliquem finem quem non potest attingere; Deus autem et quae in ipso sunt, non sunt ad finem, sed sunt finis. Vel dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatae sunt ad invicem, et etiam omnes creaturae. Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo or-

dinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum (in 12 Metaphys., text. 52 et 53). Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis respondeat.

Ad secundum dicendum, quod secundum Commentatorem in 8 Phys. (com. 79) demonstratio illa de proportione temporis et potentia moventis procedit de potentia infinita in magnitudine, quae proportionatur infinito temporis, cum sint unius generis determinati, scilicet continuae quantitatis, non autem tenet de infinito extra magnitudinem, quod non est proportionale infinito temporis, utpote alterius rationis existens. Vel dicendum, ut tactum est in objiciendo, quod Deus quia agit voluntarie, mensurat motum ejus quod ab eo movetur, sicut vult.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas Dei non possit mutare ejus potentiam, potest tamen determinare ejus effectum. Nam voluntas potentiam movet.

Ad quartum dicendum, quod ipsa ratio facti vel creati repugnat infinito. Nam ex hoc ipso quod fit ex nihilo, habet aliquem defectum, et est in potentia, non actus purus; et ideo non potest aequari primo infinito ut sit infinitum.

Ad quintum dicendum, quod infinitum privative dictum, quod est passio quantitatis, repugnat simplicitati, non autem infinitum quod est negative dictum.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de infinito privative dicto.

Ad septimum dicendum, quod aliquid potest esse distinctum dupliciter. Uno modo per aliud sibi adjunctum, sicut homo distinguitur per rationalem differentiam ab asino, et tale distinctum oportet esse finitum, quia illud adjunctum determinat ipsum ad aliquid. Alio modo per seipsum; et sic Deus est distinctus ab omnibus rebus, et hoc eo ipso quia nihil addi ei est possibile; unde non oportet quod sit finitus neque ipse neque aliquid quod in ipso significatur.

Ad octavum dicendum, quod finis cum sit perfectionis, Deo nobilissimo modo attribuitur, scilicet ut ipse essentialiter sit finis, non denominative finitus.

Ad nonum dicendum, quod sicut in quantitatibus potest considerari infinitum secundum unam dimensionem et non secundum aliam, et iterum infinitum secundum omnem dimensionem; ita et in effectibus. Possibile est enim aliquam creaturam posse producere effectus infinitos quantum est de se, secundum aliquid, utpote secundum numerum in eadem specie; et sic omnium illorum effectuum natura est finita, utpote ad unam speciem determinata, ut si accipiamus homines vel asinos infinitos. Non est autem possibile ut sit aliqua creatura quae possit in effectus infinitos omnibus modis et secundum numerum et secundum species et secundum genera; sed hoc solius Dei est, et ideo sola ejus potentia est simpliciter infinita.

Ad decimum dicendum, sicut ad octavum.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit de infinito privative dicto.

Et similiter dicendum ad duodecimum.

Ad decimum tertium dicendum, quod Deus semper agit tota sua potentia; sed effectus terminatur secundum imperium voluntatis, et ordinem rationis.

ARTICULUS III.

Utrum ea quae sunt naturae impossibilia sint Deo possibilia.

Tertio quaeritur, utrum ea quae sunt naturae impossibilia, sint Deo possibilia. Et videtur quod non. Dicit enim quaedam Glossa (ordinaria super illud: *Contra naturam insertus*), Rom. 11, quod Deus cum sit auctor naturae non potest facere contra naturam. Sed ea quae sunt impossibilia naturae sunt contra naturam. Ergo Deus ea facere non potest.

2. Praeterea, sicut omne in natura necessarium est demonstrabile, ita omne impossibile in natura, est improbabile per demonstrationem. Sed in omni conclusione demonstrationis includuntur demonstrationis principia; in omnibus autem demonstrationis principiis includitur hoc principium, quod affirmatio et negatio non sunt simul vera. Ergo istud principium includitur in quolibet impossibili naturae. Sed Deus non potest facere quod negatio et affirmatio sint simul vera, ut respondens dicebat. Ergo nullum impossibile in natura potest facere.

3. Praeterea, sub Deo sunt duo principia, ratio et natura. Sed Deus ea quae sunt impossibilia rationi, facere non potest, sicut quod genus non praedicetur de specie. Ergo nec illa quae sunt impossibilia naturae.

4. Praeterea, sicut se habet falsum et verum ad cognitionem; ita se habet possibile et impossibile ad operationem. Sed illud quod est falsum in natura, Deus scire non potest. Ergo quod est impossibile in natura, Deus non potest operari.

5. Praeterea, quando est simile de uno et omnibus, quod probatur de uno, intelligitur de omnibus esse probatum; sicut si probatur de uno triangulo, demonstrato quod habeat tres aequales duobus rectis, de omnibus intelligitur esse probatum. Sed similis ratio videtur de omni impossibili, quod Deus illud possit et non possit; tum ex parte facientis, quia divina potentia infinita est: tum ex parte facti, quia omnis res habet potentiam obedientiae ad Deum. Ergo si aliquod impossibile est naturae quod facere non possit, ut respondens dicebat, videtur quod nullum impossibile facere possit.

6. Praeterea, 1 Timoth. 13, dicitur: *Fidelis Deus, qui seipsum negare non potest.* Negaret autem seipsum, ut dicit Glossa (interlin.), si promissum non impleret. Sicut autem promissum Dei est a Deo, ita omne verum est a Deo: quia, ut dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri) 1 Corinth. 12, super illud: *Nemo potest dicere, Dominus Jesus*, omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Ergo non potest facere contra aliquod verum. Faceret autem contra verum, si faceret aliquid impossibile. Ergo Deus non potest facere aliquid impossibile in natura.

7. Praeterea, Anselmus dicit (lib. 1: *Cur Deus homo*, cap. 20), quod minimum inconveniens Deo est impossibile. Sed inconveniens esset quod affirmatio et negatio essent simul vera, quia intellectus esset ligatus. Ergo Deus non potest facere hoc; et ita non potest facere omnia impossibilia in natura.

8. Praeterea, nullus artifex potest operari contra artem suam: quia principium suae operationis est ars. Sed Deus faceret contra artem suam, si

faceret aliquid impossibile in natura: quia naturae ordo, secundum quem illud est impossibile, est secundum artem divinam. Ergo Deus etc.

9. Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens. Sed Deus non potest facere quod est impossibile per accidens, scilicet quod id quod fuit non fuerit, ut patet per Hieronymum (ad Eustochium de custodia virginitatis aliquantulum a princ.) qui dicit, quod cum cetera Deus possit, non potest facere virginem de corrupta; et per Augustinum (contra Faustum), et per Philosophum (in 5 Ethic., cap. 5). Ergo Deus non potest facere id quod est impossibile per se in natura.

1. Sed contra est quod dicitur Lucae 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

2. Praeterea, omnis potentia quae potest facere hoc et non illud, est potentia limitata. Si ergo Deus potest facere possibilia in natura, et non impossibilia, vel haec impossibilia et non illa, videtur quod Dei potentia sit limitata, quod est contra supra determinata. Ergo etc.

3. Praeterea, omne illud quod non limitatur per aliquid quod est in re, per nihil quod est in re impediri potest. Sed Deus non limitatur per aliquid quod est in re. Ergo per nihil quod est in re potest impediri; et ita veritas hujus principii, Affirmatio et negatio non possunt esse simul, non potest impedire quin Deus possit facere. Et pari ratione de omnibus aliis.

4. Praeterea, privationes non suscipiunt magis et minus. Sed impossibile dicitur secundum privationem potentiae. Si ergo unum impossibile est quod Deus facere potest, ut caecum illuminare, videtur pari ratione quod potest facere omnia.

5. Praeterea, omne quod resistit alicui, resistit in ratione alicujus oppositionis. Sed potentiae divinae nihil est oppositum, ut ex supra dictis patet. Ergo ei nihil potest resistere; et ita potest facere omnia impossibilia.

6. Praeterea, sicut caecitas opponitur visioni, ita virginitas partui. Sed Deus fecit quod virgo manens virgo pareret. Ergo pari ratione potest facere quod caecus manens caecus videat, et potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens omnia impossibilia.

7. Praeterea, difficilius est conjungere formas substantiales disparatas quam formas accidentales. Sed Deus conjunxit in unum formas substantiales maxime disparatas, scilicet divinam et humanam, quae differunt secundum creatum et increatum. Ergo multo amplius potest conjungere duas formas accidentales in unum, ut faciat quod idem sit album et nigrum: et sic idem quod prius.

8. Praeterea, posito quod a definito removeatur aliquid quod cadat in ejus definitione, sequitur contraria esse simul, sicut quod homo non sit rationalis. Sed terminari ad duo puncta est in definitione lineae rectae. Ergo si quis hoc removeat a linea recta, sequitur quod duo contraria sint simul. Sed Deus hoc fecit quando intravit januis clausis ad discipulos: tunc enim fuerunt duo corpora simul, et sic sequitur quod duae lineae fuerunt terminatae ad duo puncta tantum, et unaquaeque ad duo puncta. Ergo Deus potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, et per consequens potest facere omnia impossibilia.

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum (in 5 Metaph., text. 17), possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam; sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse, et impossibile dicimus quod necesse est non esse. Tertio modo dicitur possibile secundum potentiam mathematicam quae est in geometricis, prout dicitur linea potentia commensurabilis, quia quadratum ejus est commensurabile. Hoc autem possibili praetermisso, circa alia duo consideremus. Sciendum est ergo quod impossibile quod dicitur secundum nullam potentiam, sed secundum seipsum, dicitur ratione discohaerentiae terminorum. Omnis autem discohaerentia terminorum est in ratione alicujus oppositionis; in omni autem oppositione includitur affirmatio et negatio, ut probatur 10 Metaph. (text. com. 15); unde in omni tali impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul. Hoc autem nulli activae potentiae attribui potest; quod sic patet. Omnis activa potentia consequitur actualitatem et entitatem ejus cujus est. Unumquodque autem agens est natum agere sibi simile; unde omnis actio activae potentiae terminatur ad esse. Etsi enim aliquando fit per actionem non esse, ut in corruptione patet, tamen hoc non est nisi inquantum esse unius non compatitur esse alterius, sicut esse calidi non compatitur esse frigidi; et ideo calor ex principali intentione generat calidum, sed quod corrumpat frigidum, hoc est ex consequenti. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul, rationem entis habere non potest, nec etiam non entis; quia esse tollit non esse, et non esse tollit esse: unde nec principaliter nec ex consequenti potest esse terminus alicujus actionis potentiae activae. Impossibile vero quod dicitur secundum aliquam potentiam potest attendi dupliciter. Uno modo propter defectum ipsius potentiae ex seipsa, quia videlicet ad illum effectum non potest se extendere, utpote quando non potest agens naturale transmutare aliquam materiam. Alio modo ab extrinseco, utpote cum potentia alicujus impeditur vel ligatur. Sic ergo aliquid dicitur impossibile fieri tribus modis. Uno modo propter defectum activae potentiae, sive in transmutando materiam, sive in quocumque alio; alio modo propter aliquod resistens vel impediens; tertio modo propter hoc quod id quod dicitur impossibile fieri, non potest esse terminus actionis. Ea ergo quae sunt impossibilia in natura primo vel secundo modo, Deus facere potest. Quia ejus potentia, cum sit infinita, in nullo defectum patitur, nec est aliqua materia quam transmutare non possit ad libitum; ejus enim potentiae resisti non potest. Sed id quod tertio modo dicitur impossibile, Deus facere non potest, cum Deus sit actus maxime, et principale ens. Unde ejus actio non nisi ad ens terminari potest principaliter, et ad non ens consequenter. Et ideo non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, nec aliquod eorum in quibus hoc impossibile includitur. Nec hoc dicitur non posse facere propter defectum suae potentiae; sed propter defectum possibilis, quod a ratione possibilis deficit; propter quod dicitur a quibusdam, quod Deus potest facere, sed non potest fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini in Glossa illa non est intelligendum quod Deus non possit facere aliter quam natura faciat, cum ipse frequenter faciat contra consuetum cursum naturae; sed quia quidquid in rebus facit, non est contra naturam, sed est eis natura, eo quod ipse est conditor et ordinator naturae. Sic enim in rebus naturalibus videtur, quod quando aliquod corpus inferius a superiori movetur, est ei ille motus naturalis, quamvis non videatur conveniens motui quem naturaliter habet ex seipso; sicut mare movetur secundum fluxum et refluxum a luna; et hic motus est ei naturalis, ut Commentator dicit (in 3 Cael. et mundi comm. 20), licet aquae secundum seipsam motus naturalis sit ferri deorsum; et hoc modo omnes creaturae quasi pro naturali habent quod a Deo in eis fit. Et propter hoc in eis distinguitur potentia duplex: una naturalis ad proprias operationes vel motus; alia quae obedientiae dicitur, ad ea quae a Deo recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet impossibili implicatur affirmationem et negationem esse simul secundum hoc quod est impossibile; sed ea quae sunt impossibilia propter defectum potentiae naturalis, ut caecum, videntem fieri, vel aliquid hujusmodi, cum non sint impossibilia secundum seipsa, non implicant hujusmodi impossibile secundum seipsa, sed per comparationem ad potentiam naturalem cui sunt impossibilia, ut si dicamus, Natura potest facere caecum videntem, implicatur praedictum impossibile, quia naturae potentia est terminata ad aliquid, ultra quod est id quod ei attribuitur.

Ad tertium dicendum, quod impossibilia rationalis Philosophiae non sunt secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa: quia ea quae sunt in rationali Philosophia, non sunt applicata ad materiam, vel ad aliquas potentias naturales.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est falsum in natura, est falsum simpliciter; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod non est eadem ratio de omni impossibili: quia quaedam sunt impossibilia per se, quaedam per respectum ad aliquam potentiam, ut supra dictum est. Nec hoc quod dissimiliter se habent ad divinam potentiam, impedit infinitatem divinae potentiae, vel obedientiam creaturae.

Ad sextum dicendum, quod Deus id quod jam verum est, non destruit; quia non facit ut quod verum fuit, non fuerit; sed facit quod aliquod non sit verum, quod alias verum esset. Sicut cum suscitat mortuum, facit quod non sit verum eum esse mortuum, quod aliter verum esset. Vel aliter dicendum, quod non est simile: quia ex hoc quod Deus non impleret promissum, sequeretur eum non esse veracem: ex hoc autem quod aliquem suum effectum destruit, hoc non sequitur: quia non ordinavit ut suus effectus perpetuo maneret, sicut ordinavit quod promissum impleret.

Ad septimum dicendum, quod non potest facere affirmationem et negationem esse simul: non quia sit inconveniens; sed ratione praedicta.

Ad octavum dicendum, quod ars Dei non solum se extendit ad ea quae facta sunt, sed ad multa alia. Unde quando in aliquo mutat cursum naturae, non propter hoc contra artem suam facit.

Ad nonum dicendum, quod Socratem non cucurrisse, si cucurrerit, dicitur impossibile per accidens eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est praeteritum non fuisse, fit impossibile per se. Et ideo dicitur impossibile per accidens, quasi per aliud adveniens. Hoc autem adveniens est impossibile secundum seipsum. Et plane implicat contradictionem: dicere enim, quod fuit et non fuit, sunt contradictoria: quod sequitur, si fiat quod praeteritum non fuerit.

Ad primum vero, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod verbum dicitur non solum quod ore profertur, sed quod mente concipitur. Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul veram, non potest mente concipi, ut probatur 4 Metaph. (com. 9), et per consequens nec aliquid eorum in quibus hoc includitur. Cum enim contrariae opiniones sint quae sunt contrariorum, secundum Philosophum; sequeretur eumdem simul habere contrarias opiniones: et ita non est contra verbum Angeli, si dicatur, quod Deus non potest praedictum impossibile.

Ad secundum dicendum, quod potentia Dei non potest praedictum impossibile, quia deficit a ratione possibilis: et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur hoc non posse, non a libero arbitrio, quasi impeditus, ut dictum est; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicujus activae potentiae.

Ad quartum dicendum, quod privatio non recipit magis et minus secundum se; potest tamen recipere secundum causam; sicut aliquis dicitur magis caecus qui habet oculum erutum, quam cujus visus impeditur propter aliquem humorem impedientem: et similiter dicitur magis impossibile quod est secundum seipsum impossibile, quam quod est simpliciter impossibile.

Ad quintum dicendum, quod, sicut jam dictum est, in corp. art., Deus non dicitur hoc non posse, quod impediatur (1) ab aliquo, sed rationibus praedictis.

Ad sextum dicendum, quod virginitas non opponitur partui sicut caecitas visui; sed opponitur virili commixtioni, sine qua natura partum facere non potest, Deus autem potest.

Ad septimum dicendum, quod illa opposita, creatum et increatum, non fuerunt in Christo secundum idem, sed secundum diversas naturas; unde non sequitur quod Deus potest (2) facere opposita inesse eidem secundum idem.

Ad octavum dicendum, quod quando Christus intravit janius clausis, et duo corpora fuerunt simul, non est aliquid factum contra geometriae principia. Nam ad duo puncta diversorum corporum ex una parte, non terminabatur una linea, sed duae. Quamvis enim duae lineae mathematicae non sint distinguibiles nisi secundum situm, ita quod intelligi non potest duas lineas tales simul esse; tamen duae naturales distinguuntur in subjecto; ita quod, posito quod duo corpora sint simul, sequitur quod duae lineae sint simul, et duo puncta, et duae superficies.

---

(1) *Al.* non impediatur.
(2) *Al.* non potest.

ARTICULUS IV.

Utrum sit judicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores vel superiores.

Quarto quaeritur, utrum sit judicandum aliquid possibile vel impossibile secundum causas inferiores aut secundum causas superiores. Et videtur quod secundum superiores. Quia sicut dicit quaedam Glossa (interl. 2, Corinth. 10), stultitia sapientium mundi fuit, quia judicaverunt possibile et impossibile secundum quod videbant in rerum natura. Ergo non est judicandum de possibili et impossibili secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 10 Metaph., text. com. 1), illud quod est primum in omni genere, est mensura omnium quae sunt illius generis. Sed divina potentia est prima potentia. Ergo secundum eam debet aliquid judicari possibile et impossibile.

3. Praeterea, quanto causa magis influit in effectum, tanto secundum eam magis debet judicium sumi. Sed causa prima magis influit in effectum quam causa secunda. Ergo secundum causam primam magis debet judicari de effectu. Effectus ergo judicandi sunt possibiles vel impossibiles secundum causas superiores.

4. Praeterea, illuminare caecum est impossibile secundum causas inferiores; et tamen hoc est possibile, cum quandoque fiat. Ergo non est judicandum si aliquid impossibile sit, secundum causas inferiores, sed secundum superiores.

5. Praeterea, mundum fore fuit possibile, antequam mundus esset. Non autem fuit possibile secundum causas inferiores. Ergo idem quod prius.

1. Sed contra, secundum illam causam effectus debet judicari possibilis a qua recipit possibilitatem. Sed effectus recipit possibilitatem vel contingentiam, aut etiam necessitatem, a causa proxima, non autem a remota; sicut meritum recipit contingentiam a libero arbitrio, quod est causa proxima; non autem necessitatem a praedestinatione divina, quae est causas remota Ergo secundum causas inferiores, quae sunt proximae, debet judicari aliquid possibile vel impossibile.

2. Praeterea, quod est possibile secundum causas inferiores, est etiam possibile secundum causas superiores, et ita est possibile secundum omnem modum. Sed quod est possibile secundum omnem modum, est possibile simpliciter. Ergo secundum causas inferiores est aliquid judicandum possibile simpliciter.

3. Praeterea, causae superiores sunt necessariae. Si ergo secundum eas essent judicandi effectus, omnes effectus erunt necessarii: quod est impossibile.

4. Praeterea, Deo sunt omnia possibilia. Si ergo secundum ipsum possibile et impossibile judicetur, omnino nihil est impossibile: quod est inconveniens.

5. Praeterea, nominibus utendum est secundum quod plures utuntur. Sed de potentia hoc modo homines loquuntur, quod sint ita ordinatae, potentia, dispositio, necessitas et actus. Haec autem inveniuntur in causis inferioribus, non superioribus. Ergo non est judicandum de possibilitate rerum secundum causas superiores, sed secundum inferiores.

Respondeo dicendum, quod judicium de possibili et impossibili potest considerari dupliciter: uno modo ex parte judicantium; alio modo ex parte ejus de quo judicatur. Quantum ad primum, sciendum est, quod si sunt duae scientiae, quarum una considerat causas altiores, et alia minus altas; judicium in utraque non eodem modo sumetur, sed secundum causas quas utraque considerat, ut patet in medico et astrologo; quorum astrologus considerat causas supremas, medicus autem causas proximas. Unde medicus dabit judicium de sanitate vel morte infirmi secundum causas proximas, idest virtutem naturae et virtutem morbi; astrologus vero secundum causas remotas, scilicet secundum positionem siderum. Eodem modo est in proposito. Est enim duplex sapientia; scilicet mundana, quae dicitur philosophia, quae considerat causas inferiores, scilicet causas causatas, et secundum eas judicat; et divina, quae dicitur theologia, quae considerat causas superiores, idest divinas, secundum quas judicat. Dicuntur autem superiores causae, divina attributa, ut sapientia, bonitas, et voluntas divina, et hujusmodi. Sciendum tamen, quod ista quaestio frustra movetur de effectibus qui non possunt esse nisi superiorum causarum, idest quos solus Deus facere potest; illos enim non convenit dici possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Sed haec quaestio movetur de illis effectibus qui sunt causarum inferiorum: hi enim effectus sunt inferiorum et superiorum: sic enim potest in dubitationem verti. Similiter etiam ista quaestio non habet locum in illis possibilibus quae non dicuntur secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsa. Effectus autem causarum secundarum, de quibus est quaestio, secundum judicium theologi, dicuntur possibiles et impossibiles secundum causas superiores; secundum autem judicium philosophi, dicuntur possibiles vel impossibiles secundum causas inferiores. Si autem consideretur istud judicium quantum ad naturam ejus de quo judicatur, sic patet quod effectus debent judicari possibiles vel impossibiles secundum causas proximas, cum actio causarum remotarum, secundum causas proximas determinetur, quas praecipue effectus imitantur: et ideo secundum eas praecipue judicium de effectibus sumitur. Et hoc patet etiam per simile de potentia passiva. Nam materia non dicitur, proprie loquendo, ad aliquid, quae est remota, sicut terra ad scyphum; sed quae est propinqua, uno motore potens exire in actum, ut patet per Philosophum (9 Metaph., com. 1, et 12), sicut aurum est potentia scyphus, sola arte educente in actum. Et similiter effectus, inquantum est ex sui natura, non nisi propinquis causis possibiles vel impossibiles dicuntur.

Ad primum dicendum, quod sapientes mundi propter hoc stulti vocantur, quia quae secundum causas inferiores sunt impossibilia, simpliciter et absolute impossibilia judicabant, etiam Deo.

Ad secundum dicendum, quod comparatio possibilis ad potentiam, non est sicut mensurati ad mensuram, sed sicut objecti ad potentiam. Contingit tamen divinam potentiam omnium potentiarum esse mensuram.

Ad tertium dicendum, quod licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur; et ideo ejus similitudinem imitatur effectus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illuminare caecum sit Deo possibile, non tamen potest dici omnino possibile.

Ad quintum dicendum, quod mundum fore, fuit possibile respectu causarum superiorum: unde hoc non pertinet ad quaestionem praesentem. Et praeterea illud dictum, mundum fore, est possibile non solum secundum divinam potentiam activam, sed secundum seipsum, quia termini non sunt discohaerentes.

Ad primum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad naturam effectus de quo judicatur.

Ad secundum dicendum, quod licet illud quod est possibile secundum causas inferiores, sit etiam possibile secundum superiores, non tamen est ita de impossibili, immo magis e contrario; unde non sequitur quod judicium debeat sumi universale sive universaliter secundum causas inferiores de possibili et impossibili.

Ad tertium dicendum, quod non judicantur aliqua impossibilia vel possibilia secundum aliquas causas, quia sint similia illis causis in possibilitate vel in impossibilitate, sed quia causis illis sunt possibilia vel impossibilia.

Ad quartum dicendum, quod secundum considerationem Theologi, omnia illa quae non sunt in se impossibilia, possibilia dicuntur, secundum illud, Marc. 9, 22: *Omnia possibilia sunt credenti*; et: *Non est impossibile apud Deum omne verbum*, Luc. 1, 37.

Ad quintum dicendum, quod licet omnia illa in causis superioribus non inveniantur, tamen causis superioribus sunt subjecta; et propterea objectio illa procedit de potentia passiva, non de activa de qua nunc loquimur.

ARTICULUS V.

Utrum Deus possit facere quae non facit. — *(1 p., qu. 25, art. 5; et 1 Sent., dist. 43, quaest. 2; et 2 contr. Gent., cap. 23, usq. ad 30.)*

Quinto quaeritur, utrum Deus possit facere quae non facit, et dimittere quae facit. Et videtur quod non. Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum. Sed non praescit se facturum nisi quod facit. Ergo Deus non potest facere nisi quod facit.

2. Sed dicit respondens, quod ratio ista procedit de potentia in ordine ad praescientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, immobiliora sunt divina humanis. Sed apud nos quae fuerunt, non possunt non fuisse. Ergo multo minus quae Deus praescivit, non potest non praescivisse. Sed praescientia manente non potest alia, facere. Ergo Deus, absolute loquendo, non potest alia facere quam quae facit.

3. Praeterea, sicut divina natura est immutabilis, ita et divina sapientia. Sed ponentes Deum agere ex necessitate naturae, ponebant eum non posse alia quam quae fecit. Ergo similiter et nos debemus ponere, qui dicimus Deum agere secundum ordinem sapientiae.

4. Sed dicet respondens, quod ratio ista procedit de potentia regulata per sapientiam, non de potentia absoluta. — Sed contra, illud quod non potest fieri secundum ordinem sapientiae absolute homini Christo impossibile dicitur; quamvis illud potuerit de potentia absoluta. Dicitur enim Joan. 8, 55: *Si dixero, quod non novi eum, ero similis vobis mendax*. Poterat enim Christus haec verba pronuntiare; sed quia contra ordinem sapientiae erat, dicitur absolute, quod Christus non potuerit mentiri. Ergo multo amplius quod non est secundum ordinem sapientiae, absolute loquendo, Deus non potest.

5. Praeterea, in Deo contradictoria simul esse non possunt. Sed absolutum et regulatum contradictionem implicant; nam absolutum est quod secundum se consideratur; illud vero quod regulatur, ordinem ad aliud habet. Ergo in Deo non debet poni potentia absoluta et regulata.

6. Praeterea, potentia et sapientia Dei sunt aequales. Una ergo aliam non excedit; potentia ergo absque sapientia esse non potest; et ita potentia divina semper est sapientia regulata.

7. Praeterea, quod Deus fecit, est justum. Sed non potest facere nisi justum. Ergo non potest facere nisi quod fecit vel faciet.

8. Praeterea, bonitatis divinae est ut non solum se communicet, sed ordinatissime se communicet. Sic ergo ea quae fiunt a Deo, ordinate fiunt. Sed praeter ordinem Deus facere non potest. Ergo non potest facere alia quam quae fecit.

9. Praeterea, Deus non potest facere nisi quod vult; quia in agentibus per voluntatem potentia sequitur voluntatem, velut imperantem. Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest facere nisi quod facit.

10. Praeterea, Deus, cum sit sapientissimus operator, nihil agit sine ratione. Rationes autem quibus Deus agit, Dionysius (5 cap. de div. Nom.), dicit esse productivas existentium; existentia autem sunt quae sunt; et sic Deus rationes non habet nisi eorum quae sunt. Ergo non potest facere nisi ea quae facit.

11. Praeterea, secundum Philosophos, res naturales sunt in primo motore, qui Deus est, sicut artificiata in artifice; et sic Deus operatur tamquam artifex. Sed artifex non operatur sine forma vel idea sui operis; domus enim quae est in materia, est a domo quae est in mente artificis, secundum Philosophum (2 de Gener. Animal., cap. 1). Sed Deus non habet ideas nisi eorum quae fecit vel facit vel facturus est. Ergo praeter hoc Deus nihil agere potest.

12. Praeterea, Augustinus in lib. de Symbolo dicit: *Hoc solum Deus non potest quod* (1) *non vult*. Sed non vult nisi quae facit. Ergo non potest nisi quae facit.

13. Praeterea, Deus mutari non potest. Ergo non se habet ad utrumlibet contrariorum; et sic sua potentia est determinata ad unum. Ergo non potest facere nisi quae facit.

14. Praeterea, quidquid Deus facit aut dimittit, facit aut dimittit optima ratione. Sed Deus non potest facere aliquid aut dimittere nisi optima ratione. Ergo non potest facere nec dimittere, nisi quod facit aut dimittit.

15. Praeterea, optimi est optima adducere, secundum Platonem; et sic Deus, cum sit optimus, optimum facit. Sed optimum cum sit superlativum, uno modo est. Ergo Deus non potest facere alio modo vel alia quam quae fecit.

Sed contra est quod dicit Christus Deus et homo, Matth. 26, 53: *An non possum rogare Patrem?* Poterat ergo Christus aliquid quod non faciebat.

(1) *Al.* nisi quod.

Praeterea, Ephes. 3, 20, dicitur: *Ei qui potest omnia facere superabundanter quam intelligimus aut petimus*. Non tamen omnia facit. Ergo potest alia facere quam quae facit.

Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod omnipotentiae Dei non adaequatur opus. Ergo potentia excedit opus: et ita plura potest facere quam quae facit.

Praeterea, potentia Dei est actus non finitus, quia non per aliquod finitur. Hoc autem non esset, si limitaretur ad ea quae facit. Ergo idem quod prius.

Respondeo dicendum, quod hic error, scilicet Deum non posse facere nisi quae facit, duorum fuit. Primo fuit quorumdam Philosophorum dicentium Deum agere ex necessitate naturae. Quod si esset, cum natura sit determinata ad unum, divina potentia ad alia agenda se extendere non posset quam ad ea quae facit. Secundo fuit quorumdam Theologorum considerantium ordinem divinae justitiae et sapientiae, secundum quem res fiunt a Deo, quem Deum praeterire non posse dicebant; et incidebant in hoc, ut dicerent, quod Deus non potest facere nisi quae facit. Et imponitur hic error magistro Petro Almalareo.

Harum ergo positionum veritatem inquiramus, vel falsitatem; et primo primae. Quod enim Deus non agat ex necessitate naturae, planum est videre. Omne enim agens agit propter finem, quia omnia optant bonum. Actio autem agentis, ad hoc quod sit conveniens fini, oportet quod ei adaptetur et proportionetur: quod non potest fieri nisi ab aliquo intellectu, qui finem et rationem finis cognoscat, et proportionem finis ad id quod est ad finem: aliter convenientia actionis ad finem casualis esset. Sed intellectus praeordinans in finem, quandoque quidem est conjunctus agenti vel moventi, ut homo in sua actione; quandoque separatus, ut patet in sagitta, quae ad determinatum finem tendit, non per intellectum sibi conjunctum, sed per intellectum hominis ipsam dirigentem. Impossibile est autem, id quod agit ex naturae necessitate, sibi ipsi determinare finem: quia quod est tale, est ex se agens; et quod est agens vel motum ex seipso, in ipso est agere vel non agere, moveri vel non moveri, ut dicitur 8 Physic., et hoc non potest competere ei quod ex necessitate movetur, cum sit determinatum ad unum. Unde oportet quod omni ei quod agit ex necessitate naturae, determinetur finis ab aliquo quod sit intelligens. Propter quod dicitur a Philosophis, quod opus naturae est opus intelligentiae. Unde si aliquando aliquod corpus naturale adjungitur alicui intellectui, sicut in homine patet, quantum ad illas actiones quibus intellectus illius finem determinat, obedit natura voluntati, sicut ex motu locali hominis patet: quantum vero ad illas actiones in quibus ei finem non determinat, non obedit, sicut in actu nutrimenti et augmenti. Ex his ergo colligitur quod id quod ex necessitate natura agit, impossibile est esse principium agens, cum determinetur sibi finis ab alio. Et sic patet quod impossibile est Deum agere ex necessitate naturae; et ita radix primae positionis falsa est.

Sic autem restat investigare de secunda positione. Circa quod sciendum est, quod dupliciter dicitur aliquis non posse aliquid. Uno modo absolute; quando scilicet aliquod principiorum, quod sit necessarium actioni, ad actionem illam non se extendit; ut si pes sit confractus, homo non potest ambulare. Alio modo ex suppositione; posito enim opposito alicujus actionis, actio fieri non potest; non enim possum ambulare dum sedeo. Cum autem Deus sit agens per voluntatem et intellectum, ut probatum est, oportet in ipso tria actionis principia considerare; et primo intellectum, secundo voluntatem, tertio potentiam naturae. Intellectus ergo voluntatem dirigit, voluntas vero potentiae imperat quae exequitur. Sed intellectus non movet nisi inquantum proponit voluntati suum appetibile; unde totum movere intellectus est in voluntate. Sed dupliciter dicitur Deum absolute non posse aliquid. Uno modo quando potentia Dei non se extendit in illud: sicut dicimus quod Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera, ut ex supra dictis patet. Sic autem non potest dici quod Deus non potest facere nisi quod facit; constat enim quod potentia Dei ad multa alia potest se extendere. Alio modo quando voluntas Dei ad illud se extendere non potest. Oportet enim quod quaelibet voluntas habeat aliquem finem quem naturaliter velit, et cujus contrarium velle non possit; sicut homo naturaliter et de necessitate vult beatitudinem, et miseriam velle non potest. Cum hoc autem quod voluntas velit necessario finem suum naturalem, vult etiam de necessitate ea sine quibus finem habere non potest, si hoc cognoscat; et haec sunt quae sunt commensurata fini; sicut si volo vitam, volo cibum. Ea vero sine quibus finis haberi potest, quae non sunt fini commensurata; non de necessitate vult. Finis ergo naturalis divinae voluntatis est ejus bonitas, quam non velle non potest. Sed fini huic non commensurantur creaturae, ita quod sine his divina bonitas manifestari non possit; quod Deus intendit ex creaturis. Sicut enim manifestatur divina bonitas per has res quae nunc sunt et per hunc rerum ordinem; ita potest manifestari per alias creaturas et alio modo ordinatas: et ideo divina voluntas absque praejudicio bonitatis, justitiae et sapientiae, potest se extendere in alia quam quae facit. Et in hoc fuerunt decepti errantes: aestimaverunt enim ordinem creaturarum esse quasi commensuratum divinae bonitatis quasi absque eo esse non posset. Patet ergo quod absolute Deus potest (1) facere alia quam quae fecit. Sed quia ipse non potest facere quod contradictoria sint simul vera, ex suppositione potest dici, quod Deus non potest alia facere quam quae fecit: supposito enim quod ipse non velit alia facere, vel quod praesciverit se non alia facturum, non potest alia facere, ut intelligatur composite, non divisim.

Ad primum ergo dicendum, quod haec locutio, Deus non potest facere nisi quod praescit se facturum, est duplex: quia exceptio potest referri ad potentiam quae importatur per ly *potest*, vel ad actum, qui (2) importatur per ly *facere*. Si primo modo, tunc locutio est falsa. Plura enim potest facere quam praesciat se facturum; et in hoc sensu ratio procedebat. Si autem secundo modo, sic locutio est vera; et est sensus, quod non potest esse quod aliquid fiat a Deo, et non sit a Deo praescitum. Sed hic sensus non est ad propositum.

(1) *Al.* non potest.
(2) *Al.* quae.

Ad secundum dicendum, quod in Deo non cadit praeteritum et futurum; sed quidquid est in eo, est totum in praesenti aeternitatis. Nec praeteritum vel futurum in eo verbum significatur, nisi per respectum ad nos; unde non habet hic locum objectio de necessitate praeteriti. Nihilominus dicendum est, quod objectio non est ad propositum: quia praescientia non commensuratur potentiae faciendi, de qua est quaestio; sed solum divinae actioni, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicebant Deum agere ex necessitate naturae, ponebant positionem de qua agitur, non solum ratione immutabilitatis naturae, sed ratione determinationis naturae ad unum. Sapientia autem divina non est determinata ad unum, sed se habet ad multa scienda; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod Christus non poterat velle dicere illa verba absolute, quae mendacium important, sine praejudicio suae bonitatis. Sic autem non est in proposito, ut ex dictis patet; et ideo non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod absolutum et regulatum non attribuuntur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione: quae potentiae Dei in se consideratae, quae absoluta dicitur, aliquid attribuit quod non attribuit ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata.

Ad sextum dicendum, quod potentia Dei nunquam est in re sine sapientia; sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae.

Ad septimum dicendum, quod Deus fecit quidquid est justum in actu, non autem quidquid est justum in potentia; potest enim aliquid facere quod nunc non est justum, quia non est: tamen si esset, faceret justum.

Ad octavum dicendum, quod divina bonitas potest se communicare (1) ordinate, non solum isto modo quo res operatur, sed multis aliis.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus non velit facere nisi quae facit, potest tamen alia velle; et ideo, absolute loquendo, potest alia facere.

Ad decimum dicendum, quod rationes illas de quibus Dionysius loquitur, intelligit esse productivas existentium absolute, non solum autem eorum quae nunc sunt in actu.

Ad undecimum dicendum, quod in hac quaestione versatur, utrum eorum quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen Deus facere potest, sit idea. Videtur dicendum, quod si idea secundum completam rationem accipiatur, scilicet secundum quod idea nominat formam artis, non solum intellectu excogitatam, sed etiam per voluntatem ad opus ordinatam, sic praedicta non habent ideam; si vero accipiatur secundum imperfectam rationem, prout scilicet est solum excogitata in intellectu artificis, sic habent ideam. Patet enim in artifice creato quod excogitat aliquas operationes quae nunquam operari intendit. In Deo vero quidquid ipse cognoscit, est in eo per modum excogitati; cum in ipso non differat cognoscere actu et habitu. Ipse enim novit totam potentiam suam, et quidquid potest: unde omnium quae potest habet rationes quasi excogitatas.

Ad duodecimum dicendum, quod intelligendum est hoc Deum non posse quod non vult se posse: et sic non facit ad propositum.

(1) *Al.* commutare.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Deus sit immutabilis, tamen ejus voluntas non est determinata ad unum in his quae facienda sunt: et ideo habet liberum arbitrium.

Ad decimumquartum dicendum, quod optima ratio, qua Deus omnia facit, est sua bonitas et sua sapientia: quae manerent, etiam si alia (1), vel alio modo faceret.

Ad decimumquintum dicendum, quod illud quod facit, est optimum per ordinem ad Dei bonitatem: et ideo quidquid aliud est ordinabile ad ejus bonitatem secundum ordinem suae sapientiae, est optimum.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilia.

Sexto quaeritur, utrum Deus possit facere quae sunt aliis possibilia, ut peccare, ambulare et hujusmodi. Et videtur quod sic. Quia Augustinus dicit (Enchirid. cap. 105), quod melior est natura quae potest peccare, quam quae peccare non potest. Sed omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Ergo Deus potest peccare.

2. Praeterea, illud quod est laudabilitatis, non debet Deo subtrahi. Sed in laudem viri dicitur Eccles. 31: *Qui potuit transgredi et non est transgressus.* Ergo posse transgredi et non transgredi Deo debet attribui.

3. Praeterea, Philosophus dicit (lib. 4 Topic., cap. 5): *Potest Deus et studiosus prava agere.* Ergo Deus potest peccare.

4. Praeterea, quicumque consentit in peccatum mortale, peccat mortaliter. Sed (2) quicumque praecipit peccatum mortale, consentit, immo quodammodo principaliter facit. Cum ergo Deus praeceperit peccatum mortale Abrahae, scilicet quod interficeret filium innocentem; et Oseae, quod acciperet mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationis; et Semei, ut malediceret David, ut habetur 2 Reg. 16, quem constat peccasse ex poena sibi inflicta 3 Reg. 2, videtur quod ipse peccaverit mortaliter.

5. Praeterea, quicumque cooperatur peccanti mortaliter, ipse peccat mortaliter. Sed Deus cooperatur peccanti mortaliter: ipse enim operatur in omni operatione, et per consequens in omni eo qui mortaliter peccat. Ergo Deus peccat.

6. Praeterea, Augustinus dicit (3) (in lib. de gratia (4) et libero arbitrio cap. 21, et habetur in Glossa, Rom. 1), quod Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum sive in malum. Sed inclinare voluntatem hominis in malum, est peccatum. Ergo Deus peccat.

7. Praeterea, homo factus est ad imaginem Dei, ut habetur Gen. 1. Sed quod invenitur in imagine, oportet inveniri in exemplari. Hominis autem voluntas est ad utrumlibet. Ergo et voluntas Dei; et ita potest peccare et non peccare.

8. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed homo, cujus virtus est inferior divina virtute, potest ambulare, peccare, et alia hujusmodi facere. Ergo et Deus.

(1) *Al.* alio.
(2) *Al. deest* Sed.
(3) *Al. deest* dicit.
(4) *Al.* de natura.

9. Praeterea, tunc aliquis omittit quando non facit bona quae potest. Sed Deus potest multa bona facere quae non facit. Ergo omittit, et ita peccat.

10. Praeterea, quicumque potest prohibere peccatum et non prohibet, videtur peccare. Sed Deus potest prohibere omnia peccata. Cum ergo non prohibeat, videtur quod peccet.

11. Praeterea, Amos 3, 6, habetur: *Non est malum in civitate quod Deus non faciat.* Hoc autem non potest intelligi de malo poenae: nam dicitur Sapien. 1, 13, quod *Deus mortem non fecit.* Ergo oportet intelligi de malo culpae; et sic Deus est auctor mali culpae.

Sed contra, 1 Joan., 1, 5, dicitur: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae.* Sed peccata sunt tenebrae spirituales. Ergo peccatum in Deo esse non potest.

Praeterea, princeps propriis legibus astrictus non tenetur. Sed omne peccatum est contra legem divinam, ut Augustinus dicit (lib. 22 contra Faustum, cap. 27). Ergo Deus peccato astringi non potest.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, Deum absolute aliquid non posse, dicitur dupliciter: uno modo ex parte voluntatis; alio modo ex parte potentiae. Ex parte siquidem voluntatis, Deus non potest facere quod non potest velle. Cum autem nulla voluntas possit velle contrarium ejus quod naturaliter vult, sicut voluntas hominis non potest velle miseriam; constat quod voluntas divina non potest velle contrarium suae bonitatis, quam naturaliter vult. Peccatum autem est defectus quidam a divina bonitate: unde Deus non potest velle peccare. Et ideo absolute concedendum est, quod Deus peccare non potest. Ex parte vero potentiae dicitur Deum non posse aliquid, dupliciter: uno modo ratione ipsius potentiae; alio modo ratione possibilis. Potentia siquidem ejus, quantum in se est, cum sit infinita, in nullo deficiens invenitur quod ad potentiam pertineat. Sed quaedam sunt quae secundum nomen potentiam important, quae secundum rem sunt potentiae defectus; sicut multae negationes sunt, quae in affirmationibus includuntur; ut cum dicitur posse deficere, videtur secundum modum loquendi, quaedam potentia importari, cum magis potentiae defectus importetur. Et propter hoc potentia aliqua dicitur esse perfecta, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 17), quando ista non potest. Sicut enim illae affirmationes habent vim negationum secundum rem, ita istae negationes habent vim affirmationum. Et propter hoc dicimus, Deum non posse deficere, et per consequens non posse moveri (quia motus et defectus quamdam imperfectionem important) et per consequens non posse eum ambulare, nec alios actus corporeos exercere, qui sine motu non fiunt. Ratione vero possibilis dicitur Deum aliquid non posse facere quia id contradictionem implicat, ut ex supra dictis, art. 3, patet; et per hunc modum dicitur quod non potest facere alium Deum aequalem sibi. Implicatur enim contradictio ex eo quod factum oportet esse in potentia aliquo modo, cum recipiat esse ab alio, et sic non potest esse actus purus, quod est proprium ipsius Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio non est intelligenda universaliter, sed solum inter hominem et animalia bruta.

Ad secundum dicendum, quod id quod dicitur in laudem hominis, non semper est congruum laudi divinae, immo esset blasphemia; ut si dicerem Deum poenitere et hujusmodi. Aliquid enim, ut dicit Dionysius (cap. 4 de divin. Nomin.), est in inferiori natura laudabile quod in superiori natura vituperatur.

Ad tertium dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum sub conditione voluntatis. Haec enim conditionalis est vera: Deus potest prava agere si vult: nil enim prohibet conditionalem esse veram, licet antecedens et consequens sint impossibilia; ut patet in hac: Si homo volat, habet alas.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquem actum qui in se esset peccatum mortale, aliqua circumstantia addita fieri virtuosum: occidere enim hominem absolute peccatum mortale est; sed ministro judicis occidere hominem propter justitiam ex praecepto judicis, non est peccatum, sed actus justitiae. Sicut autem princeps civitatis habet disponere de hominibus quantum ad vitam et mortem, et alia quaecumque pertinent ad finem sui regiminis, qui est justitia, ita Deus habet omnia in sui dispositione dirigere ad finem sui regiminis quod est ejus bonitas. Et ideo licet occidere filium innocentem, de se possit esse peccatum mortale, tamen si hoc fiat ex praecepto Dei propter finem quem Deus praevidit et ordinavit, licet etiam sit homini ignotus, non est peccatum, sed meritum. Et similiter etiam dicendum est de fornicatione Oseae, cum constet Deum esse ordinatorem totius humanae generationis: quamvis quidam dicant, quod hoc non acciderit secundum veritatem rei, sed secundum visionem prophetiae. De praecepto autem Semei est dicendum aliter. Dicitur enim Deus dupliciter praecipere. Uno modo loquendo spiritualiter vel corporaliter per substantiam creatam; et sic praecepit Abrahae et Prophetis. Alio modo inclinando, sicut dicitur praecepisse vermi ut comederet hederam, Jonae 4. Et per hunc modum praecepit Semei ut malediceret David, inquantum cor ejus inclinavit; et hoc per modum qui infra, in solutione ad 6, dicetur.

Ad quintum dicendum, quod operatio peccati, quantum ad id quod habet de entitate et actualitate, refertur in Deum sicut in causam; quantum vero ad id quod habet de deformitate peccati, refertur in liberum arbitrium, non in Deum; sicut quidquid motus est in claudicatione, est a virtute gressiva; deformitas autem ejus est a curvitate cruris.

Ad sextum dicendum, quod Deus non dicitur inclinare voluntates hominum in malum, immittendo malitiam, vel ad malitiam commovendo; sed permittendo et ordinando, ut videlicet qui crudelitatem exercere consentiunt, in illos exerceant quos dignos Deus judicat.

Ad septimum dicendum, quod non est necessarium, quidquid in homine invenitur, quamvis sit ad imaginem Dei, in Deo inveniri; et tamen in proposito voluntas Dei est ad utrumlibet, quia non est ad unum objectum determinata. Potest enim hoc facere vel non facere, aut facere hoc vel illud: non tamen sequitur quod aliquid istorum possit male facere, quod est peccare.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa tenet in his quae pertinent ad potestatis perfectionem, non autem in his quae important potestatis defectum.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus possit multa bona facere quae non facit, non tamen omittit: quia non debet illa facere, quod requiritur ad rationem omissionis.

Et similiter dicendum est ad decimum; nam non est reus peccati qui peccatum non impedit, nisi quando impedire debet.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Amos intelligitur de malo poenae. Quod autem dicitur Sap. 1, 13: *Deus mortem non fecit*, intelligitur quantum ad ipsam causam mortis, quae est meritum culpae, vel quantum ad primam naturae institutionem, qua fecit hominem suo modo immortalem.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus sit omnipotens.

Septimo quaeritur, quare Deus dicatur omnipotens. Et videtur quod dicatur omnipotens, quia simpliciter omnia possit. Sicut enim Deus dicitur omnipotens, ita dicitur omnisciens. Sed dicitur omnisciens, quia simpliciter omnia scit. Ergo et omnipotens dicitur, quia simpliciter omnia potest.

2. Praeterea, si non ideo dicatur omnipotens quia simpliciter omnia possit, tunc haec distributio importata, non est absoluta, sed accommodata. Talis autem distributio non est universalis, sed determinatur ad aliquid. Ergo divina potentia esset ad aliquid determinata, et non esset infinita.

Sed contra, Deus non potest facere, sicut dictum est, art. 3 et 5, ut affirmatio et negatio sint simul vera; nec potest peccare nec mori. Haec autem includuntur in hac distributione, si absolute sumatur. Ergo non debet absolute sumi; et ita Deus non potest dici omnipotens quia omnia possit absolute.

3. Item videtur quod dicatur omnipotens quia potest omnia quae vult. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 96, in fin.): *Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quia quidquid vult, potest.*

Sed contra, beati possunt quidquid volunt: aliter voluntas eorum non esset perfecta. Non tamen dicuntur omnipotentes. Ergo hoc non sufficit ad rationem omnipotentiae, quod Deus possit quidquid vult.

Praeterea, voluntas sapientis non est de impossibili: unde nullus sapiens vult nisi quod potest; nec tamen quilibet sapiens est omnipotens. Ergo idem quod prius.

4. Item, videtur quod dicatur omnipotens quia possit omnia possibilia. Dicitur enim omnisciens, quia scit omnia scibilia. Ergo pari ratione dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia.

Sed contra, si dicitur omnipotens quia potest omnia possibilia; aut hoc est quia potest omnia possibilia sibi, aut quia potest omnia possibilia naturae. Si quia potest omnia possibilia naturae, tunc ejus omnipotentia naturae potentiam non excedit; quod est absurdum. Si vero quia potest omnia possibilia sibi, tunc pari ratione quilibet dicetur omnipotens, quia quilibet potest omnia possibilia sibi. Et praeterea est ibi quaedam expositio per circumlocutionem, quae non est conveniens.

5. Item quaeritur quare Deus dicitur omnipotens et omnisciens, et non omnivolens.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes rationem omnipotentiae assignare, quaedam acceperunt quae ad rationem omnipotentiae non pertinent, sed magis sunt causa omnipotentiae, vel pertinentia ad perfectionem omnipotentiae, vel pertinentia ad rationem potentiae, vel ad modum habendi potentiam. Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non est ejus definitio. Quidam vero ideo dixerunt Deum omnipotentem, quia non potest aliquid pati nec potest deficere, nec aliquid potest in ipsum, et alia hujusmodi, quae ad perfectionem potentiae pertinent. Quidam etiam dixerunt, quod ideo dicitur omnipotens, quia potest quidquid vult; et hoc habet a se et per se; quod pertinet ad modum habendi potentiam. Hae autem rationes omnes ideo sunt insufficientes, quia praetermittunt rationes operationum ad objecta, quas implicat omnipotentia. Et ideo dicendum est, quod accipienda est aliqua trium viarum quae tactae sunt in objiciendo, et dicunt comparationem ad objecta. — Dicendum ergo est, quod, sicut supra dictum est, potentia Dei, quantum est de se, ad omnia illa objecta se extendit quae contradictionem non implicant. Nec etiam instantia de illis est quae defectum important, vel corporalem motum; quia posse ea, Deo est non posse. Ea vero quae contradictionem implicant Deus non potest; quae quidem sunt impossibilia secundum se. Relinquitur ergo quod Dei potentia ad ea se extendat quae sunt possibilia secundum se. Haec autem sunt quae contradictionem non implicant. Constat ergo quod Deus ideo dicitur omnipotens, quia potest omnia quae sunt possibilia secundum se.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur omnisciens quia scit omnia scibilia; falsa autem quae non sunt scibilia, nescit. Impossibilia autem secundum se comparantur ad potentiam sicut falsa ad scientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si distributio terminaretur infra genus possibilium hoc modo quod non se extenderet ad omnia possibilia.

Ad illud quod quaeritur de alia ratione omnipotentiae, dicendum, quod posse quidquid vult facere non est sufficiens ratio omnipotentiae, sed est sufficiens signum omnipotentiae; et sic intelligendum est verbum Augustini.

Ad illud quod arguitur de tertia ratione, dicendum, quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; et ideo objectio non recte procedit de possibilibus Deo vel naturae.

Ad illud quod ultimo quaeritur, dicendum, quod in his quae aguntur per voluntatem, ut dicitur 9 Metaph. (com. 3, 4 et 10) potentia et scientia determinantur ad opus per voluntatem; et ideo scientia et potentia in Deo quasi non determinata universaliter pronuntiantur, ut cum dicitur omnisciens vel omnipotens, sed voluntas qua determinat, non potest esse omnium, sed eorum tantum ad quae potentiam et scientiam determinat; et ideo Deus non potest dici omnivolens.

QUAESTIO II.

DE POTENTIA GENERATIVA IN DIVINIS.

(*Et habet sex articulos.*)

Primo enim quaeritur, utrum in divinis sit generativa potentia; 2.° utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter; 3.° utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis; 4.° utrum in di-

vinis possint esse plures filii; 5.° utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur; 6.° utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in divinis sit potentia generativa. — (1 *p., quaest.* 41, *art.* 4; *et* 1 *dist.* 7, *quaest.* 1, *art.* 1.)

Quaestio est de potentia generativa in divinis: et circa hoc primo quaeritur, utrum in divinis sit generativa potentia. Et videtur quod non. Omnis enim potentia vel est activa vel passiva. Sed in divinis non potest esse potentia passiva aliqua; nec ibi generativa potentia potest esse activa: quia sic Filius esset actus vel factus, quod est contra fidem: Ergo in divinis non est potentia generativa.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in lib. de somno et vigil., cap. 1, ante med.), cujus est potentia, ejus est actio. Sed generatio non est in divinis. Ergo nec generativa potentia. Probatio mediae. Ubicumque est generatio, ibi est communicatio naturae, et receptio ejusdem. Sed cum recipere sit materiae, vel passivae potentiae, quae in divinis non est, receptio Deo competere non potest. Ergo in divinis non potest esse generatio.

3. Praeterea, generans oportet esse distinctum a genito. Non autem secundum illud quod generans communicat genito, quia in hoc potius conveniunt. Ergo debet esse in genito aliquid aliud ab eo quod est sibi per generationem communicatum; et ita oportet omne genitum esse compositum, ut videtur. In divinis autem non est aliqua compositio. Ergo non potest esse genitus Deus; et sic non est ibi generatio; et ita ut prius.

4. Praeterea, nihil imperfectionis est Deo attribuendum. Sed omnis potentia respectu sui actus, imperfecta est, tam activa quam passiva. Ergo potentia generativa in Deo ponenda non est.

5. Sed dicit respondens, quod hoc est verum de potentia non conjuncta actui. — Sed contra, omne quod perficitur per alterum est minus perfectum eo per quod perficitur. Sed potentia conjuncta actui perficitur per actum. Ergo actus est ea perfectior; et sic etiam potentia actui conjuncta, respectu actus, imperfecta est.

6. Praeterea, natura divina est efficacior in agendo quam natura creata. Sed in creaturis invenitur natura aliqua quae non operatur per aliquam potentiam mediam sed per seipsam, sicut sol illuminat aerem et anima vivificat corpus. Ergo multo fortius divina natura non per aliquam potentiam, sed per seipsam est principium generationis; et ita in divinis non est ponenda potentia generativa.

7. Praeterea, generativa potentia aut attestatur dignitati aut indignitati. Non autem attestatur dignitati, quia sic in superioribus creaturis esset magis quam in infimis, scilicet in Angelis et caelestibus corporibus magis vel potius quam in animalibus et in plantis. Ergo attestatur indignitati, et sic non est in Deo ponenda.

8. Praeterea, in rebus inferioribus duplex invenitur generativa potentia: scilicet completa ut in his quorum generatio est per sexuum commixtionem; et incompleta quae est sine sexuum commixtione ut in plantis. Cum ergo completa Deo non attribuatur, quia non potest poni in divinis sexuum commixtio, videtur quod nullo modo sit ibi potentia generativa.

9. Praeterea, sub potentia non cadit nisi possibile, cum potentia respectu possibilis dicatur. Sed generationem esse in divinis, non est possibile vel contingens, cum sit aeternum. Ergo respectu ejus, potentia in divinis dici non potest; et sic non est ibi generativa potentia.

10. Praeterea, potentia Dei cum sit infinita, non finitur neque ad actum neque ad objectum. Sed si sit in Deo potentia generativa, ejus actus erit generatio, effectus vero filius. Ergo potentia Patris non se habebit tantum ad unum filium generandum, sed ad plures; quod est absurdum.

11. Praeterea, secundum Avicennam, quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratae attribuitur oppositum ejus, sicut aer qui non habet lumen nisi ab alio, secundum se consideratus est tenebrosus; et per hunc modum omnes creaturae, quae habent ab alio esse, veritatem et necessitatem, secundum se consideratae, sunt non entes, falsae et impossibiles. Sed nihil tale potest esse in divinis. Ergo non potest ibi esse aliquis qui tantum habeat esse ab altero; et ita non potest ibi esse aliquis genitus; et per consequens nec generatio nec generativa potentia.

12. Praeterea, in divinis Filius non habet aliquid nisi quod a Patre accipit; aliter sequeretur quod esset ibi compositio. Sed a Patre accepit essentiam. Ergo in Filio non est nisi essentia. Si ergo est ibi generatio, vel Filius est genitus, oportebit essentiam esse genitam; quod est falsum, quia sic essentia distingueretur in divinis.

13. Praeterea, si Pater generat iu divinis, oportet quod ei conveniat secundum suam naturam. Sed eadem est natura in Patre et Filio et Spiritu sancto. Ergo eadem ratione et Filius et Spiritus sanctus generabunt; quod est contra fidei documenta.

14. Praeterea, natura quae perpetuo et perfecte in uno supposito invenitur, non communicatur alteri supposito. Sed natura divina perfecte invenitur in Patre, et perpetuo, cum sit incorruptibilis. Ergo alteri supposito non communicatur; et ita non est ibi generatio.

15. Praeterea, generatio est species mutationis. Sed in divinis non est aliqua mutatio. Ergo nec generatio: ergo nec generativa potentia.

Contra, secundum Philosophum (in 4 Metaph., text. 19) perfectum unumquodque est quando potest alterum tale facere quale ipsum est. Sed Deus Pater est perfectus. Ergo potest alterum talem facere qualis ipse est; et sic potest Filium generare.

Praeterea, Augustinus dicit (lib. 3 cont. Max. cap. 7) quod si Pater generare non potuit, impotens fuit. Sed in Deo nullo modo est impotentia. Ergo potuit generare: et sic est ibi potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod natura cujuslibet actus est, quod seipsum cummunicet quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile. Natura autem divina maxime et purissime actus est. Unde et ipsa seipsam communicat quantum possibile est. Communicat autem seipsam per solam sui similitudinem crea-

turis, quod omnibus patet; nam quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam. Sed fides catholica etiam alium modum communicationis ipsius ponit, prout ipsamet communicatur communicatione quasi naturali: ut sicut ille cui communicatur humanitas, est homo, ita ille cui communicatur deitas, non solum sit Deo similis, sed vere sit Deus. Oportet autem circa hoc advertere, quod natura divina a formis materialibus in duobus differt. Primo quidem per hoc quod formae materiales non sunt subsistentes, unde humanitas in homine non est idem quod homo qui subsistit: deitas autem est idem quod Deus; unde ipsa natura divina est subsistens. Aliud est quod nulla forma vel natura creata est suum esse; sed ipsum esse Dei est ejus natura et quidditas; et inde est quod proprium nomen ipsius est: *Qui est*, ut patet Exod 3, quia sic denominatur quasi a propria sua forma. Forma ergo in istis inferioribus, quia per se non subsistit, oportet quod in eo cui communicatur, sit aliquid aliud per quod (1) forma vel natura subsistentiam recipiat: et haec est materia, quae subsistit formis materialibus et naturis. Quia vero natura materialis vel forma, non est suum esse, recipit esse per hoc quod in alio suscipitur; unde secundum quod in diversis est, de necessitate habet diversum esse: unde humanitas non est una in Socrate et Platone secundum esse, quamvis sit una secundum propriam rationem. In communicatione vero qua divina natura communicatur, quia ipsa est per se subsistens, non requiritur aliquid materiale per quod subsistentiam recipiat; unde non recipitur in aliquo quasi in materia, ut sic genitus, ex materia et forma inveniatur compositus. Et quia iterum ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita in quibus est: unde per unum et idem esse est in communicante et in eo qui communicatur; et sic manet eadem secundum numerum in utroque. Hujus autem communicationis exemplum in operatione intellectus congruentissime invenitur. Nam ipsa divina natura spiritualis est, unde per exempla spiritualia melius manifestatur. Cum enim alicujus rei extra animam per se subsistentis noster intellectus concipit quidditatem, fit quaedam communicatio rei quae per se existit, prout a re exteriori intellectus noster ejus formam aliquo modo recipit; quae quidem forma intelligibilis, in intellectu nostro existens, aliquo modo a re exteriori progreditur. Sed quia res exterior diversa a natura intelligentis est; aliud est esse formae intellectu comprehensae, et rei per se subsistentis. Cum vero intellectus noster sui ipsius quidditatem concipit, utrumque servatur: quia videlicet et ipsa forma intellecta ab intelligente in intellectum aliquo modo progreditur cum intellectus eam format; et unitas quaedam servatur inter formam conceptam quae progreditur et rem unde progreditur, quia utrumque habet intelligibile esse, nam unum est intellectus, et aliud est intelligibilis forma, quae dicitur verbum intellectus. Quia tamen intellectus noster non est secundum suam essentiam in actu perfecto intellectualitatis, nec idem est intellectus hominis quod humana natura; sequitur quod verbum praedictum etsi sit in intellectu, et ei quodammodo conforme, non tamen sit idem quod ipsa essentia intellectus, sed ejus expressa similitudo. Nec iterum in conceptione hujusmodi formae intelligibilis, natura humana communicatur, ut generatio proprie dici possit, quae communicationem naturae importat. Sicut autem in nostro intellectu seipsum intelligente invenitur quoddam verbum progrediens, ejus a quo progreditur similitudinem gerens, ita et in divinis invenitur verbum similitudinem ejus a quo progreditur habens. Cujus processio in duobus verbi nostri processionem superat. Primo in hoc quod verbum nostrum est diversum ab essentia intellectus, ut dictum est; intellectus vero divinus qui in perfecto actu intellectualitatis est secundum suam essentiam, non potest aliquam formam intelligibilem recipere quae non sit sua essentia; unde verbum ejus unius essentiae cum ipso est, et iterum ipsa divina natura ejus intellectualitas est; et sic communicatio quae fit per modum intelligibilem, est etiam per modum naturae, ut generatio dici possit; in quo secundo processionem verbi nostri Dei verbum excedit. Et hunc modum generationis Augustinus assignat (in lib. de Trinit.). Quia vero de divinis loquimur secundum modum nostrum, quem intellectus noster capit ex rebus inferioribus, ex quibus scientiam sumit; ideo sicut in rebus inferioribus cuicumque attribuitur actio, attribuitur aliquod actionis principium, quod potentia nominatur; ita (1) et in divinis, quamvis in Deo non sit differentia potentiae et actionis, sicut in rebus creatis. Et propter hoc, generatione in Deo posita, quae per modum actionis significatur, oportet ibi concedere potentiam generandi, vel potentiam generativam.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia quae in Deo ponitur nec proprie activa nec passiva est, cum in ipso non sit nec praedicamentum actionis nec passionis, sed sua actio est sua substantia; sed ibi est potentia per modum potentiae activae significata. Nec tamen oportet quod Filius sit actus vel factus, sicut nec oportet quod proprie sit ibi actio vel passio.

Ad secundum dicendum, quod cum recipere terminetur ad habere, sicut ad finem; dupliciter dicitur aliquid esse recipiens, sicut dupliciter est, habens. Habet enim uno modo materia formam suam, et subjectum accidens, vel qualitercumque habitum est extra essentiam habentis; habet autem alio modo suppositum naturam, ut hic homo humanitatem; quae quidem non est extra essentiam habentis, immo est ejus essentia. Socrates enim est vere id quod homo est. Genitus ergo in humanis etiam non recipit formam generantis sicut materia formam, vel sicut subjectum accidens, sed sicut suppositum vel hypostasis habet naturam speciei; et similiter est in divinis. Unde non oportet quod sit in Deo genito aliqua materia vel subjectum naturae divinae: sed quod ipse Filius subsistens sit qui naturam divinam habeat.

Ad tertium dicendum, quod Deus genitus non distinguitur a Deo generante per aliquam essentiam additam, cum, sicut dictum est, in corp. art., non requiratur aliqua materia in qua recipiatur natura divina. Distinguitur autem per ipsam relationem, quae est ab alio habere naturam, ita quod in Filio ipsa relatio filiationis tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis (propter quod dicitur proprietas personalis), ipsa autem natura divina tenet locum naturae speciei.

(1) *Al.* propter quod.

(1) *Al.* deest ita.

Quia tamen ipsa relatio secundum rem a natura divina non differt, non fit ibi aliqua compositio, sicut apud nos ex principio speciei et ex individuantibus quaedam compositio relinquitur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit quando potentia illa ab actu differt, sive sit conjuncta actui, sive non; hoc autem non habet locum in divinis.

Et sic patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod omne illud quod est principium actionis, ut quo agitur, habet potentiae rationem; sive sit essentia, sive aliquod accidens medium, puta qualitas quaedam inter essentiam et actionem. In creaturis tamen corporalibus vel vix vel nunquam invenitur aliqua actio alicujus naturae substantialis nisi mediante aliquo accidente: sol enim mediante luce quae in ipso est, illuminat. Quia vero anima vivificat corpus, est per essentiam animae. Sed vivificare, licet per modum actionis dicatur, non tamen est in genere actionis, cum sit actus primus magis quam secundus.

Ad septimum dicendum, quod in creaturis non potest esse generatio sine divisione essentiae vel naturae secundum esse, cum natura non sit suum esse; et ideo in creaturis est generatio cum aliqua indignitate: et propter hoc in creaturis nobilioribus non competit generatio. Sed in Deo potest esse generatio hujusmodi sine hujusmodi vel alia imperfectione; et ideo nihil prohibet generationem ibi ponere.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de generatione materiali; unde ad propositum, locum non habet.

Ad nonum dicendum, quod illud quod est objectum potentiae activae vel passivae cujus actio vel passio est cum motu, oportet esse possibile et contingens, cum omne mobile hujusmodi sit. Talis autem non est potentia generativa in Deo, ut dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod Filius Dei non se habet ad potentiam generativam sicut effectus, cum eum genitum, non factum, confiteamur. Si tamen esset effectus, potentia generantis non finiretur ad ipsum, quamvis alius generari filius non possit, quia ipse infinitus est. Quod autem alius filius in divinis esse non potest, contingit, quia ipsa filiatio est proprietas personalis ipsius; et hoc quo, ut ita dicam, individuatur. Cuilibet autem individuo principia individuantia sunt soli sibi; alias sequeretur quod persona vel individuum esset communicabile ratione.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Avicennae intelligendum est, quando id quod recipitur ab alio, non idem numero est in recipiente et dante, sicut accidit in creaturis respectu Dei. Unde omne receptum in creatura, est quasi unitas respectu esse divini; quia creatura non potest esse recipere secundum illam perfectionem qua in Deo est. Sed Filius in divinis accipit a Patre eamdem naturam numero quam Pater habet: et ideo non procedit.

Ad duodecimum dicendum, quod Filius non habet aliquid realiter divisum ab essentia quam a Patre recipit: sed hoc ipso quod a Patre recipit, oportet in ipso esse relationem qua ad Patrem referatur, et per quam ab eo distinguatur. Ipsa tamen relatio realiter ab essentia non differt.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet eadem natura sit in Patre et Filio, est tamen secundum alium modum existendi, scilicet cum alia relatione; et ideo non oportet quod quidquid convenit Patri per naturam suam, conveniat Filio.

Ad decimumquartum dicendum, quod creaturae, per hoc quod participant naturam speciei, pertingunt ad divinam similitudinem; unde quod aliquod suppositum creatum subsistat in natura creata, est ordinatum ad alterum tamquam ad finem: et ideo ex quo sufficienter pervenitur ad finem per unum individuum, secundum perfectam et propriam participationem naturae speciei, non oportet aliud individuum in illa natura subsistere. Sed natura divina est finis: et non propter aliquem finem. Fini autem congruit ut communicetur secundum omnem possibilem modum. Unde quamvis ibi in uno supposito perfecte et proprie inveniatur; nihil prohibet quin etiam inveniatur in alio.

Ad decimumquintum dicendum, quod generatio est species mutationis ex parte illa qua natura per generationem communitatis (1) recipitur in aliqua materia, quae est mutationis subjectum. Hoc autem non accidit in divina generatione; ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter.

Secundo quaeritur, utrum potentia generativa in divinis dicatur essentialiter vel notionaliter. Et videtur quod notionaliter tantum. Potentia enim rationem principii habet, ut patet per definitiones positas 5 Metaph. (text. 17). Sed principium in divinis respectu divinae personae notionaliter dicitur. Cum ergo potentia generandi hoc modo principium importet, videtur quod notionaliter dicatur.

2. Sed dicitur, quod significat simul essentiam et notionem. Sed contra, in divinis, secundum Boetium (in lib. de Trin.), sunt haec duo praedicamenta; substantia, ad quam pertinet essentia; et ad aliquid, ad quod pertinent notionalia. Non potest autem aliquid esse in duobus praedicamentis, quia homo albus non est aliquid unum nisi per accidens, ut habetur 5 Metaph. (text. 7). Ergo potentia generandi non potest in sua ratione utrumque complecti, scilicet substantiam et notionem.

3. Praeterea, principium in divinis distinguitur ab eo cujus est principium. Sed essentia non debet distingui. Ergo non competit ei ratio principii: et ita potentia, quae rationem principii includit, non significat essentiam.

4. Praeterea, in divinis quod est proprium, est relativum et notionale; quod vero est commune, est essentiale et absolutum. Potentia autem generandi non est communis Patri et Filio, sed propria Patris. Ergo dicitur relative sive notionaliter, non essentialiter nec absolute.

5. Praeterea, propriae actionis est principium propria forma, non communis; sicut homo per intellectum intelligit: nam haec actio est sibi propria respectu animalium aliorum, sicut et forma rationalitatis sive intellectualitatis. Sed generatio est propria operatio Patris inquantum est Pater. Ergo ejus principium est paternitas, quae est propria forma Patris, et non deitas, quae est forma com-

(1) Forte *communicata.*

munis. Paternitas vero ad aliquid dicitur. Ergo potentia generandi non solum quantum ad rationem principii, sed etiam quantum ad id quod est principium, dicitur ad aliquid.

6. Praeterea, sicut potentia generandi realiter ab essentia divina non differt, ita nec etiam paternitas. Sed hoc non obstante paternitas dicitur tantum ad aliquid. Ergo nec propter hoc debet dici quod potentia generandi, cum relatione significet essentiam.

7. Praeterea, in divinis tria invenimus quae rationem principii habent, scilicet potentiam et scientiam et voluntatem, quae essentialiter dicuntur in Deo. Sed scientia et voluntas non simul significantur cum aliqua relatione vel notione in divinis. Ergo pari ratione nec potentia; et sic non potest dici quod potentia generandi significet simul essentiam ex parte potentiae, et notionem ex parte generationis; sed videtur quod significet tantum notionem per rationes inductas.

Sed contra est quod Magister dicit, 7 dist., 1 Sentent., quod potentia generandi in Patre est ipsa divina essentia.

Praeterea, Hilarius dicit (lib. de Synod., a med.), quod Pater generat virtute naturae divinae. Ergo ipsa natura est generationis principium; et sic rationem potentiae habet.

Praeterea, Damascenus dicit (lib 2 de Fide orth., cap. 27), quod generatio est opus naturae existens; et sic idem quod prius.

Praeterea, in divinis est tantum una potentia. Sed potentia creandi dicitur essentialis. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod potentia generandi in divinis dicitur tantum ad aliquid: et movebantur hac ratione: quia potentia secundum suam rationem est principium quiddam; principium autem relative dicitur et est notionale, si referatur ad divinam potentiam et non ad creaturas. Sed in hac ratione videntur fuisse decepti propter duo: primo, quia licet potentiae conveniat ratio principii, quod in genere relationis est, tamen id quod est principium actionis vel passionis, non est relatio, sed aliqua forma absoluta, et id est essentia potentiae; et inde est quod Philosophus ponit potentiam non in genere relationis, sed qualitatis, sicut et scientiam; quamvis utrique aliqua relatio accidat: secundo, quia ea quae in divinis important principium respectu operationis, non dicuntur notionaliter, sed solum ea quae dicunt principium respectu ejus quod est operationis terminus: principium enim quod notionaliter dicitur in divinis, est respectu personae subsistentis; operatio autem non significatur ut subsistens: unde ea quae respectu operationis rationem principii habent, non oportet in divinis notionaliter dici; alias voluntas et scientia et intellectus et omnia hujusmodi notionaliter dicerentur. Potentia autem, licet sit principium quandoque et actionis et ejus quod est per actionem productum; tamen unum accidit ei, alterum vero competit ei per se: non enim potentia activa semper, per suam actionem, aliquam rem producit quae sit terminus actionis, cum sint multae operationes quae non habent aliquid operatum, ut Philosophus dicit (1 Ethic., cap. 1, et 9 Metaph., lect. 15); semper enim potentia est actionis vel operationis principium. Unde non oportet quod propter relationem principii, quam nomen potentiae importat, relative dicatur in divinis. Ipsa etiam positio veritati consona non videtur. Nam si id quod est potentia, est ipsa res quae est principium actionis, oportet naturam divinam esse id quod est principium in divinis: cum enim omne agens, inquantum hujusmodi, agat simile sibi, illud est principium generationis in generante secundum quod genitus generanti similatur: homo enim virtute humanae naturae generat filium, qui sibi in natura humana similis invenitur: Deo autem Patri conformis est Deus genitus in natura divina: unde natura divina est generationis principium, ut cujus virtute generat Pater, sicut Hilarius dicit, loc. cit.

Et propter hoc alii dixerunt, quod potentia generandi significat essentiam tantum. Sed illud etiam conveniens non videtur. Actio enim quae fit virtute naturae communis per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis; sicut actio quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae: unde et homo perfectius habet actum virtutis imaginativae quam alia animalia, secundum quod competit ejus rationalitati. Similiter etiam actio hominis invenitur in hoc et in illo homine secundum quod competit principiis individualibus hujus vel illius, ex quibus contingit quod unus homo clarius alio intelligit. Et ideo oportet quod si natura communis sit principium alicujus operationis quae solum Patri convenit, oportet quod sit principium, secundum quod competit proprietati personali Patris. Et propter hoc in ratione potentiae includitur quodammodo paternitas, etiam quantum ad id quod est generationis principium.

Et propter hoc cum aliis dicendum est, quod potentia generandi simul essentiam et notionem significat.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia importat rationem principii respectu operationis, quae notionaliter non dicitur in divinis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in rebus creatis unum praedicamentum accidit alteri, propter quod non potest ex duobus fieri unum, nisi unum per accidens; sed in divinis relatio est realiter ipsa essentia: et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis principium generationis est duplex, scilicet generans et quo generatur: sed generans quidem per generationem distinguitur a genito, cum nulla res generet seipsam; sed id quo generans generat, non distinguitur, sed est commune utrique, ut dictum est, in corp. art. Unde non oportet naturam divinam distingui, sicut potentia generandi, cum potentia sit principium ut quo.

Ad quartum dicendum, quod ratione relationis implicitae, potentia generandi non est communis, sed propria.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet generatione principium generationis principaliter non est aliqua forma individualis, sed forma quae pertinet ad naturam speciei. Item non oportet quod genitum similetur generanti quantum ad conditiones individuales, sed quantum ad naturam speciei. Paternitas autem non est in Patre per modum formae speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed est in eo, ut ita dicam, sicut principium individuale, est enim proprietas personalis: et ideo non oportet quod sit generationis

principium principaliter, sed quodammodo cointellectum ratione supradicta: aliter sequeretur quod Pater per generationem non solum deitatem, sed paternitatem communicaret; quod est inconveniens.

Ad sextum dicendum, quod potentia generandi est idem realiter cum natura divina ita quod natura includitur in ratione ipsius; non autem sic est de paternitate, unde non est simile.

Ad septimum dicendum, quod scientia vel voluntas non est principium generationis, cum generatio sit naturae, quae inquantum est actionis principium, rationem potentiae habet. Et inde est quod potentia consignificatur cum eo quod est ad aliquid in divinis, non autem scientia vel voluntas.

Ad ea autem quae sunt in contrarium de facili patet responsio ex praedictis.

ARTICULUS III.

Utrum potentia generativa in actu generationis procedat per imperium voluntatis.

Tertio quaeritur, utrum potentia generativa in actum generationis procedat per imperium voluntatis. Et videtur quod sic. Hilarius enim dicit (lib. de Syn. in med.), quod non naturali ductus necessitate Pater genuit Filium. Sed si non genuit voluntate, genuit naturali necessitate; quia agens vel est voluntarium vel naturale. Ergo Pater genuit Filium voluntate; et sic potentia generativa per imperium voluntatis exit in actum generandi.

2. Sed dicebat, quod Pater non genuit Filium neque voluntate praecedente, neque voluntate consequente, sed concomitante. — Sed contra, videtur quod haec ratio sit insufficiens. Cum enim quidquid est in Deo sit aeternum, nihil quod est in Deo, potest tempore praecedere aliquid in Deo existens: et tamen invenitur quod aliquid habet ad aliud rationem principii, sicut voluntas Dei ad electionem qua eligit justos ex hoc solo quod ab intellectu procedit. Ergo quamvis voluntas generationem Filii tempore non praecedat, nihilominus, ut videtur, potest poni principium generationis Filii ex hoc quod procedit ab intellectu.

3. Praeterea, Filius procedit per actum intellectus cum procedat ut verbum: verbum enim intellectuale non est nisi cum intelligimus aliquid cogitantes, ut Augustinus dicit (9 de Trin., lib. 4, cap. 7). Sed voluntas est principium intellectualis operationis; imperat enim actum intellectus, sicut et aliarum potentiarum, ut Anselmus dicit (in lib. de Similitud., cap. 2); intelligo enim quia volo, sicut et ambulo quia volo. Ergo voluntas est principium processionis.

4. Sed dices, quod in humanis verum est quod voluntas imperat actum intellectus, non autem in divinis. — Sed contra, praedestinatio quodammodo est actus intellectus: dicimus enim, quod Deus praedestinavit Petrum quia, voluit, secundum illud Rom. 9, 18: *Cujus vult miseretur et quem vult indurat.* Ergo non solum in humanis sed etiam in divinis voluntas imperat actum intellectus.

5. Praeterea, secundum Philosophum (8 Phys., text. 34), quod movetur ex seipso potest moveri et non moveri; et eadem ratione quod agit ex seipso agere potest et non agere. Sed natura non potest agere et non agere, cum sit determinata ad unum. Ergo non agit ex seipsa, sed quasi mota ab alio. Hoc autem in divinis esse non potest. Nulla ergo actio in divinis est a natura; et sic nec generatio. Et ita generatio est a voluntate, cum omnia agentia reducantur in naturam vel voluntatem, ut patet 2 Physic. (com. 45 et 49).

6. Praeterea, si actio naturae praecedat actionem voluntatis, sequitur inconveniens, quod scilicet ratio voluntatis tollatur. Nam cum natura sit determinata ad unum, si voluntatem movet, eam ad unum tantum movebit; quod est contra rationem voluntatis, quae secundum quod hujusmodi, libera est. Si vero voluntas naturam moveat, neque tolletur ratio naturae neque voluntatis, quia quod se habet ad plura, nihil prohibet quod ad unum moveat. Ergo rationabiliter actio voluntatis praecedit actionem naturae, magis quam e converso. Sed generatio Filii est pura actio sive operatio. Ergo est a voluntate.

7. Praeterea, in Psalm. 148, 5, dicitur: *Dixit, et facta sunt* quod Augustinus exponit (lib. 2 de Genesi ad lit., cap. 6 et 7): *Idest, Verbum genuit, in quo erat ut fierent.* Sic ergo processio Verbi a Patre, est ratio creaturae producendae. Si ergo Filius non procedit a Patre per imperium voluntatis sed naturae, videtur sequi quod omnes creaturae a Deo naturaliter et non solum voluntarie procedant, quod est erroneum.

8. Praeterea, Hilarius dicit in libro de Synodis (circa med.): *Si quis nolente Patre natum dicat Filium, anathema sit.* Non ergo Pater genuit Filium involuntarie; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Joan. 3, 35, dicitur: *Pater diligit Filium, et omnia dedit in manu sua,* quod secundum unam Glossam exponitur de datione generationis aeternae. Dilectio ergo Patris ad Filium est signum potius quam ratio generationis aeternae. Sed dilectio est a voluntate. Ergo voluntas est principium generationis Filii.

10. Praeterea, Dionysius (in libro de divin. Nom., cap. 4) dicit, quod divinus amor non permittit ipsum sine germine esse. Ex quo etiam videtur idem, scilicet quod amor sit ratio generationis.

11. Praeterea, positio ad quam non sequitur aliquod inconveniens sive error, potest poni in divinis. Sed si ponatur quod Pater genuerit Filium voluntate, non sequitur aliquod inconveniens: neque enim sequitur quod Filius non sit aeternus, ut videtur; neque quod non sit consubstantialis aut aequalis Patri: quia Spiritus sanctus, qui procedit per modum voluntatis, coaeternus est, coaequalis et consubstantialis Patri et Filio. Ergo videtur quod non sit erroneum dicere, quod Pater genuit Filium voluntate.

12. Praeterea, voluntas quaelibet non potest non velle suum ultimum finem. Sed finis divinae voluntatis est communicatio suae bonitatis, quae maxime fit per generationem. Ergo voluntas Patris non potest non velle generationem Filii: voluntate; ergo genuit Filium.

13. Praeterea, humana generatio a divina extrahitur, secundum illud Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur.* Sed humana generatio subjacet imperio voluntatis: aliter in actu generationis peccatum non esset. Ergo etiam divina; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, omnis actio naturae immutabilis est necessaria. Sed natura divina omnino est im-

mutabilis. Si ergo generatio sit operatio naturae et non voluntatis, sequitur quod sit necessaria, et ita quod Pater genuit Filium necessitate: quod est contra Augustinum (ad Orosium, cap. 7).

15. Praeterea, Augustinus dicit (15 de Trinit., cap. 20), quod Filius est consilium de consilio et voluntas de voluntate. Sed haec praepositio *de* denotat principium. Ergo voluntas est principium generationis Filii, et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit in libro ad Orosium: *Pater neque voluntate neque necessitate genuit Filium.*

Praeterea, summa diffusio voluntatis est per modum amoris. Filius autem non procedit per modum amoris, sed potius Spiritus sanctus. Ergo voluntas non est principium generationis Filii.

Praeterea, Filius procedit a Patre ut splendor a luce, secundum illud Hebr. 1. 3: *Qui cum sit splendor gloriae et figura substantiae ejus.* Sed splendor non procedit a luce voluntate mediante. Ergo nec Filius a Patre.

Respondeo dicendum, quod generatio Filii potest se habere ad voluntatem ut voluntatis objectum: Pater enim et Filium voluit et Filii generationem ab aeterno: nullo autem modo voluntas esse potest divinae generationis principium: quod sic patet. Voluntas, inquantum voluntas, cum sit libera, ad utrumlibet se habet. Potest enim voluntas agere vel non agere, sic vel sic facere, velle et non velle. Et si respectu alicujus hoc voluntati non conveniat, hoc accidet voluntati non inquantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali quam habet ad aliquid, sicut ad finem ultimum, quem non potest non velle; sicut voluntas humana non potest non velle beatitudinem, nec potest velle miseriam. Ex quo patet quod omne illud cujus voluntas est principium, quantum in se est, possibile est esse vel non esse, et esse tale vel tale, et tunc vel nunc. Omne autem illud quod sic se habet, est creatum: quia in eo quod increatum est, non est potestas ad esse vel non esse. Sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat (8 Metaph., cap. 4). Si ergo ponitur Filius voluntate genitus, necessario sequetur ipsum esse creaturam. Et propter hoc Ariani qui ponebant Filium creaturam, dicebant eum esse genitum voluntate. Catholici autem dicunt Filium non natum voluntate, sed natura. Natura enim ad unum determinata est. Et secundum hoc ex hoc quod Filius est a Patre genitus natura, oportet quod ipse non possit esse non genitus, et quod non possit esse alio modo quam est, aut Patri non consubstantialis; cum quod naturaliter procedit, procedat in similitudinem ejus a quo procedit. Et hoc est quod Hilarius dicit (in lib. de Syn., post med.): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit; sed naturam Filio dedit perfecta nativitas*; et ideo talia sunt cuncta qualia Deus esse voluit; Filius autem talis est qualis est Deus. Sicut autem dictum est, voluntas licet respectu aliquorum ad utrumlibet se habeat, tamen respectu finis ultimi naturalem inclinationem habet; et similiter intellectus respectu cognitionis principiorum primorum naturalem quemdam motum habet. Principium autem divinae cognitionis est ipse Deus qui est finis suae voluntatis; unde illud quod procedit in Deo per actum intellectus cognoscentis seipsum realiter procedit; et similiter quod procedit per actum voluntatis diligentis seipsam. Et propter hoc cum Filius procedat ut verbum per actum intellectus divini, inquantum Pater cognoscit seipsum, et Spiritus sanctus per actum voluntatis inquantum Pater diligit Filium; sequitur quod tam Filius quam Spiritus sanctus naturaliter procedant; et ex hoc ulterius quod sunt consubstantiales et coaequales et coaeterni Patri et sibi invicem.

Ad primum ergo dicendum, quod Hilarius loquitur de necessitate quae importat violentiam: quod patet per hoc quod subdit: *Non naturali necessitate ductus, cum vellet generare Filium.*

Ad secundum dicendum, quod respectu nullius rei est in Deo voluntas antecedens; quia quidquid aliquando Deus vult, ab aeterno voluit. Concomitans vero est respectu omnium bonorum quae sunt tam in ipso quam in creaturis: vult enim se esse et creaturam esse. Sed praecedens vel antecedens tempore quidem non est nisi respectu creaturae, quae ab aeterno non fuit; praecedens vero intellectus est respectu actuum aeternorum qui significantur ad creaturas terminari; sicut dispositio, praedestinatio et hujusmodi. Generatio vero Filii neque est creatura, neque ad creaturam significatur terminari. Unde respectu ejus non est voluntas praecedens nec tempore neque intellectu, sed solum voluntas concomitans.

Ad tertium dicendum, quod sicut actus intellectus videtur sequi actum voluntatis, inquantum a voluntate imperatur; ita e converso actus voluntatis videtur sequi actum intellectus, inquantum per intellectum praesentatur voluntati suum objectum, quod est bonum intellectum. Unde esset procedere in infinitum, nisi esset ponere statum vel in actu intellectus vel in actu voluntatis. Non autem potest status poni in actu voluntatis, cum objectum praesupponatur ad actum; unde oportet ponere statum in actu intellectus, qui naturaliter intellectum consequitur; ita quod a voluntate non imperatur. Et per hunc modum procedit Filius Dei ut verbum, secundum actum intellectus divini, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod actus intellectus divini naturalis est secundum quod ad ipsum Deum terminatur, qui est principium suae cognitionis; secundum vero quod significatur ad creaturas terminari, ad quas sic se habet quodammodo ut intellectus noster ad conclusiones, non naturaliter ab intellectu progreditur, sed voluntarie; et ideo in divinis aliqui actus intellectus significantur ut imperati a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod quoad ea ad quae natura potest se extendere secundum propria principia essentialia, non indiget ut ab alio determinetur, sed ad ea tantum ad quae propria principia non sufficiunt. Unde Philosophi non sunt ducti ut ponerent opus naturae, opus intelligentiae, ex operibus quae competunt calido et frigido secundum seipsa; quia in has, etiam ponentes res naturales ex necessitate materiae accidere, omnia naturae opera reducebant. Ducti sunt autem ex illis operationibus ad quas non possunt sufficere virtus calidi et frigidi et hujusmodi qualitatum; sicut ex membris ordinatis in corpore animalis tali modo quod natura salvatur. Quia ergo naturae divinae secundum se opus est generatio; non oportet quod ad hanc actionem ab aliqua voluntate determinetur. — Vel dicendum, quod natura determinatur ab aliquo, ut in finem. Illi autem naturae quae est

finis, et non ad finem, non competit ab aliquo determinari.

Ad sextum dicendum, quod in diversis considerando, actio voluntatis actionem naturae praecedit. Unde totius naturae inferioris actio ex voluntate gubernantis procedit. Sed in eodem oportet quod actio naturae praecedat actionem voluntatis. Natura enim secundum intellectum praecedit voluntatem, cum natura intelligatur esse principium quo res subsistit, voluntas vero ultimum quo ad finem ordinatur. Nec tamen sequitur quod tollatur ratio voluntatis. Quamvis enim ad inclinationem naturae voluntas ad aliquid unum determinetur, quod est ultimus finis a natura intentus, respectu tamen aliorum indeterminata manet; sicut patet in homine, qui naturaliter vult beatitudinem et de necessitate, non autem alia. Sic ergo in Deo naturae actio actionem voluntatis praecedit natura et intellectu; nam generatio Filii est ratio omnium eorum quae per voluntatem producuntur, scilicet creaturarum.

Ad septimum dicendum, quod licet in Verbo Dei a Patre genito fuerit ut omnes creaturae fierent, non tamen oportet, si Verbum naturaliter procedit, quod creaturae etiam naturaliter procedant; sicut nec sequitur, si intellectus noster principia naturaliter cognoscit, quod naturaliter cognoscat ea quae ex principiis consequuntur: eo enim quod naturaliter habemus, voluntas utitur ad utramque partem.

Ad octavum dicendum, quod Pater voluntarie genuit; sed in hoc non designatur nisi voluntas concomitans.

Ad nonum dicendum, quod si verbum illud de generatione aeterna intelligatur, dilectio Patris ad Filium non est intelligenda ut ratio illius dationis qua Pater Filio aeternaliter omnia dat, ut signum. Similitudo enim ratio est amoris.

Ad decimum dicendum, quod Dionysius loquitur de productione creaturae, non de generatione Filii.

Ad undecimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedere dicitur per modum voluntatis, quia procedit per actum qui naturaliter est a voluntate, scilicet per hoc quod Pater amat Filium, et e converso. Ipse enim amor est Spiritus sanctus, sicut Filius est Verbum quo Pater dixit seipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod ex illa etiam ratione non sequitur nisi quod Pater generationem Filii velit; quod pertinet ad voluntatem concomitantem, quae respicit generationem sicut objectum, non sicut id cujus sit principium.

Ad decimumtertium dicendum, quod humana generatio fit per virtutem naturalem, scilicet generativam potentiam, mediante potentia motiva, quae imperio subjacet voluntatis, non autem generativa potentia. Hoc autem non accidit in divinis; et ideo non est simile.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit negare necessitatem immutabilitatis, de qua ratio procedit; sed necessitatem coactionis.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur Filius esse voluntas de voluntate, intelligitur esse de Patre, qui est voluntas. Unde haec praepositio *de* notat generationis principium, quod est generans, non id quo generatur, de quo est praesens quaestio.

ARTICULUS IV.

Utrum in divinis possint esse plures filii.

Quarto quaeritur, utrum in divinis possint esse plures filii. Et videtur quod sic. Operatio enim naturae quae convenit uni supposito, convenit etiam omnibus suppositis ejusdem naturae. Sed generatio, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 27), est opus naturae, et convenit Patri. Ergo etiam Filio et Spiritui sancto qui sunt supposita ejusdem naturae. Sed Filius non generat seipsum: nam, secundum Augustinum, nulla res potest generare seipsam. Ergo generat alium filium, et sic in divinis possunt esse plures filii.

2. Praeterea, totam virtutem suam Pater in Filium transfundit. Sed potentia generandi pertinet ad virtutem Patris. Ergo hujusmodi potentiam habet Filius a Patre; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Filius est perfecta imago Patris, ad quod requiritur perfecta assimilatio; quae non esset si Filius non quantum ad omnia Patrem imitaretur. Ergo sicut Pater Filium generat, ita et Filius; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, perfectior est assimilatio ad Deum secundum conformitatem actionis quam secundum conformitatem alicujus formae, ut patet per Dionysium (3 cap. caelest. Hierar.); sicut soli magis assimilatur quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Sed Filius perfectissime assimilatur Patri. Ergo est ei conformis non solum in potentia, sed etiam in actu generandi; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, ex hoc contingit quod Deus facta una creatura potest facere aliam, quia ejus potentia neque exhauritur neque diminuitur in creando. Sed similiter potentia Patris neque exhauritur neque diminuitur ex hoc quod generat Filium. Ergo per hoc quod generat Filium, non prohibetur quin possit alium filium generare; et sic possunt esse plures filii in divinis.

6. Sed dices, quod ideo non generat alium filium, quia sequeretur inconveniens quod Augustinus ponit, scilicet quod infinita esset divina generatio, si Pater plures filios generaret, vel Filius Patri generaret nepotem, et sic de aliis. Sed contra, in Deo nihil est in potentia quod non sit in actu: esset enim imperfectus. Si ergo est in potentia Patris quod plures filios generet, nullo inconvenienti prohibente, erunt plures filii in divinis.

7. Praeterea, de natura geniti est ut procedat in similitudinem generantis. Sed sicut Filius est similis Patri, ita et Spiritus sanctus; et ita Spiritus sanctus est filius, et sic sunt plures filii in divinis.

8. Praeterea, secundum Anselmum (in Monolog., cap. 32), nihil est aliud dicere Patrem Filium generare, quam Patrem dicere seipsum. Sed sicut Pater potest dicere seipsum, ita et Filius et Spiritus sanctus. Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus possunt filios generare; et sic idem quod supra.

9. Praeterea, ex hoc Pater dicitur Filium generare, quod similitudinem suam in intellectu suo concipit. Sed hoc idem possunt facere Filius et Spiritus sanctus. Ergo idem quod prius.

10. Praeterea, potentia est media inter essentiam et operationem. Sed una est essentia Patris et Filii, eademque potentia. Ergo et una operatio; et sic Filio convenit generare; et ita ut prius.

11. Praeterea, bonitas est diffusionis principium. Sed sicut est infinita bonitas in Patre et Filio, ita etiam in Spiritu sancto. Ergo sicut Pater infinita communicatione suam naturam communicat, Filium generando, ita Spiritus sanctus aliquam divinam personam producendo; non enim infinite communicatur divina bonitas creaturae; et sic videtur quod possint esse plures filii in divinis.

12. Praeterea, nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed filiatio est quoddam bonum in Filio. Ergo videtur oportere ad perfectam jucunditatem Filii, esse alium filium in divinis.

13. Praeterea. Filius procedit a Patre ut splendor a luce, ut patet Hebr. 1, 3: *Qui cum sit splendor gloriae, et figura substantiae ejus.* Sed splendor potest alium splendorem producere, et ille alium, et alius alium. Ergo similiter videtur esse in processione divinarum personarum, quod Filius possit alium filium generare; et sic idem ut prius.

14. Praeterea, paternitas in Patre ad ejus dignitatem pertinet. Sed eadem est dignitas Patris et Filii. Ergo paternitas convenit Filio; et sic sunt plures filii in divinis.

15. Praeterea, ejus est potentia cujus est actus. Sed potentia generandi est in Filio. Ergo Filius generat.

Sed contra, illa sunt perfectissima in creaturis quae ex tota materia sua constant, et sunt eorum in singulis speciebus singula tantum. Sed sicut creaturae materiales individuantur per materiam, ita Filii persona constituitur filiatione. Ergo cum Deus Filius sit perfectus filius, videtur quod in ipso solo in divinis filiatio inveniatur.

Praeterea, Augustinus dicit (lib. 3, contra Maxim., cap. 7, 18, et 23), quod si Pater posset generare et non generaret, invidus esset. Sed Filius non est invidus. Ergo cum non generet, generare non potest. Et sic non possunt esse plures filii in divinis.

Praeterea, quod perfecte dictum est semel, iterum dici non oportet. Sed Filius est verbum perfectum, cui nihil deest, secundum Augustinum (lib. 6 de Trin., cap. 10, et lib. 7, cap. 2). Ergo non oportet esse plura verba in divinis, et ita nec plures filios.

Respondeo dicendum, quod in divinis impossibile est esse plures filios; quod sic patet. Personae namque divinae cum in omnibus absolutis conveniant, utpote sibi invicem essentiales, distingui non possunt nisi secundum relationes, nec secundum alias nisi secundum relationes originis. Nam aliarum relationum quaedam distinctionem praesupponunt, ut aequalitas et similitudo; quaedam vero inaequalitatem designant, ut dominus et servus, et alia hujusmodi. Relationes vero originis ex sui ratione conformitatem important: quia quod oritur ex alio, ejus similitudinem retinet inquantum hujusmodi. Non est igitur aliquid in divinis quo Filius distinguatur ab aliis personis nisi sola relatio filiationis, quae est ejus personalis proprietas, et qua Filius non solum est Filius, sed est hoc suppositum vel haec persona. Impossibile autem est quod illud quo aliquod suppositum est hoc in pluribus inveniri: quia sic suppositum ipsum esset communicabile; quod est contra rationem individui, suppositi, vel personae. Unde nullo modo potest esse alius filius in divinis quam unus. Non enim potest dici, quod una filiatio constituat hunc filium et alia alium: quia cum filiationes ratione non differant, oporteret quod si materia vel quocumque supposito distinguerentur, esset in divinis materia, aut aliquid aliud distinguens quam relatio. Potest autem et alia ratio specialis assignari, quare Pater tantum unum filium gignere possit. Natura enim ad unum determinatur; unde cum Pater natura generet Filium, non potest esse nisi unus filius a Patre genitus. Nec potest dici, quod sint plures numero in eadem specie existentes, sicut apud nos accidit; cum ibi non sit materia, quae est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio quamvis in Patre sit quodammodo opus naturae divinae, est tamen ejus cum quadam concomitantia personalis proprietatis Patris, ut supra, art. 2, dictum est; unde non oportet quod conveniat Filio, in quo natura divina sine tali proprietate invenitur.

Ad secundum dicendum, quod Pater totam virtutem suam communicat Filio, quae naturam divinam sequitur absolute. Potentia vero generandi sequitur naturam divinam cum adjunctione proprietatis Patris, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod imago assimilatur ei cujus est imago quantum ad speciem, non quantum ad relationem. Non enim oportet quod si imago est ab aliquo, quod id cujus est imago, sit ab alio: quia nec similitudo proprie secundum relationem attenditur, sed secundum formam.

Ad quartum dicendum, quod sicut Filius assimilatur Patri in natura divina, non in proprietate personali; ita et assimilatur ei in actione quae concomitatur naturam, sine concomitantia proprietatis praedictae. Talis autem actio non est generatio; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia generativa Patris non exhauriatur neque minuatur per generationem Filii; tamen ejus infinitatem adaequat Filius, qui est intellectus infinitus, non autem creatura finita; unde non est simile.

Ad sextum dicendum, quod in ratione ducente ad inconveniens non oportet quod sola inconvenientis vitatio sit causa removendae positionis ex qua inconveniens sequitur, sed etiam causae manifestationis inconvenientis; unde non oportet quod propter hoc solum non sint plures filii in divinis, ne sit generatio infinita.

Ad septimum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit per modum amoris. Amor autem non significat aliquid figuratum vel specificatum specie amantis vel amati, sicut verbum significat speciem dicentis et ejus quod dicitur habens; et ideo cum Filius procedat per modum verbi, ex ipsa ratione suae processionis habet ut procedat in similem speciem generantis, et sic quod sit Filius, et ejus processio generatio dicatur. Non autem Spiritus sanctus hoc habet rationem suae processionis, sed magis ex proprietate divinae naturae: quia in Deo non potest esse aliquid quod non sit Deus; et sic ipse amor divinus Deus est inquantum quidem divinus, non inquantum amor.

Ad octavum dicendum, quod hoc verbum *dicere* potest accipi dupliciter: stricte et large: stricte accipiendo *dicere*, idem est quod verbum a se emittere; et sic est notionale, et convenit tantum Patri:

et sic accipit *dicere* Augustinus; unde ponit in principio 6 de Trinit. (lib. 7, non procul a princ.), quod solus Pater dicit se. Alio modo potest accipi communiter, prout *dicere* idem est quod intelligere; et hoc modo Anselmus accipit in Monologio (cap. 60), ubi dicit, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus dicunt se.

Ad nonum dicendum, quod sicut generare soli Patri convenit in divinis, ita et concipere; unde solus Pater suam similitudinem concipit in intellectu, quamvis Filius et Spiritus sanctus intelligant; quia in intelligendo nulla relatio exprimitur, nisi forte secundum modum intelligendi tantum; sed in generando et in concipiendo exprimitur realis origo.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa recte procedit de actione quae consequitur naturam absolute sine aliquo respectu ad proprietatem: talis autem non est generatio; unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis non potest esse nisi spiritualis processio, quae quidem est solum secundum intellectum et voluntatem; et ideo non potest a Spiritu sancto alia persona divina procedere; quia ipse procedit per modum voluntatis ut amor, Filius per modum intellectus ut verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod proprietas personalis oportet ut sit incommunicabilis, ut supra dictum est; unde in ea consortium fieri non requirit jucunditas.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa similitudo non oportet quod teneat quantum ad omnia.

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut paternitas in Patre et filiatio in Filio sunt una essentia; ita et sunt una dignitas et una bonitas.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum dicitur potentia generandi, hoc gerundium *generandi* tripliciter potest accipi. Uno modo prout est gerundium verbi activi; et sic ille habet potentiam generandi qui habet potentiam ad hoc quod generet. Alio modo prout gerundium est verbi passivi; et sic ille habet generandi potentiam qui habet potentiam ad hoc ut generetur. Tertio modo prout est gerundium verbi impersonalis: et sic dicitur ille habere potentiam generandi qui habet potentiam illam qua ab alio generatur. Primo ergo modo potentia generandi non convenit Filio, sed secundo et tertio: unde ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur.

Quinto quaeritur, utrum potentia generandi sub omnipotentia comprehendatur. Et videtur quod non. Omnipotentia enim convenit Filio, secundum illud symboli: *Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus.* Non autem convenit ei potentia generandi. Ergo sub omnipotentia non comprehenditur.

2. Praeterea, Augustinus dicit (Enchir., cap. 96), quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quae vult. Ex quo videtur quod potentia illa ad omnipotentiam pertineat quae a voluntate imperatur. Potentia autem generandi non est hujusmodi: quia Pater non genuit Filium voluntate, ut supra, art. 3, habitum est. Ergo potentia generandi ad omnipotentiam non pertinet.

3. Praeterea, omnipotentia Deo attribuitur, inquantum ejus omnipotentia ad omnia quae sunt in se possibilia se extendit. Sed generatio Filii vel ipse Filius non est de possibilibus, sed de necessariis. Ergo potentia generandi sub omnipotentia non comprehenditur.

4. Praeterea, quod convenit pluribus communiter, convenit eis secundum aliquid eis commune, sicut habere tres, aequilateri et gradato, secundum hoc quod triangulus sunt. Ergo quod convenit alicui soli, convenit ei secundum hoc quod sibi est proprium. Omnipotentia autem non est propria Patris. Cum ergo potentia generandi soli Patri conveniat in divinis, non convenit ei inquantum est omnipotens; et ita ad omnipotentiam non pertinebit.

5. Praeterea, sicut est una essentia Patris et Filii, ita et una omnipotentia. Sed ad omnipotentiam Filii non reducitur posse generare. Ergo nec ad omnipotentiam Patris; et sic nullo modo potentia generandi ad omnipotentiam pertinet.

6. Praeterea, ea quae non sunt unius rationis, sub una distributione non cadunt: non enim cum dicitur *omnis canis*, distributio sumitur pro latrabili et caelesti. Sed generatio Filii et productio aliorum quae omnipotentiae subjacent, non sunt unius rationis. Ergo cum dicitur: Deus est omnipotens, non includitur ibi potentia generandi.

7. Praeterea, illud ad quod omnipotentia se extendit, est omnipotentiae subjectum. Sed in divinis nihil est subjectum, ut Hieronymus dicit (Damascenus, lib. 4, cap. 19, a medio, et lib. 3, cap. 21). Ergo nec generatio Filii nec Filius omnipotentiae subditur; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, secundum Philosophum (5 Phys., lib. 1, com. 18 et praeced.) relatio non potest esse terminus motus per se, et per consequens nec actionis; et ita nec potentiae objectum, quae dicitur respectu actionis. Sed generatio et Filius in divinis relative dicuntur. Ergo Dei potentia ad ea se non extendit; et sic posse generare non includitur in omnipotentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit (contra Maxim., lib. 3, cap. 7, in fine, et cap. 18 et 23, a medio): *Si Pater non potest generare Filium sibi aequalem, ubi est ejus omnipotentia?* Ergo omnipotentia ad generationem se extendit.

Praeterea, omnipotentia in Deo dicitur non solum respectu actuum exteriorum, ut creare, gubernare et hujusmodi, qui ad effectus exterius terminari significantur; sed etiam respectu actuum interiorum; ut intelligere et velle. Si quis enim Deum non posse intelligere diceret, ejus omnipotentiae derogaret. Sed Filius procedit ut verbum per actum intellectus. Ergo respectu generationis Filii omnipotentia Dei intelligitur.

Praeterea, majus est generare Filium quam creare caelum et terram. Sed posse creare caelum et terram est omnipotentiae. Ergo multo magis posse Filium generare.

Praeterea, in quolibet genere est unum principium, ad quod omnia quae sunt illius generis, reducuntur. In genere autem potentiarum principium est omnipotentia. Ergo omnis potentia ad omnipotentiam reducitur; ergo et potentia generandi vel continetur sub omnipotentia, vel in genere potentiarum erunt duo principia, quod est impossibile.

Respondeo dicendum, quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad

omnipotentiam simpliciter: quod sic patet. Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse judicium de potentia et actione quod est de essentia. In essentia autem divina hoc considerandum est, quod propter ejus summam simplicitatem quidquid est in Deo, est divina essentia; unde et ipsae relationes quibus personae ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personae communis est tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia, nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici, quod paternitas est divina essentia prout est in Patre non prout est in Filio: non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Nec tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, aliquid habeat Pater quod non habet Filius: nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, inquantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod sit vero aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum id quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium aliquid Filio. Similiter ergo dicendum est de actione et potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum. Nec tamen sequitur quod aliquid possit Pater quod non possit Filius. Sed omnia quaecumque potest Pater, potest Filius, quamvis generare non possit: nam generare ad aliquid dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod posse generare, ad omnipotentiam pertinet, sed non prout est in Filio, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus non intendit ostendere totam rationem omnipotentiae in verbis illis, sed quoddam omnipotentiae signum. Nec loquitur de omnipotentia nisi secundum quod ad creaturas se extendit.

Ad tertium dicendum, quod possibile ad quod omnipotentia se extendit, non est accipiendum solum pro contingenti: quia et necessaria sunt per divinam potentiam ad esse producta: et sic nihil prohibet generationem Filii computari inter possibilia divinae potentiae.

Ad quartum dicendum, quod licet omnipotentia absolute considerata non sit propria Patris, tamen prout cointelligitur ei determinatus modus existendi sive determinata relatio, propria fit Patri; sicut hoc quod dicitur Deus Pater, Patri proprium est, quamvis Deus sit tribus commune.

Ad quintum dicendum, quod sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eumdem modum existendi est in tribus personis; ita est et de omnipotentia.

Ad sextum dicendum, quod generatio Filii et productio creaturarum non sunt unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam tantum. Dicit enim Basilius (hom. de Fide 15), quod accipere Filius habet commune cum omni creatura, et ratione hujus dicitur primogenitus omnis creaturae, Col. 1, et hac ratione potest ejus generatio productionibus creaturae communicari sub una distributione.

Ad septimum dicendum, quod generatio Filii est subjecta omnipotentiae, non hoc modo quo subjectum inferioritatem designat, sed hoc modo quo designat solummodo potentiae objectum.

Ad octavum dicendum, quod generatio Filii significat relationem per modum actionis, et Filius per modum hypostasis subsistentis; et ideo nihil prohibet quin respectu horum omnipotentia dicatur.

Aliae vero rationes non concludunt, nisi quod posse generare ad omnipotentiam Patris pertineat.

ARTICULUS VI.

Utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem.

Sexto quaeritur, utrum potentia generandi et potentia creandi sint idem. Et videtur quod non. Generatio enim est operatio vel opus naturae, sicut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 27); creatio vero est opus voluntatis, ut patet per Hilarium in libro de Synod. Sed voluntas et natura non sunt idem principium, sed ex opposito dividuntur, ut patet 2 Phys. (com. 45 et 49). Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem.

2. Praeterea, potentiae distinguuntur per actus, ut habetur 2 de Anima (com. 33). Sed generatio et creatio sunt actus multum differentes. Ergo et potentia generandi et potentia creandi non sunt una potentia.

3. Praeterea, minor unitas est eorum quae in aliquo univocantur, quam eorum quae habent idem esse. Sed potentia generandi et potentia creandi in nullo univocantur; sicut nec generatio et creatio (1) nec Filius et creatura. Ergo potentia generandi et potentia creandi non sunt idem secundum esse.

4. Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit ordo. Sed potentia creandi est prior quam potentia generandi secundum intellectum, sicut essentiale notionali. Ergo praedictae potentiae non sunt idem.

Sed contra, in Deo non differt potentia et essentia. Sed una tantum est divina essentia. Ergo et una tantum potentia. Non ergo praedictae potentiae distinguuntur.

Praeterea, Deus non facit per plura quod potest facere per unum. Sed per unam potentiam Deus potest generare et creare, praecipue cum generatio Filii sit ratio productionis creaturae; secundum illam Augustini expositionem (lib. 2 de Genesi ad lit., cap. 6 et 7): *Dixit, et facta sunt; idest, verbum genuit, in quo erat ut fierent.* Ergo una tantum potentia est generandi et creandi.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, ea quae de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem licet una relatio ab altera distinguatur realiter propter oppositionem relationum, quae reales in Deo sunt; ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem quam ipsa essentia, sed solum ratione

(1) *Al.* nec creatio.

differens: nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt, quod in divinis est duplex esse, essentiale et personale. Omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona est nisi per esse essentiae. In potentia vero, praeter id quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam vel ordo ad id quod potentiae subjacet. Si ergo potentia quae est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi vel creandi, comparetur ad potentiam quae est respectu actus notionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum id quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturae et personae. Sed tamen utrique potentiae cointelligitur (1) alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiae dicuntur. Sic ergo potentia generandi et creandi est una et eadem potentia, si consideretur id quod est potentia; differunt tamen secundum diversos respectus ad actus diversos.

Ad primum ergo dicendum, quod licet in creaturis differant natura et propositum, in divinis tamen sunt idem secundum rem. Vel potest dici, quod potentia creandi non nominat propositum sive voluntatem, sed potentiam prout a voluntate imperatur. Potentia autem generandi, secundum quod natura inclinat, agit. Hoc autem non facit diversitatem potentiae, nam nihil prohibet aliquam potentiam ad aliquem actum imperari a voluntate et ad alium inclinari a natura. Sicut intellectus noster ad credendum inclinatur a voluntate, ad intelligendum prima principia ducitur ex natura.

Ad secundum dicendum, quod quanto aliqua potentia est superior, tanto ad plura se extendit, unde minus est distinguibilis per diversitatem objectorum; sicut imaginatio una potentia est respectu omnium sensibilium, respectu quorum sensus proprii distinguuntur. Divina autem potentia est summe elevata: unde differentia actuum in ipsa potentia, quantum ad id quod est, diversitatem non inducit, sed secundum unam potentiam Deus omnia potest.

Ad tertium dicendum, quod potentia generandi et potentia creandi quantum ad ipsam (ut ita loquar) potentiae substantiam, non solum univocantur, sed sunt unum. Sed quod analogice dicantur, hoc est ex ordine actus.

Ad quartum dicendum, quod praedictae potentiae non ordinantur secundum prius et posterius, nisi prout distinguuntur. Unde ordo earum non attenditur nisi per respectum ad actus. Et ex hoc patet quod potentia generandi est prior potentia creandi, sicut generatio creatione. Quantum vero ad hoc quod ad essentiam comparantur, sunt idem, et non est in eis ordo.

QUAESTIO III.

DE CREATIONE.

(Et habet articulos novemdecim.)

Primo enim quaeritur, utrum Deus possit aliquid creare: 2.° utrum creatio sit mutatio; 3.° utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; 4.° utrum potentia creandi sit creaturae communicabilis; 5.° utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum; 6.° utrum sit unum tantum creationis principium; 7.° utrum Deus operetur in omni operatione naturae; 8.° utrum creatio operi naturae admisceatur; 9.° utrum anima creetur; 10.° utrum anima sit creata in corpore, vel extra corpus; 11.° utrum anima sensibilis et vegetabilis sint per creationem; 12.° utrum sint in semine quando discinditur; 13.° utrum aliquod ens ab alio, possit esse aeternum; 14.° utrum id quod est divisum a Deo per essentiam, possit semper fuisse; 15.° utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae; 16.° utrum ab uno primo possit procedere multitudo; 17.° utrum mundus semper fuerit; 18.° utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem; 19.° utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo.

Quaestio est de creatione, quae est primus effectus divinae potentiae; et primo quaeritur, utrum Deus possit aliquid creare ex nihilo. Et videtur quod non. Deus enim non potest facere contra communem animi conceptionem, sicut quod totum non sit majus sua parte. Sed, sicut dicit Philosophus (in 1 Phys., text. 33), communis conceptio ex sententia Philosophorum fuit, quod ex nihilo nihil fiat. Ergo Deus non potest de nihilo aliquid facere.

2. Praeterea, omne quod fit, antequam esset, possibile erat esse: si enim erat impossibile esse, non erat possibile fieri: nihil enim mutatur ad id quod est impossibile. Sed potentia qua aliquid potest esse, non potest esse nisi in aliquo subjecto; nisi forte ipsamet sit subjectum; nam accidens absque subjecto esse non potest. Ergo omne quod fit, fit ex materia vel subjecto. Impossibile est ergo ex nihilo aliquid fieri.

3. Praeterea, infinitam distantiam non contingit pertransire. Sed non entis simpliciter ad ens est infinita distantia; quod ex hoc patet, quia quanto potentia est minus ad actum disposita, tanto magis ab actu distat; unde si omnino potentia subtrahatur, erit infinita distantia. Ergo impossibile est quod aliquid transeat simpliciter de non ente ad ens.

4. Praeterea, Philosophus dicit (in 1 de Gen., com. 48), quod omnifariam dissimile, non agit in omnifariam dissimile: oportet enim quod agens et patiens conveniant in genere et in materia. Sed non ens simpliciter et Deus in nullo conveniunt. Ergo Deus non potest agere in non ens simpliciter, et ita non potest facere aliquid de nihilo.

5. Sed dicebat, quod ratio ista procedit de agente cujus actio differt a sua substantia, quam oportet in aliquo subjecto recipi. — Sed contra, Avicenna dicit (lib. 9 Metaph., cap. 2), quod si calor esset a materia expoliatus, per seipsum ageret absque materia; et tamen ejus actio non esset sua substantia. Ergo hoc quod actio Dei est sua essentia, non est ratio quod materia non indigeat.

6. Praeterea, ex nihilo nihil concluditur: quod est quoddam fieri rationis. Sed esse rationis consequitur esse naturae. Ergo etiam in natura ex nihilo nihil fieri potest.

7. Praeterea, si ex nihilo aliquid fiat, haec praepositio *ex* aut notat causam, aut ordinem. Causam autem non videtur notare nisi efficientem, vel materialem. Nihil autem neque efficiens causa entis esse potest, neque materia; et sic in proposito non

(1) *Al.* colligitur.

denotat causam; similiter nec ordinem, quia, ut dicit Boetius, entis ad non ens non est aliquis ordo. Ergo nullo modo ex nihilo potest aliquid fieri.

8. Praeterea, potentia activa, secundum Philosophum (5 Metaph., com. 17), est principium transmutationis in aliud, secundum quod est aliud. Potentia autem Dei non est nisi potentia activa. Ergo requirit aliquod subjectum transmutationis; et sic non potest ex nihilo aliquid facere.

9. Praeterea, in rebus invenitur diversitas, prout una res est alia perfectior. Hujus autem diversitatis causa non est ex parte Dei, qui est unus et simplex. Ergo oportet hujus diversitatis causam assignare ex parte materiae. Oportet ergo ponere res factas esse ex materia et non ex nihilo.

10. Praeterea, quod ex nihilo factum est, habet esse post non esse. Est ergo considerare aliquod instans in quo ultimo non est, ex quo non esse desinit, et aliquod in quo primo est, ex quo esse incipit. Aut ergo est unum et idem instans, aut diversa. Si idem, sequitur duo contradictoria esse in eodem instanti; si diversa, cum inter duo instantia sit tempus medium, sequitur aliquid esse medium inter affirmationem et negationem: nam non potest dici non esse post ultimum instans in quo non fuit, nec esse ante primum instans in quo fuit. Utrumque autem est impossibile, scilicet contradictionem esse simul, et eam habere medium. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

11. Praeterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri; et quod creatum est, aliquando creari. Aut ergo simul fit et factum est, quod creatur, aut non simul. Sed non potest dici quod non simul, quia creatura non est antequam facta sit. Si ergo fieri ejus sit antequam facta sit, oportebit esse aliquod factionis subjectum, quod est contra creationis rationem. Si autem simul fit et factum est, sequitur quod simul fit et non fit; quia quod factum est in permanentibus, est; quod autem fit, non est. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo, vel creari.

12. Praeterea, omne agens agit simile sibi. Omne autem agens agit secundum quod est in actu. Ergo nihil fit nisi quod est in actu. Sed materia prima non est in actu. Ergo fieri non potest, praecipue a Deo, qui est purus actus; et sic quaecumque fiunt, fiunt ex praesupposita materia, et non ex nihilo.

13. Praeterea, quidquid facit Deus, per ideam operatur, sicut artifex agit artificiata per formas artis. Sed materia prima non habet ideam in Deo: quia idea forma est, et similitudo ideati. Materia autem prima cum intelligatur secundum suam essentiam absque omni forma, non potest forma ejus esse similitudo. Ergo materia prima a Deo fieri non potest; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, non potest esse idem perfectionis et imperfectionis principium. In rebus autem imperfectio invenitur, cum rerum quaedam aliis potiores sint; quod contingere non potest nisi per inferiorum imperfectionem. Cum ergo perfectionis principium sit Deus, oportebit imperfectionem in aliud principium reducere. Sed non nisi in materiam. Ergo oportebit res ex aliqua materia esse factas, et non ex nihilo.

15. Praeterea, si aliquid fit ex nihilo, aut fit ex eo sicut ex subjecto, sicut statua ex aere; aut sicut ex opposito, sicut figuratum ex infigurato; aut ex composito, sicut statua ex aere infigurato. Sed aliquid non potest fieri ex nihilo sicut ex subjecto, quia non ens non potest esse entis materia; neque sicut ex composito, quia sic non ens converteretur in ens, sicut aes infiguratum convertitur in aes figuratum; et ita oporteret aliquid esse commune enti et non enti, quod est impossibile; neque etiam sicut ex opposito, cum plus differant non esse simpliciter et ens quam duo entia diversorum generum, ex quorum uno non fit aliud, sicut figura non fit color, nisi forte per accidens. Ergo nullo modo aliquid potest fieri ex nihilo.

16. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed ex opposito fit aliquid per accidens, ex subjecto autem per se; sicut statua ex infigurato fit per accidens, ex aere autem per se, quia aeri accidit esse infiguratum. Si ergo aliquid fiat ex non ente, hoc erit per accidens. Ergo oportet quod fiat per se ex aliquo subjecto: et ita non fit ex nihilo.

17. Praeterea, ei quod fit, faciens dat esse. Si ergo Deus facit aliquid ex nihilo, Deus alicui dat esse. Aut ergo est aliquid recipiens esse, aut nihil. Si nihil; ergo nihil constituitur in esse per illam actionem; et sic non fit aliquid. Si autem est aliquid recipiens esse, hoc erit aliud ab eo quod est Deus; quia non est idem recipiens et receptum. Ergo Deus facit ex aliquo praeexistenti, et ita non ex nihilo.

Sed contra, Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram*, dicit Glossa, ex Beda, quod creare est ex nihilo facere aliquid. Ergo Deus potest facere aliquid ex nihilo.

Praeterea, Avicenna dicit (7 Metaph., cap. 2, circa fin.), quod agens cui accidit agere, requirit materiam in quam agat. Sed Deo non accidit agere, immo sua actio est sua substantia. Ergo non requirit materiam in quam agat, et ita potest ex nihilo aliquid facere.

Praeterea, virtus divina est potentior quam virtus naturae. Sed virtus naturae facit aliquod ens ex hoc quod erat in potentia. Ergo virtus divina aliquid amplius facit, et ita facit ex nihilo.

Respondeo dicendum, quod tenendum est firmiter, quod Deus potest facere aliquid ex nihilo et facit. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omne agens agit secundum quod est actu; unde oportet quod per illum modum actio alicui agenti attribuatur quo convenit ei esse in actu. Res autem particularis est particulariter in actu; et hoc dupliciter: Primo ex comparatione sui, quia non tota substantia sua est actus, cum hujusmodi res sint compositae ex materia et forma; et inde est quod res naturalis non agit secundum se totam, sed agit per formam suam, per quam est in actu. Secundo in comparatione ad ea quae sunt in actu. Nam in nulla re naturali includuntur actus et perfectiones omnium eorum quae sunt in actu; sed quaelibet illarum habet actum determinatum ad unum genus et ad unam speciem; et inde est quod nulla earum est activa entis secundum quod est ens, sed ejus entis secundum quod est hoc ens, determinatum in hac vel illa specie: nam agens agit sibi simile. Et ideo agens naturale non producit simpliciter ens, sed ens praeexistens et determinatum ad hoc vel ad aliud, utputa ad speciem ignis, vel ad albedinem, vel ad aliquid hujusmodi. Et propter hoc, agens naturale agit movendo; et ideo requirit materiam, quae sit subjectum mutationis

vel motus, et propter hoc non potest aliquid ex nihilo facere. Ipse autem Deus e contrario est totaliter actus, — et in comparatione sui, quia est actus purus non habens potentiam permixtam — et in comparatione rerum quae sunt in actu, quia in eo est omnium entium origo; unde per suam actionem producit totum ens subsistens, nullo praesupposito, utpote qui est totius esse principium, et secundum se totum. Et propter hoc ex nihilo aliquid facere potest; et haec ejus actio vocatur creatio. Et inde est quod in lib. de Causis, prop. 18, dicitur, quod esse ejus est per creationem, vivere vero, et cetera hujusmodi, per informationem. Causalitates enim entis absolute reducuntur in primam causam universalem; causalitas vero aliorum quae ad esse superadduntur, vel quibus esse specificatur, pertinet ad causas secundas quae agunt per informationem, quasi supposito effectu causae universalis: et inde etiam est quod nulla res dat esse, nisi inquantum est in ea participatio divinae virtutis. Propter quod etiam dicitur in lib. de Causis, prop. 3, quod anima nobilis habet operationem divinam inquantum dat esse.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nihilo nihil fieri, Philosophus dicit esse communem animi conceptionem vel opinionem naturalium, quia agens naturale, quod ab eis consideratur, non agit nisi per motum; unde oportet esse aliquod subjectum motus vel mutationis, quod in agente supernaturali non oportet, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum esse; non tamen oportet quod aliqua materia praeexisteret, in qua potentia fundaretur. Dicitur enim 5 Metaph. (text. 17), aliquid aliquando dici possibile, non secundum aliquam potentiam, sed quia in terminis ipsius enuntiabilis non est aliqua repugnantia, secundum quod possibile opponitur impossibili. Sic ergo dicitur, antequam mundus esset, possibile mundum fieri, quia non erat repugnantia inter praedicatum enuntiabilis et subjectum. Vel potest dici, quod erat possibile propter potentiam activam agentis, non propter aliquam potentiam passivam materiae. Philosophus autem utitur hoc argumento (7 Metaphys., text. 46), in generationibus naturalibus contra Platonicos, qui dicebant formas separatas esse naturalis generationis principia.

Ad tertium dicendum, quod entis et non entis simpliciter est aliquo modo et semper infinita distantia, non tamen eodem modo: sed quandoque quidem ex utraque parte infinita, sicut cum comparatur non esse ad esse divinum quod infinitum est, ac si compararetur albedo infinita ad nigredinem infinitam; quandoque autem est finita ex una parte tantum, sicut cum comparatur non esse simpliciter ad esse creatum quod finitum est, ac si compararetur nigredo infinita ad albedinem finitam. In illud ergo esse quod est infinitum, non potest fieri transitus ex non esse; sed in illud esse quod est finitum, talis transitus fieri potest, prout distantia non esse ad illud esse ex una parte terminatur, quamvis non sit transitus proprie: sic enim est in motibus continuis, per quos transit pars post partem. Sic enim contingit nullo modo infinitum transire.

Ad quartum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, non esse, sive nihil, non se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis per modum oppositi ad id quod fit per actionem. Nec etiam in naturalibus oppositum se habet per modum patientis nisi per accidens, sed magis subjectum.

Ad quintum dicendum, quod calor, si esset expoliatus a materia, ageret quidem sine materia quae requireretur ex parte agentis, sed non sine materia quae requireretur ex parte patientis.

Ad sextum dicendum, quod concludi se habet in actibus rationis sicut moveri in actibus naturae, eo quod in concludendo ratio ab uno in aliud discurrit; et ideo sicut motus omnis naturalis est ex aliquo, ita et omnis conclusio rationis. Sicut vero intelligere principia, quod est concludendi principium, non est ex aliquo ex quo concludatur, ita creatio, quae est omnis motus principium, non est ex aliquo.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, duplex est sensus, ut patet per Anselmum in suo Monologio (cap. 5 et 8). Nam negatio importata in nihilo potest negare praepositionem *ex*, vel potest includi sub praepositione. Si autem neget praepositionem, adhuc potest esse duplex sensus: unus, ut negatio feratur ad totum, et negetur non solum praepositio, sed etiam verbum, ut si dicatur aliquid ex nihilo fieri quia non fit, sicut de tacente possumus dicere quod de nihilo loquitur: et sic de Deo possumus dicere quod de nihilo fit, quia omnino non fit; quamvis iste modus loquendi non sit consuetus. Alius sensus est, ut verbum remaneat affirmatum, sed negatio feratur solum ad praepositionem; et ideo dicatur aliquid ex nihilo fieri, quia fit quidem, sed non praeexistit aliquid ex quo fiat; sicut dicimus aliquem tristari ex nihilo, quia non habet tristitiae suae causam: et hoc modo per creationem dicitur aliquid ex nihilo fieri. Si vero praepositio includit negationem, tunc est duplex sensus: unus verus, et alius falsus. Falsus quidem, si positio importet habitudinem causae (non ens enim esse nullo modo potest causa entis); verus autem, si importet ordinem tantum, ut dicatur aliquid fieri ex nihilo quia fit post nihilum, quod etiam verum est in creatione. Quod autem Boetius dicit, quod non entis ad ens non est ordo, intelligendum est de ordine determinatae proportionis, vel de ordine qui sit realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit (lib. 5 Metaphys., in fin.).

Ad octavum dicendum, quod definitio illa intelligitur de potentia activa naturali.

Ad nonum dicendum, quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae; quae ad complementum universi diversas naturas instituit.

Ad decimum dicendum, quod cum fit aliquid ex nihilo, esse quidem ejus quod fit, est primo in aliquo instanti; non esse autem non est in illo instanti nec in aliquo reali, sed in aliquo imaginario tantum. Sicut enim extra universum non est aliqua dimensio realis, sed imaginaria tantum, secundum quam possumus dicere, quod Deus potest aliquid facere extra universum, tantum vel tantum distans ab universo; ita ante principium mundi non fuit aliquod tempus reale, sed imaginarium; et in illo possibile est imaginari aliquod instans

in quo ultimo fuit non ens. Nec oportet quod inter ista duo instantia sit tempus medium, cum tempus verum et tempus imaginarium non continuentur.

Ad undecimum dicendum, quod illud quod fit ex nihilo, simul fit et factum est; et similiter est in omnibus mutationibus momentaneis; simul enim aer illuminatur et illuminatus est. Ipsum enim factum esse in talibus dicitur fieri, secundum quod est in primo instanti in quo factum est. Vel potest dici, quod id quod fit ex nihilo, dicitur fieri quando factum est non secundum motum, quod est ab uno termino in alterum, sed secundum effluxum ab agente in factum. Haec enim duo in generatione naturali inveniuntur, scilicet transitus de uno termino in alterum, et effluxus ab agente in factum, quorum alterum tantum proprie est in creatione.

Ad duodecimum dicendum, quod neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur fieri; sed id quod fit est res subsistens. Cum enim fieri terminetur ad esse, proprie ei convenit fieri cui convenit per se esse, scilicet rei subsistenti: unde neque materia neque forma neque accidens proprie dicuntur creari, sed concreari. Proprie autem creatur res subsistens, quaecumque sit. Si tamen in hoc vis non fiat, tunc dicendum, quod materia prima habet similitudinem cum Deo inquantum participat de ente. Sicut enim lapis est similis Deo inquantum ens, licet non sit intellectualis sicut Deus, ita materia prima habet similitudinem cum Deo inquantum ens, non inquantum est ens actu. Nam ens, commune est quodammodo potentiae et actui.

Et sic etiam patet responsio ad decimum tertium. Nam proprie loquendo, materia non habet ideam, sed compositum, cum idea sit forma factiva. Potest tamen dici esse aliquam ideam materiae secundum quod materia aliquo modo divinam essentiam imitatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod non oportet, si duarum creaturarum est aliqua dignior, quod minus digna habeat aliquam imperfectionem: nam imperfectio designat carentiam alicujus quod natum est haberi vel debet haberi. Unde et in gloria, quamvis unus sanctorum alium excedat, nullus tamen imperfectus erit. Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo neque ex materia; sed inquantum creatura est ex nihilo.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex nihilo dicitur aliquid fieri sicut ex opposito secundum unum sensum superius expositum. Nec tamen oportet quod ex ente unius generis fiat ens alterius generis, sicut ex colore et figura; ens enim et non ens non possunt esse simul; color autem et figura simul esse possunt. Id autem ex quo aliquid fit, debet esse incontingens ei quod fit, ut dicitur 1 Phys., quod non contingat simul esse.

Ad decimumsextum dicendum, quod si ly *ex* nominet causam, non fit aliquid ex opposito nisi per accidens, ratione scilicet subjecti. Si vero nominet ordinem, tunc fit aliquid ex opposito etiam per se; unde et privatio dicitur principium esse fiendi, sed non essendi. Hoc autem modo dicitur aliquid fieri ex nihilo, ut prius dictum est, in corp. art.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti.

ARTICULUS II.

Utrum creatio sit mutatio.

Secundo quaeritur, utrum creatio sit mutatio. Et videtur quod sic. Mutatio enim secundum nomen suum designat hoc esse post hoc ut patet 5 Physic. (text. 7). Sed hoc habet creatio: nam fit esse post non esse. Ergo creatio est mutatio.

2. Praeterea, omne quod fit, fit aliquo modo ex non ente: quia quod est, non fit. Sicut ergo se habet generatio, secundum quam fit res secundum partem substantiae suae, ad privationem formae, quae est non esse secundum quid; ita se habet creatio, per quam fit secundum totam substantiam suam, ad non esse simpliciter. Sed privatio, proprie loquendo, est terminus generationis. Ergo et non esse simpliciter, proprie loquendo, est terminus creationis; et sic creatio, proprie loquendo, est mutatio.

3. Praeterea, quanto est major distantia inter terminos, tanto major est mutatio. Major enim est mutatio de albo in nigrum quam de albo in pallidum. Sed plus distat non ens simpliciter ab ente quam contrarium a contrario, vel non ens secundum quid ab ente. Ergo cum transitus de contrario in contrarium, vel de non ente secundum quid in ens, sit mutatio, multo magis transitus de non ente simpliciter in ens, quod est creatio, erit mutatio.

4. Praeterea, quod non similiter habet se nunc et prius, mutatur vel movetur. Sed quod creatur non similiter se habet nunc et prius: quia prius erat simpliciter non ens, et postea fit ens. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur.

5. Praeterea, illud quod exit de potentia in actum, mutatur. Sed quod creatur, exit de potentia in actum: quia ante creationem erat tantum in potentia facientis, postea autem est in actu. Ergo quod creatur, movetur vel mutatur: ergo creatio est mutatio.

Sed contra, species motus vel mutationis sunt sex, secundum Philosophum in praedicamentis (in post Praed., de motu). Nulla autem earum est creatio, ut patet per singula inducenti. Ergo creatio non est mutatio.

Respondeo dicendum, quod in mutatione qualibet requiritur quod sit aliquid idem commune utrique mutationis termino. Si enim termini mutationis oppositi in nullo eodem convenirent, non posset vocari transitus ex uno in alterum. In nomine enim mutationis et transitus designatur aliquid idem aliter se habere nunc et prius; et etiam ipsi mutationis termini non sunt incontingentes, quod requiritur ad hoc ut sint mutationis termini, nisi inquantum referuntur ad idem. Nam duo contraria si ad diversa subjecta referantur, contingit simul esse. Quandoque ergo contingit quod utrique mutationis termino est unum commune subjectum actu existens; et tunc proprie est motus; sicut accidit in alteratione et augmento et diminutione et loci mutatione. Nam in omnibus his motibus subjectum unum et idem actu existens, de opposito in oppositum mutatur. Quandoque vero est idem commune subjectum utrique termino, non quidem ens actu, sed ens in potentia tantum, sicut accidit in generatione et corruptione simpliciter. Formae enim substantialis et privationis subjectum

est materia prima, quae non est ens actu: unde nec generatio nec corruptio proprie dicuntur motus, sed mutationes quaedam. Quandoque vero non est aliquod subjectum commune neque actu neque potentia existens; sed est idem tempus continuum, in cujus prima parte est unum oppositum, et in secunda aliud; ut cum dicimus hoc fieri ex hoc, idest post hoc, sicut ex mane fit meridies. Sed haec non proprie vocatur mutatio, sed per similitudinem, prout ipsum tempus imaginamur quasi subjectum eorum quae in tempore aguntur. In creatione autem non est aliquid commune aliquo praedictorum modorum. Neque enim est aliquod commune subjectum actu existens, neque potentia. Tempus etiam non est idem, si loquamur de creatione universi; nam ante mundum tempus non erat. Invenitur tamen aliquod commune subjectum esse secundum imaginationem tantum, prout scilicet imaginamur unum tempus commune dum mundus non erat, et postquam mundus in esse productus est. Sicut enim extra universum non est aliqua realis magnitudo, possumus tamen eam imaginari; ita et ante principium mundi non fuit aliquod tempus, quamvis sit possibile ipsum imaginari: et quantum ad hoc creatio secundum veritatem, proprie loquendo, non habet rationem mutationis, sed solum secundum imaginationem quamdam; non proprie, sed similitudinarie.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio secundum suum nomen designat hoc esse post hoc circa aliquid idem, ut praedictum est, in corp. art. Hoc autem in creatione non est.

Ad secundum dicendum, quod in generatione, secundum quam fit aliquid secundum partem substantiae suae, est aliquid commune subjectum privationi et formae, et non est in actu existens: et ideo sicut proprie ibi accipitur terminus, sic etiam et proprie accipitur ibi transitus; quod in creatione non est, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ubi est major distantia terminorum, est major mutatio, supposita dentitate subjecti.

Ad quartum dicendum, quod id quod non similiter se habet nunc et prius, mutatur, supposita consistentia subjecti; alias non ens simpliciter mutaretur; quia non ens simpliciter, non similiter se habet nunc et prius, neque dissimiliter. Oportet autem ad hoc quod sit mutatio, quod sit aliquid idem dissimiliter se habens nunc et prius.

Ad quintum dicendum, quod potentia passiva est subjectum mutationis, non autem activa; et ideo quod exit de potentia passiva in actum, mutatur, non autem quod de potentia activa exit: et ideo non valet objectio.

ARTICULUS III.

Utrum creatio sit aliquid realiter in creatura, et si est, quid sit.

Tertio quaeritur, utrum creatio sit aliquid realiter in creatura; et si est, quid sit. Et videtur quod non sit aliquid reale in creatura. Ut enim dicitur in libro de Causis (prop. 10), omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed actio Dei creantis recipitur simpliciter in non ente: quia Deus creando ex nihilo aliquid facit. Ergo creatio nihil reale ponit in creatura.

2. Praeterea, omne quod est in rerum natura, aut est Creator aut creatura. Sed creatio non est Creator, quia sic esset ab aeterno; nec etiam creatura, quia aliqua creatione crearetur; quae etiam creatio, aliqua creatione indigeret creari, et sic in infinitum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

3. Praeterea, omne quod est, vel est substantia vel est accidens. Sed creatio non est substantia, cum non sit nec materia neque forma neque compositum, ut de facili patere potest: nec etiam accidens, quia accidens sequitur suum subjectum; creatio autem est naturaliter prior creato, quod nullum sibi supponit subjectum. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

4. Praeterea, sicut se habet generatio ad rem generatam, ita se habet creatio ad rem creatam. Sed generationis subjectum non est res generata, sed magis terminus; subjectum vero ejus est materia prima, ut dicitur in 1 de Generat. et corrupt. (text. 1). Ergo nec subjectum creationis est res creata. Nec potest dici quod subjectum ejus sit aliqua materia, cum res creata non creetur ex aliqua materia. Ergo creatio non habet subjectum aliquod, et ita non est accidens. Constat autem quod non est substantia. Ergo non est aliquid in rerum natura.

5. Praeterea, si creatio est aliquid in rerum natura, cum non sit mutatio, ut supra dictum est, maxime videtur esse relatio. Sed non est relatio, cum in nulla relationis specie contineri possit. Simpliciter enim non enti, ex quo est creatio, ens simpliciter neque supponitur neque aequatur. Ergo creatio non est aliquid in rerum natura.

6. Praeterea, si creatio importet relationem entis creati ad Deum a quo esse habet; cum ista relatio semper maneat in creatura, non solum quando incipit esse, sed quamdiu res est; continue aliquid crearetur: quod videtur absurdum. Ergo creatio non est relatio; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, omnis relatio realiter in rebus existens, acquiritur ex aliquo quod est diversum ab ipsa relatione, sicut aequalitas a quantitate, et similitudo a qualitate. Si ergo creatio sit aliqua relatio in creatura realiter existens, oportet quod differat ab eo ex quo acquiritur relatio. Hoc autem est quod per creationem accipitur. Sequitur ergo quod ipsa creatio non sit per creationem accepta; et ita sequitur quod sit aliquid increatum: quod est impossibile.

8. Praeterea, omnis mutatio reducitur ad illud genus ad quod terminatur, sicut alteratio ad qualitatem, et augmentum ad quantitatem; et propter hoc dicitur, in 3 Phys. (text. 7), quod quot sunt species entis, tot sunt species motus. Sed creatio terminatur ad substantiam; nec tamen potest dici quod sit in genere substantiae, ut supra, argum. 3, dictum est. Ergo non videtur quod sit aliquid secundum rem.

Sed contra, si creatio non est aliqua res, ergo nec aliquid realiter creatur. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo creatio aliquid est in rerum natura.

Praeterea, ex hoc Deus est dominus creaturae, quia eam creando in esse produxit. Sed dominium est quaedam relatio realiter in creatura existens. Ergo multo fortius creatio.

Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt creationem aliquid esse in rerum natura medium

inter creatorem et creaturam. Et quia medium neutrum extremorum est, ideo sequebatur quod creatio neque esset creator neque creatura. Sed hoc a magistris erroneum est judicatum, cum omnis res quocumque modo existens non habeat esse nisi a Deo, et sic est creatura.

Et ideo alii dixerunt, quod ipsa creatio non ponit aliquid realiter ex parte creaturae. Sed hoc etiam videtur inconveniens. Nam in omnibus quae secundum respectum ad invicem referuntur, quorum unum ab altero dependet, et non e converso, in eo quod ab altero dependet, relatio realiter invenitur, in altero vero secundum rationem tantum; sicut patet in scientia et scibili, ut dicit Philosophus (in 5 Metaph., text. 20). Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum. Et hoc expresse dicit Magister in 1 Sent. distinct. 30.

Et ideo dicendum est, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia, cum relatione ad creaturam; quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem passive accipiatur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed est in genere relationis. Quod sic patet. In omni vera mutatione et motu invenitur duplex processus. Unus ab uno termino motus in alium, sicut ab albedine in nigredinem; alius ab agente in patiens, sicut a faciente in factum. Sed hi processus non similiter se habent in ipso moveri et in termino motus. Nam in ipso moveri, id quod movetur recedit ab uno termino motus et accedit ad alterum: quod non est in termino motus; ut patet in eo quod movetur de albedine in nigredinem: quia in ipso termino motus jam non accedit in nigredinem, sed incipit esse nigrum. Similiter dum est in ipso moveri, patiens vel factum transmutatur ab agente; cum autem est in termino motus, non ulterius transmutatur ab agente, sed consequitur factum quamdam relationem ad agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo, sicut in termino generationis humanae consequitur natus filiationem. Creatio autem, sicut dictum est, art. praec., non potest accipi ut moveri, quod est ante terminum motus, sed accipitur ut in facto esse; unde in ipsa creatione non importatur aliquis accessus ad esse, nec transmutatio a creante, sed solummodo inceptio essendi, et relatio ad creatorem a quo esse habet; et sic creatio nihil est aliud realiter quam relatio quaedam ad Deum cum novitate essendi.

Ad primum ergo dicendum, quod in creatione non ens non se habet sicut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod creatio active accepta significat divinam actionem cum quadam relatione cointellecta, et sic est increatum; accepta vero passive, sicut dictum est, realiter relatio quaedam est significata per modum mutationis ratione novitatis vel inceptionis importatae. Haec autem relatio, creatura quaedam est, accepto communiter nomine creaturae pro omni eo quod est a Deo. Nec oportet procedere in infinitum, quia creationis relatio non refertur ad Deum alia relatione reali, sed seipsa. Nulla enim relatio refertur alia relatione, ut Avicenna dicit in sua Metaph. (lib. 3, cap. 10). Si vero nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur, sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum, sed concreatum, sicut nec est ens proprie loquendo, sed inhaerens. Et simile est de omnibus accidentibus.

Ad tertium dicendum, quod illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subjecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti. Si vero consideretur secundum suam rationem, prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto quae sicut ipsa divina actio, est ejus causa proxima.

Ad quartum dicendum, quod in generatione est et mutatio et relatio, qua refertur genitum ad generans. Ratione ergo mutationis non habet pro subjecto ipsum generatum, sed ejus materiam; sed ratione relationis habet subjectum ipsum generatum. In creatione vero est relatio, sed non mutatio proprie, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod relatio praedicta non est intelligenda entis ad non ens, quia talis relatio non potest esse realis, ut Avicenna dicit (lib. 3 Metaph., cap. ult.), sed est entis creati ad Creatorem: unde patet quod est relatio suppositionis.

Ad sextum dicendum, quod creatio importat relationem praedictam cum novitate essendi; unde non oportet quod res, quandocumque est, creetur, licet semper referatur ad Deum: quamvis non esset inconveniens dicere quod sicut aer quamdiu lucet, illuminetur a sole, ita creatura, quamdiu habet esse, fiat a Deo, ut etiam Augustinus dicit super Genes. ad litt. (lib. 8, cap. 12). Sed in hoc non est diversitas nisi secundum nomen, prout nomen creationis potest accipi cum novitate, vel sine.

Ad septimum dicendum, quod id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter, est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio, quae et ipsa creatura est; et non principaliter, sed quasi secundario, sicut quid concreatum.

Ad octavum dicendum, quod motus reducitur ad genus sui termini, inquantum proceditur de potentia in actum: nam in ipso motu terminus motus est in potentia, et potentia et actus reducuntur ad idem genus. In creatione autem non est exitus de potentia in actum; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis. — *(* 1 *p., quaest.* 40, *art.* 5. *)*

Quarto quaeritur, utrum potentia creandi sit alicui creaturae communicabilis, vel etiam actus creationis. Et videtur quod sic. Eodem enim modo et ordine quo res exeunt a primo principio, reordinantur in ultimum finem, cum idem sit primum principium et ultimus rerum finis. Sed inferiores creaturae ordinantur in Deum sicut in finem mediantibus superioribus creaturis; quia, sicut Dionysius dicit (caelest. Hierar., cap. 5, part. 1), lex divinitatis est, per prima, ultima ad se adducere.

Ergo et creaturae inferiores exeunt a primo principio per creationem mediantibus superioribus creaturis; et ita creationis actus creaturae communicatur.

2. Praeterea, illud quod communicatum creaturae non trahit ipsam extra terminos creaturae, est alicui creaturae communicabile per potentiam creatoris, qui potest etiam nova genera condere creaturarum. Sed posse creare, si creaturae communicaretur, non poneret ipsam extra terminos creaturae. Ergo posse creare est creaturae communicabile. Probatio mediae. Illud dicitur extra terminos creaturae rem aliquem ponere quod rationi creaturae repugnat. Posse autem creare non repugnat rationi creaturae, nisi propter infinitatem virtutis quae videtur ad creationem requiri. Non autem requiritur, ut videtur; nam unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum de natura alterius participat. Tantum enim aliquid est album, quantum distat a nigro. Ens autem creatum finite participat naturam entis. Ergo finite distat a non esse simpliciter. Educere autem aliquid in esse ex distantia finita, non demonstrat potentiam infinitam; et sic relinquitur quod potentiae finitae possit esse creationis actus; et sic posse creare rationi creaturae non repugnat, nec ponit ipsam extra terminos creaturae.

3. Sed diceretur, quod hoc quod dicitur, quod unumquodque tantum distat ab uno oppositorum quantum participat de alio, locum habet in illis oppositis quorum utrumque est natura quaedam, sicut sunt contraria; non autem in illis quorum alterum tantum est natura, sicut in privatione et habitu, affirmatione et negatione. — Sed contra, praedicta oppositio locum habet in contrariis secundum hoc quod ad invicem distant; quod quidem eis competit inquantum opposita sunt. Sed causa oppositionis in contrariis et radix, est oppositio affirmationis et negationis, ut probatur in 4 Met., text. 27). Ergo in oppositione affirmationis et negationis maxime debet locum habere.

4. Praeterea, secundum Augustinum (super Genes. ad litteram, lib. 2 cap. 8) tripliciter res fieri dicuntur. Uno modo in verbo, alio modo in angelica cognitione, et tertio modo in propria natura. Propter quod Genes. 1 dicitur: Dixit, fiat, et factum est. Modus autem quo res dicuntur in angelica intelligentia fieri, medius est inter illos duos modos. Ergo videtur quod res creatae procedant ut sint in propria natura a verbo Creatoris cognitione angelica mediante; et sic videtur quod mediantibus Angelis res creentur.

5. Praeterea, nihil et aliquid plus distant quam aliquid et esse, cum nihil et aliquid nihil habeant commune, aliquid autem sit entis pars. Deus autem facit creando, ut quod nihil erat, aliquid fiat, et per consequens quod nulla potentia fiat aliqua potentia. Ergo multo amplius facere potest quod aliqua potentia terminata, cujusmodi est potentia creaturae, fiat omnipotentia, cujus est creare. Et sic communicari potest creaturae quod creet.

6. Praeterea, lux spiritualis est nobilior et potentior quam corporalis. Sed lux corporalis seipsam multiplicat. Ergo Angelus, qui est lux spiritualis secundum Augustinum (super Genes. ad litteram, lib. 4, cap. 12), potest seipsum multiplicare. Sed hoc non potest facere nisi creando. Ergo Angelus potest creare.

7. Praeterea, cum formae substantiales non generentur, eo quod solum compositum generatur, ut probat Philosophus (in 7 Metaphys., text. 26, 27 et 32), non possunt deduci in esse nisi per creationem. Sed natura creata disponit materiam ad formam. Ergo ministerio aliquid operatur ad creationem; et sic communicari potest creaturae, quod habeat in creatione ministerium.

8. Praeterea, opus justificationis est nobilius quam creationis, cum gratia sit supra naturam. Unde et Augustinus dicit (tract. 34 in Joan.) quod majus est justificare impium quam creare caelum et terram. Sed in justificatione impii ministerium exhibet creatura: sacerdos enim dicitur ut minister justificare, sive peccata remittere. Ergo multo magis potest creatura ministerium exhibere in creationis actu.

9. Praeterea, oportet omne factum simile esse agenti, ut probatur in 7 Metaph. (com. 28). Sed creatura corporalis non est similis Deo neque specie neque genere. Ergo non potest a Deo per creationem procedere nisi mediante aliqua creatura, quae sit similis saltem in genere; et sic videtur quod res corporales creentur a Deo mediantibus superioribus creaturis.

10. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 19) dicitur, quod illa quae est intelligentia secunda, non recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima, nisi mediante intelligentia superiori. Sed de primis bonitatibus est ipsum esse. Ergo intelligentia secunda non recipit esse a Deo nisi mediante intelligentia prima; et sic videtur quod Deus actum creationis alicui creaturae communicet.

11. Praeterea, in eodem lib. (prop. 8) dicitur, quod intelligentia scit quod sub se est, per modum substantiae suae, inquantum est ei causa. Sed una intelligentia cognoscit intelligentiam quae est sub ipsa; ergo est ejus causa. Sed non causatur nisi per creationem, cum non sit composita. Ergo intelligentia creare potest.

12. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de immortalitate Animae, cap. 16), quod creatura spiritualis communicat corporali speciem et esse: et sic videtur quod creaturae corporales creentur mediantibus spiritualibus.

13. Praeterea, duplex est cognitionis genus; una siquidem cognitio est ad rem, et alia quae est a rebus. Angelus autem cognoscit res corporales non cognitione quae est a rebus, cum careat potentiis sensitivis, quibus mediantibus pervenit cognitio sensibilium ad intellectum. Ergo cognoscit res cognitione quae est ad rem, quae est similis divinae cognitioni. Sicut ergo Deus per suam scientiam est causa rerum, ita et scientia Angeli rerum causa esse videtur.

14. Praeterea, duplex est modus quo res in esse exeunt: unus secundum quod exeunt de puro non esse in esse, quod fit per creationem: alius secundum quod exeunt de potentia in actum. Virtus autem materialis, quae est rerum naturalium, potest res producere modo secundo, scilicet extrahendo res de potentia in actum. Ergo virtus immaterialis, quae est potentior, qualis est virtus Angeli, potest aliquid producere in esse modo primo, quod est majoris virtutis, scilicet de puro non esse in esse, quod est creare; et sic videtur quod Angelus possit creare.

15. Praeterea, infinito non est majus aliquid. Sed infinitae potentiae est educere aliquid de ni-

hilo in esse; alias nihil prohiberet creaturas creare. Nulla ergo potentia potest esse major quam ista. Et sic non est majus facere creaturam ex nihilo et dare ei potentiam creandi quam creare. Primum autem Deus potest. Ergo et secundum.

16. Praeterea, quanto major est resistentia patientis ad agens, tanto major est difficultas in agendo. Sed contrarium magis resistit quam non ens: non ens enim agere non potest sicut agit contrarium. Cum ergo creatura possit aliquid ex contrario facere, videtur quod multo magis possit aliquid facere ex nihilo, quod est creare. Ergo potest creatura creare.

Sed contra, ens et non ens in infinitum distant. Sed operari aliquid ex distantia infinita est infinitae virtutis. Ergo creare est infinitae virtutis; et ita non potest alicui creaturae communicari.

Praeterea, superiores creaturae ut Angeli, secundum Dionysium (in caelest. Hierar., cap. 11) dividuntur in essentiam, virtutem, et operationem: ex quo haberi potest quod nullius creaturae virtus est sua essentia, et sic nulla creatura agit se tota, cum id quo res agit sit virtus ejus. Sed secundum quod agens agit, effectus agitur. Ergo nulla creatura potest aliquem effectum totum producere; et sic non potest creare, sed semper in sua actione materiam praesupponit.

Praeterea, Augustinus (in 3 de Trinit., cap. 8 et 9) dicit, quod Angeli non possunt esse creatores alicujus rei, nec boni nec mali. Inter ceteras vero creaturas Angelus est nobilior. Ergo multo minus aliqua alia creatura potest creare.

Praeterea, ejusdem virtutis est creare et creaturas in esse conservare. Sed creaturae non possunt in esse conservari nisi per virtutem divinam, quae si se rebus subtraheret, in momento deficerent, secundum Augustinum (4 super Genes. ad litteram cap. 12). Ergo res non possunt creari nisi per virtutem divinam.

Praeterea, illud quod est alicujus proprie proprium, alteri convenire non potest. Sed creare dicitur communiter proprium esse Deo. Ergo creare non potest alteri convenire.

Respondeo dicendum, quod quorumdam Philosophorum fuit positio, quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in lib. de Causis (prop. 10); et in Metaphys. Avicennae (lib. 9, cap. 4), et Algazelis, et movebantur ad hoc opinandum propter hoc quod credebant quod ab uno simplici non posset immediate nisi unum provenire, et illo mediante ex uno primo multitudo procedebat. Hoc autem dicebant, ac si Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum. Nos autem ponimus, quod a Deo procedunt res per modum scientiae et intellectus, secundum quem modum nihil prohibet ab uno primo et simplici Deo multitudinem immediate provenire, secundum quod sua sapientia continet universa. Et ideo secundum fidem catholicam ponimus, quod omnes substantias spirituales et materiam corporalium Deus immediate creavit, haereticum reputantes si dicatur per Angelum vel aliquam creaturam aliquid esse creatum; unde Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fidei, cap. 2): *Quicumque dixerit Angelum aliquid creare, anathema sit.* Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit creaturae ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. Et hoc posuit Magister in 5 dist., 4 lib. Senten. Quidam vero e contrario dicunt, quod nullo modo creaturae communicari potuit ut aliquid crearet; quod etiam communius tenetur.

Ad horum autem evidentiam sciendum est quod creatio nominat activam potentiam, qua res in esse producuntur; et ideo est absque praesuppositione materiae praeexistentis et alicujus prioris agentis: hae enim solae causae praesupponuntur ad actionem. Nam forma geniti est terminus actionis generantis, et ipsa est etiam finis generationis quae secundum esse non praecedit sed sequitur actionem. Quod enim creatio materiam non praesupponat, patet ex ipsa nominis ratione. Dicitur enim creari quod ex nihilo fit. Quod etiam non praesupponat aliquam priorem causam agentem, patet ex hoc quod Augustinus dicit (in 3 de Trinit., cap. 8), ubi probat Angelos non esse creatores, quia operantur ex seminibus naturae inditis quae sunt virtutes activae in natura. Si igitur sic stricte creatio accipitur, constat quod creatio non potest nisi primo agenti convenire, nam causa secunda non agit nisi ex influentia causae primae; et sic omnis actio causae secundae est ex praesuppositione causae agentis. Nec etiam ipsi Philosophi posuerunt Angelos vel intelligentias aliquid creare, nisi per virtutem divinam in ipsis existentem, ut intelligamus quod causa secunda duplicem actionem habere potest; unam ex propria natura, aliam ex virtute prioris causae. Impossibile est autem quod causa secunda ex propria virtute sit principium esse inquantum hujusmodi; hoc enim est proprium causae primae; nam ordo effectuum est secundum ordinem causarum. Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum; et ideo oportet quod dare esse inquantum hujusmodi sit effectus primae causae solius secundum propriam virtutem; et quaecumque alia causa dat esse, hoc habet inquantum est in ea virtus et operatio primae causae, et non per propriam virtutem; sicut et instrumentum efficit actionem instrumentalem non per virtutem propriae naturae, sed per virtutem moventis; sicut calor naturalis per virtutem animae generat carnem vivam, per virtutem autem propriae naturae solummodo calefacit et dissolvit. Et per hunc modum posuerunt quidam Philosophi, quod intelligentiae primae sunt creatrices secundarum, inquantum dant eis esse per virtutem causae primae in eis existentem. Nam esse per creationem, bonum vero et vita et hujusmodi, per informationem, ut in libro de Causis habetur. Et hoc fuit idolatriae principium, dum ipsis creatis substantiis quasi creatricibus aliarum, latriae cultus exhibebatur. Magister vero in 4 Sententiarum ponit hoc esse communicabile creaturae non quidem ut propria virtute creet, quasi auctoritate, sed ministerio quasi instrumentum. Sed diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile. Nam actio alicujus, etiamsi sit ejus ut instrumenti, oportet ut ab ejus potentia egrediatur. Cum autem omnis creaturae potentia sit finita, impossibile est quod aliqua creatura ad creationem operetur, etiam quasi instrumentum. Nam creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur: quod ex quinque rationibus apparet. Prima est ex hoc quod potentia facientis proportionatur distantiae quae est inter id quod fit et oppositum ex quo fit. Quanto

enim frigus est vehementius, et sic a calore magis distans, tanto majori virtute caloris opus est ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet. Quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodlibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur; et ideo ex omnino non ente aliquid facere non potest esse nisi potentiae infinitae. Secunda ratio est, quia hoc modo factum agitur quo faciens agit. Agens autem agit secundum quod actu est; unde id solum se toto agit quod totum actu est, quod non est nisi actus infiniti, qui est actus primus; unde et rem agere secundum totam ejus substantiam solius infinitae virtutis est. Tertia ratio est, quia cum accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem; illud solum faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua, quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. Quarta ratio est, quia cum omnes secundae causae agentes a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in lib. de Causis (prop. 19 et 20) probatur; oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis ex materia dependeat quae recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia praesupposita ab alio agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. Quinta ratio est ducens ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiae ab actu, est proportio potentiarum de potentia in actum aliquid reducentium: quanto enim plus distat potentia ab actu, tanto majori potentia indigetur. Si ergo sit aliqua potentia finita quae de nulla potentia praesupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quae educit aliquid de potentia in actum; et sic est aliqua proportio nullius potentiae ad aliquam potentiam, quod est impossibile. Non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur, 4 Physic. Relinquitur ergo quod nulla potentia creaturae potest aliquid creare neque propria virtute, neque sicut alterius instrumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod in reducendo ad finem, praeexistunt ea quae sunt ad finem; et ideo non impossibile est per actionem alicujus cooperari Deo ad hoc quod res aliquae in finem ultimum reducantur. Sed in universali eductione rerum in esse, nihil praesupponitur; unde non est simile.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquam distantiam imaginari infinitam ex una parte et ex alia finitam. Ex utraque autem parte infinitam imaginamur distantiam, quando utrumque oppositorum ponitur infinitum; puta, si sint calor et frigus infinita. Ex parte autem altera, quando alterum est finitum; sicut si calor esset infinitus, et frigus finitum. Distantia ergo infiniti entis a non esse simpliciter, est infinita ex utraque parte. Distantia autem entis finiti a non esse simpliciter est infinita ex una parte tantum, et requirit nihilominus potentiam infinitam agentem.

Tertium concedimus, non enim quantum ad hoc differt, an utrumque oppositorum sit natura quaedam an alterum tantum.

Ad quartum dicendum, quod res in intelligentia dicuntur fieri secundum cognitionem tantum, non secundum rationem operativae virtutis: unde res non producuntur a Deo mediantibus angelis operantibus, sed solum angelis cognoscentibus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur non posse fieri ab aliquo, non solum propter distantiam extremorum, sed etiam propter hoc quod omnino fieri non potest; ut si dicamus quod ex aliquo corpore non potest fieri Deus, quia Deus omnino fieri non potest. Sic ergo dicendum, quod ex aliqua potentia non potest fieri omnipotentia, non solum propter distantiam utriusque potentiae, sed etiam propter hoc quod omnipotentia omnino fieri non potest. Nam omne quod fit, purus actus esse non potest, cum ex hoc ipso quod ex alio esse habeat, potentia in eo deprehendatur: et ideo non potest esse potentia infinita.

Ad sextum dicendum, quod lux corporalis multiplicat se non per creationem novae lucis, sed diffundendo se super materiam: quod de Angelis dici non potest, cum sint substantiae per se stantes.

Ad septimum dicendum, quod forma potest considerari dupliciter: uno modo secundum quod est in potentia; et sic a Deo materia concreatur, nulla disponentis naturae actione interveniente. Alio modo secundum quod est in actu; et sic non creatur, sed de potentia materiae educitur per agens naturale; unde non oportet quod natura aliquid agat dispositive ad hoc quod aliquid creetur. Quia tamen aliqua forma naturalis est quae per creationem in esse producitur, scilicet anima rationalis, cujus materiam natura disponit; ideo sciendum est, quod cum creationis opus materiam tollat, dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quaedam creantur nulla materia praesupposita, nec ex qua nec in qua, sicut Angeli et corpora caelestia; et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quaedam vero creantur, etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.

Ad octavum dicendum, quod in opere justificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta: unde cum sacramenta justificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione praedicta.

Ad nonum dicendum, quod quamvis inter Deum et creaturam non possit esse similitudo generis vel speciei; potest tamen esse similitudo quaedam analogiae, sicut inter potentiam et actum, et substantiam et accidens. Et hoc dicitur uno modo inquantum res creatae imitantur suo modo ideam divinae mentis, sicut artificiata formam quae est in mente artificis. Alio modo secundum quod res creatae ipsi naturae divinae quodammodo similantur, prout a primo ente alia sunt entia, et a bono bona, et sic de aliis. Tamen haec objectio non est ad propositum; quia supposito quod creaturae a Deo procedant mediante aliqua potentia creata, adhuc redibit eadem difficultas, qualiter scilicet illa prima natura creata esse possit a Deo, similitudine non existente.

Ad decimum dicendum, quod error iste expresse in libro de Causis (prop. 10) invenitur, quod creaturae inferiores creatae sunt a Deo superioribus mediantibus: unde in hoc auctoritas illius non est recipienda.

Et similiter dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de anima, quae communicat corpori esse et speciem non per modum creantis, sed per modum formae.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet Angelus non cognoscat res cognitione quae est a rebus accepta, non tamen oportet quod cognoscat tali cognitione quae sit causa rerum: est enim cognitio ejus media inter duas cognitiones praedictas. Cognoscit enim res naturali cognitione, quae est per rerum similitudines in ejus intellectum effluxas a divino intellectu; ut sic ejus cognitio non sit ad rem quasi rerum causa, sed sit quaedam similitudo divinae cognitionis, quae res causat.

Ad decimumquartum dicendum, quod in educendo res de potentia in actum multi gradus attendi possunt, inquantum aliquid potest educi de potentia magis vel minus remota in actum, et etiam facilius vel minus faciliter; unde non oportet, si virtus angeli virtutem naturae materialis excedat, quod possit aliquid facere de puro non esse, natura educente aliquid de potentia in actum; sed quod possit multo facilius quam natura; sicut etiam Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8 et 9), quod daemones seminibus naturae occultius et efficacius operantur quam nos operari sciamus.

Ad decimumquintum dicendum, quod nulla est major potentia quam potentia creandi: nec oportet quod potentia creantis ad hoc se extendat quod alicui creaturae potentiam creandi communicet, eo quod creaturae communicabilis nullo modo est. Quod enim aliquid fieri non possit, non solum provenit ex defectu potentiae facientis, sed quandoque ex ipsa factione rei, quae fieri non potest; sicut Deus non potest facere Deum, non propter defectum suae potentiae, sed quia Deus a nullo fieri potest: et similiter potentia creandi finita esse non potest, nec creaturae communicari, cum sit infinita.

Ad decimumsextum dicendum, quod in actu potest attendi difficultas dupliciter: uno modo ex hoc quod patiens resistit contra agentem; et hoc non est in omnibus generale, sed solum in his quae mutuo agunt et patiuntur in invicem, in quibus agens patitur ex contraria actione patientis: et sic corpora caelestia, quae contrarium non habent in agendo, non patiuntur difficultatem in agendo ex contraria actione patientis; multo minus Deus. Alio modo, qui generalis est, secundum quod patiens elongatur ab actu. Quanto enim potentia magis ab actu elongata invenitur, tanto major est difficultas in actione agentis. Unde cum magis elongetur ab actu purum non ens quam materia cuicumque contrario subjecta, quantumcumque intenso; manifestum est majoris esse virtutis producere aliquid de nihilo quam facere contrarium de contrario.

ARTICULUS V.

Utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum.

Quinto quaeritur, utrum possit esse aliquid quod non sit a Deo creatum. Et videtur quod sic. Cum enim causa sit potentior effectu, illud quod est possibile nostro intellectui, qui a rebus notitiam sumit, videtur magis esse possibile in natura. Sed intellectus noster potest aliquid intelligere non intelligendo illud esse a Deo; cum causa efficiens non sit de natura rei, et sic sine ea res intelligi possit. Ergo multo magis in rerum natura potest aliquid esse quod non sit a Deo.

2. Praeterea, omnia quae a Deo sunt facta dicuntur esse Dei creaturae. Creatio autem terminatur ad esse: prima enim rerum creatarum est esse, ut habetur in lib. de Causis (prop. 4). Cum ergo quidditas rei sit praeter esse ipsius, videtur quod quidditas rei non sit a Deo.

3. Praeterea, omnis actio terminatur ad aliquem actum, sicut et procedit ab aliquo actu: nam omne agens agit inquantum actu est, et omne agens agit sibi simile in natura. Sed materia prima est pura potentia. Ergo actio creantis ad ipsam terminari non potest; et ita non omnia sunt a Deo creata.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11, 36: *Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum, quod secundum ordinem cognitionis humanae processerunt antiqui in consideratione naturae rerum. Unde cum cognitio humana a sensu incipiens in intellectum perveniat, priores philosophi circa sensibilia fuerunt occupati, et ex his paulatim in intelligibilia pervenerunt. Et quia accidentales formae sunt secundum se sensibiles, non autem substantiales, ideo primi philosophi omnes formas accidentia esse dixerunt, et solam materiam esse substantiam. Et quia substantia sufficit ad hoc quod sit accidentium causa, quae ex principiis substantiae causantur, inde est quod primi philosophi, praeter materiam, nullam aliam causam posuerunt; sed ex ea causari dicebant omnia quae in rebus sensibilibus provenire videntur; unde ponere cogebantur materiae causam non esse, et negare totaliter causam efficientem. Posteriores vero philosophi, substantiales formas aliquatenus considerare coeperunt; non tamen pervenerunt ad cognitionem universalium, sed tota eorum intentio circa formas speciales versabatur: et ideo posuerunt quidam aliquas causas agentes, non tamen quae universaliter rebus esse conferrent, sed quae ad hanc vel ad illam formam, materiam permutarent; sicut intellectum et amicitiam et litem, quorum actionem ponebant in segregando et congregando; et ideo etiam secundum ipsos non omnia entia a causa efficiente procedebant, sed materia actioni causae agentis praesupponebatur. Posteriores vero philosophi, ut Plato, Aristoteles et eorum sequaces, pervenerunt ad considerationem ipsius esse universalis; et ideo ipsi soli posuerunt aliquam universalem causam rerum, a qua omnia alia in esse prodirent, ut patet per Augustinum (8 de Civ. Dei, cap. 4, non procul a fine). Cui quidem sententiae etiam catholica fides consentit. Et hoc triplici ratione demonstrari potest: quarum prima est haec. Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex seipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex seipsis, sed ab aliqua una causa esse attribuatur. Et ista videtur ratio Platonis, qui voluit, quod ante omnem multitudinem esset aliqua unitas, non solum in numeris, sed etiam in rerum naturis. Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum

oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuatur omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex seipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur; sicut videmus quod ignis, qui est in fine caliditatis, est caloris principium in omnibus calidis. Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens: quod ex hoc probatur, quia est aliquid movens omnino immobile et perfectissimum, ut a philosophis est probatum. Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipiant. Et haec est probatio Philosophi (in 2 Metaph., text. com. 4). Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se. Unde si esset unus calor per se existens, oporteret ipsum esse causam omnium calidorum, quae per modum participationis calorem habent. Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit actus purus, in quo nulla sit compositio. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae (lib. 8 Metaph., cap. 7, et lib. 9 cap. 4). Sic ergo ratione demonstratur et fide tenetur quod omnia sint a Deo creata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet causa prima, quae Deus est, non intret essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur, non solum esse, sed ipsa quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est, nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa probat, quod materia prima per se non creatur; sed ex hoc non sequitur quod non creetur sub forma; sic enim habet esse in actu.

ARTICULUS VI.

Utrum sit unum tantum creationis principium.
(1 p., quaest. 44, art. 2.)

Sexto quaeritur, utrum sit unum tantum creationis principium. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (4 cap. de div. Nom.): *Non est causa mali bonum.* Aliquod autem malum est in mundo. Aut ergo est causatum ab aliqua causa quae non est bonum; aut nullo modo est causatum, sed est causa prima; et utrolibet modo oportet ponere plura creationis principia: nam constat primum principium creationis bonorum esse bonum.

2. Sed diceretur, quod bonum non est causa mali per se, sed per accidens. — Sed contra, omnis effectus qui est alicujus causae per accidens, est alterius causae per se; cum omne per accidens ad per se reducatur. Si ergo malum est effectus boni per accidens, erit per se effectus alicujus alterius; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, effectus causae per accidens, accidit praeter intentionem causae, et non fit. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequeretur quod malum non sit factum. Sed nihil est non creatum nisi creationis principium, ut supra, art. praeced., ostensum est. Ergo malum est creationis principium.

4. Praeterea, nullum nocumentum accidit in effectu praeter intentionem agentis, nisi vel propter ignorantiam agentis qui non providet, vel propter impotentiam quam vitare non potest. Sed in Deo, qui est creator boni, non est neque impotentia neque ignorantia. Ergo malum, quod nocivum est, Dei effectibus non potest praeter intentionem provenire. Nam Augustinus dicit (Enchir., cap. 2), quod ideo dicitur malum, quia nocet.

5. Praeterea, quod est per accidens, est ut in paucioribus, ut habetur in 2 Physic. (text. 48). Malum autem est ut in pluribus, ut habetur in 2 Topic. (cap. 6). Ergo malum non est ab aliqua causa per accidens.

6. Praeterea, malum, secundum Augustinum (lib. 12 de Civ. Dei, cap. 7), non habet causam efficientem, sed deficientem. Sed causa per accidens est causa efficiens. Ergo bonum non est causa mali per accidens.

7. Praeterea, quod non est, non habet causam; quia quod non est, neque causa neque causatum est. Sed malum nihil est, secundum Augustinum (super Joan., tract. 1). Ergo malum non habet aliquam causam nec per se nec per accidens. Falsum est ergo quod dicebatur, quod bonum est causa mali per accidens.

8. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Metaph., text. com. 4), illud cui aliquid inest per prius, est causa omnium in quibus illud per posterius invenitur: sicut ignis est causa caloris in omnibus calidis. Sed malitia per prius fuit in diabolo. Ergo ipse est causa malitiae in omnibus malis; et sic est unum principium omnium malorum, sicut et bonorum.

9. Praeterea, secundum Dionysium (in 4 cap. de div. Nom.), bonum contingit uno modo: sed malum omnifariam. Malum ergo propinquius est ad esse quam bonum. Si ergo bonum est natura aliqua indigens creatore, et malum etiam indigebit creatore; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, quod non est, non potest esse genus nec species. Sed malum ponitur genus. Dicitur enim in Praedicamentis (cap. de opposit.), quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est ens; et sic indiget aliquo creante: unde cum non creetur a bono, videtur quod oporteat aliquod malum ponere creationis principium.

11. Praeterea, utrumque contrariorum est natura aliqua positive: contraria enim sunt in eodem genere. Quod autem non est, non potest esse in genere. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo est natura aliqua; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, differentiae constitutivae speciei significant naturam aliquam; unde uno modo natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit (in lib. de duabus Naturis, in princ.). Sed malum est differentia constitutiva speciei alicujus: bonum enim et malum sunt differentiae habituum. Ergo malum est natura aliqua; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, Eccli. 33, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum peccator.* Si ergo est unum creationis prin-

cipium bonum, oportet esse aliud malum quod sit ei contrarium.

14. Praeterea, intensio et remissio dicuntur per respectum ad aliquem terminum. Sed invenitur aliquid esse alio pejus. Ergo oportet inveniri aliquid quod sit pessimum, in quo sit malorum terminus; et illud oportet esse principium omnium malorum, sicut summum bonum est principium bonorum.

15. Praeterea, Matth. 7, 18, dicitur: *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Aliquid autem invenitur esse malum in mundo. Ergo non potest esse fructus, idest effectus, causae bonae, quae per arborem bonam significatur; et sic oportet quod omnium malorum sit causa aliquod primum malum.

16. Praeterea, Genes. 1, dicitur, quod in principio creationis rerum erant tenebrae super faciem abyssi. Sed a bono, quod habet naturam lucis, non potest esse creatio tenebrarum. Ergo creatio quae ibi describitur, non est a bono principio, sed a malo.

17. Praeterea, omne quod exit ab aliquo, attestatur ei a quo exit, inquantum est ei simile. Sed malum nullo modo attestatur Deo, nec habet in ipso aliquam similitudinem. Ergo non potest esse ab ipso, sed ab alio principio.

18. Praeterea, nihil exit ab aliquo, nisi quod est in ipso in potentia. Sed malum non est in Deo nec in actu nec in potentia. Ergo non est a Deo; et sic idem quod prius.

19. Praeterea, sicut generatio est motus naturalis, ita et corruptio. Sed corruptio terminatur ad privationem, sicut generatio ad formam. Ergo sicut forma inducitur ex intentione naturae, ita et privatio: et sic oportet quod malum, quod est privatio, habeat aliquam causam agentem per se, sicut et forma.

20. Praeterea, omne agens agit ex praesuppositione primi agentis. Sed liberum arbitrium, cum peccat, non agit ex praesuppositione divinae actionis: nam aliquod peccatum est, sicut fornicatio vel adulterium, quod non potest a sua deformitate separari, quae non potest esse a Deo. Ergo oportet quod liberum arbitrium sit primum agens, vel quod reducatur ad aliquod aliud primum agens quam Deum.

21. Sed diceretur, quod substantia actus peccati est a Deo, non autem deformitas. — Sed contra est quod Commentator dicit (in 7 Metaph., com. 28): *Impossibile est unius agentis actionem terminari ad materiam, et alterius ad formam.* Sed deformitas est quasi forma actus peccati. Ergo non potest esse deformitas peccati ab uno auctore, et substantia ab alio.

22. Praeterea, ab uno simplici non procedit nisi simplex. Sed Deus est omnino simplex. Ergo hujusmodi composita non sunt ab ipso, sed ab alio auctore.

23. Praeterea, macula aliquid ponit in anima: si enim esset gratiae privatio solum, tunc per quodlibet peccatum mortale homo haberet maculam omnium peccatorum. Sed macula peccati non est a Deo, cum Deus non sit illius rei auctor cujus est ultor, secundum Fulgentium (lib. 1 ad Monimum), et cum non sit ab aeterno, oportet quod habeat causam. Ergo oportet reducere in aliquam causam primam, quae non est Deus.

24. Praeterea, Eccle. 3, 14, dicitur: *Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum.* Haec autem corruptibilia in aeternum non perseverant. Ergo non sunt opera Dei, sed oportet ea reducere in aliud principium.

25. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed hujusmodi corpora corruptibilia non sunt Deo similia: nam *Deus spiritus est*, ut habetur Joan. 4, 24. Ergo hujusmodi corruptibilia non sunt a Deo; et sic idem quod prius.

26. Praeterea, natura semper facit quod melius est, secundum Philosophum (2 de Caelo, text. 34), et hoc ex bonitate naturae provenit. Sed bonitas Dei est perfectior quam naturae. Ergo Deus facit aliquid quanto melius potest. Sed meliora sunt spiritualia corporalibus. Ergo corporalia non facit Deus: quia si fecisset Deus ea, dedisset eis spiritualem bonitatem; et sic relinquitur quod oportet ponere plura creationis principia.

Sed contra est quod habetur Isai. 45, 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum; ego Dominus faciens omnia haec.*

Praeterea, malum non radicatur nisi in natura boni, ut manifestat Dionysius (4 cap. de divin. Nom.). Hoc autem non esset, si malum haberet contrarium creationis principium ei qui creat bona: alias principium malorum esset potentius quam principium bonorum, ex quo in ipsis bonis effectum suum induceret. Ergo malum non est ab aliquo alio creationis principio quam bonum.

Praeterea, Philosophus probat (in 8 Phys., text. 54 et seq.), esse unum primum motorem. Hoc autem non esset, si essent diversa creationis principia prima: nam unum principium non gubernaret nec moveret creaturas alterius principii sibi contrarii. Non est ergo nisi unum tantum creationis principium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, antiqui Philosophi specialia (1) principia tantum naturae considerantes, ex consideratione materiae in hunc errorem devenerunt, quod non omnia naturalia creata esse credebant; ita quod ex consideratione contrariorum, quae cum materia ponuntur principia in natura, devenerunt in hoc ut rerum duo prima principia constituerent: et hoc propter triplicem defectum qui eis aderat in contrariorum consideratione. Primus erat, quia contraria considerabant secundum hoc tantum quod diversa sunt ex natura speciei, non autem secundum quod est aliquid unum in eis ex natura generis, licet contraria in eodem genere sint: unde non attribuebant eis causam secundum id in quo conveniunt, sed secundum hoc in quo differunt: et propter hoc in duo prima contraria, sicut in duas primas causas, omnia contraria reduxerunt, ut habetur in 1 Physic. Sed inter eos Empedocles prima contraria etiam primas causas agentes posuit, scilicet amicitiam et litem: et hic (2), ut habetur 1 Metaph., primo posuit bonum et malum principia. Secundus defectus fuit, quia utrumque contrariorum aequaliter judicabant; cum tamen oporteat semper duorum contrariorum unum esse cum privatione alterius: et propter hoc unum est perfectum et aliud imperfectum, et unum melius et aliud pejus, ut habetur 1 Phys. Et exinde provenit quod tam bonum quam malum, quae videbantur esse generaliora contraria, ponebant quasi quasdam naturas diversas. Et inde fuit quod Pythagoras

(1) *Al.* spiritualia.
(2) *Al.* et hoc.

posuit duo genera rerum, scilicet bonum et malum; et in genere boni posuit omnia perfecta, ut lucem, masculum, quietem et hujusmodi; et in genere mali posuit omnia imperfecta, ut tenebras, feminam et hujusmodi. Tertius defectus fuit, quia judicaverunt de rebus secundum quod in se considerantur tantum, vel secundum ordinem unius rei ad aliam rem particularem, non autem in comparatione ad totum ordinem universi. Et inde est quod si invenerunt aliquam rem esse alteri nocivam, vel esse in se imperfectam respectu aliarum perfectarum, judicaverunt eam simpliciter malam secundum naturam suam, et non ducere originem a causa boni. Et propterea Pythagoras feminam, quae est quid imperfectum, posuit in genere mali. Et ex hac radice provenit quod Manichaei corruptibilia, quae respectu incorruptibilium; et visibilia, quae respectu invisibilium; et vetus Testamentum, quod respectu novi Testamenti, imperfecta sunt, non posuerunt esse a Deo bono, sed a contrario principio. Et praecipue, cum viderent alicui creaturae bonae, utpote homini, provenire aliquod nocumentum ex aliquibus visibilium et corruptibilium creaturarum. Hic autem error est omnino impossibilis; sed oportet omnia reducere in unum principium primum, quod est bonum: quod quidem tribus rationibus ostenditur ad praesens. Quarum prima est, quia in quibuscumque diversis invenitur aliquid unum commune, oportet ea reducere in unam causam quantum ad illud commune; quia vel unum est causa alterius, vel amborum est aliqua causa communis. Non enim potest esse quod illud unum commune utrique conveniat secundum illud quod proprie utrumque eorum est, ut in praecedenti quaestione, art. praeced., in corp., est habitum. Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi: unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi. Esse autem, inquantum hujusmodi, bonum est: quod patet ex hoc quod unumquodque esse appetit, in quo ratio boni consistit, scilicet quod sit appetibile; et sic patet quod supra quaslibet diversas causas oportet ponere aliquam causam unam, sicut etiam apud Naturales supra ista contraria agentia in natura ponitur unum agens primum, scilicet caelum, quod est causa diversorum motuum in istis inferioribus. Sed quia in ipso caelo invenitur situs diversitas in quam sicut in causam reducitur inferiorum corporum contrarietas, ulterius oportet reducere in primum motorem, qui nec per se nec per accidens moveatur. Secunda ratio est, quia omne agens agit secundum quod actu est, et per consequens secundum quod est aliquo modo perfectum. Secundum autem quod malum est, non est actu, cum unumquodque dicatur malum ex hoc quod potentia est privata proprio et debito actu. Secundum vero quod actu est unumquodque, bonum est: quia secundum hoc habet perfectionem et entitatem, in qua ratio boni consistit. Nihil ergo agit inquantum malum est, sed unumquodque agens agit inquantum bonum est. Impossibile est ergo ponere aliud activum rerum principium nisi bonum. Et cum omne agens agat sibi simile, nihil etiam fit nisi secundum quod actu est; ac per hoc, secundum quod bonum est. Ex utraque ergo parte positio est impossibilis qua ponitur malum esse principium creationis malorum. Et huic rationi concordant verba Dionysii (cap. 4 de div. Nom.) qui dicit, quod malum non agit nisi virtute boni, et quod malum est praeter intentionem et generationem. Tertia ratio est, quia, si diversa entia essent omnino a contrariis principiis in unum supremum principium non reductis, non possent in unum ordinem concurrere nisi per accidens. Ex multis enim non fit coordinatio nisi per aliquem ordinantem; nisi forte multa causaliter in idem concurrant. Videmus autem corruptibilia et incorruptibilia, spiritualia et corporalia, perfecta et imperfecta in unum ordinem concurrere. Nam spiritualia movent corporalia, quod ad minus in homine apparet. Corruptibilia etiam per corpora incorruptibilia disponuntur; sicut patet in alterationibus elementorum a corporibus caelestibus. Nec potest dici, quod haec casualiter eveniant; nam non contingeret ita semper vel in majori parte, sed solum in paucioribus. Oportet ergo omnia ista diversa in aliquod unum primum principium reducere a quo in unum ordinantur: unde Philosophus (in 12 Metaph., text. 52 et seq.) concludit quod unus est principatus.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, sicut supra ostensum est, cum non sit ens, sed defectus entis, non potest esse, per se loquendo, factum; et pro tanto dicit Dionysius, quod bonum non est causa mali; non autem ad hoc quod malum in causam primam reducatur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de effectu qui potest per se causam habere. Tale autem non est malum: unde nec proprie effectus dici potest.

Ad tertium dicendum, quod, malum est incidens effectibus; sed non est factum, per se loquendo; quod ex hoc patet quod non est intentum. Nec tamen sequitur quod sit primum principium, nisi cum hoc adderetur quod malum esset natura quaedam. Sicut enim malum per hoc quod non est ens, sed entis privatio, caret propria ratione effectus; ita et multo amplius caret ratione causae, ut probatum est.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Augustinum (in Enchir., cap. 1), Deus est adeo bonus quod nunquam aliquod malum esse permitteret, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere bonum. Unde nec propter impotentiam nec propter ignorantiam Dei est quod mala in mundo proveniunt; sed est ex ordine sapientiae suae et magnitudine bonitatis, ex qua provenit quod multiplicantur diversi gradus bonitatis in rebus; quorum multi deficerent, si nullum malum esse permitteret; non enim esset bonum patientiae, nisi accidente malo persecutionis; nec esset bonum conservationis vitae in leone, nisi esset malum corruptionis in animalibus ex quibus vivit.

Ad quintum dicendum, quod malum nunquam invenitur nisi in paucioribus, si referuntur effectus ad causas proprias: quod quidem in naturalibus patet. Nam peccatum vel malum non accidit in actione naturae, nisi propter impedimentum superveniens illi causae agenti; quod quidem non est nisi in paucioribus, ut sunt monstra in natura, et alia hujusmodi. In voluntariis autem magis videtur malum esse ut in pluribus quantum ad agibilia, licet non quantum ad factibilia, inquantum ars non deficit nisi ut in paucioribus, imitatur enim natu-

ram. In agibilibus autem, circa quae sunt virtus et vitium, est duplex appetitus movens, scilicet rationalis et sensualis; et id quod est bonum secundum unum appetitum, est malum secundum alterum, sicut prosequi delectabilia est bonum secundum appetitum sensibilem, qui sensualitas dicitur, quam vis sit malum secundum appetitum rationis. Et quia plures sequuntur sensus quam rationem, ideo plures inveniuntur mali in hominibus quam boni. Sed tamen sequens appetitum rationis in pluribus bene se habet, et non nisi in paucioribus male.

Ad sextum dicendum, quod duplex est causa per accidens. Una quae aliquid operatur ad effectum; sed dicitur causa ejus per accidens, quia praeter intentionem ille effectus a tali causa sequitur; sicut patet in eo qui fodiendo sepulcrum, invenit thesaurum. Alia causa per accidens est quae nihil operatur ad effectum; sed ex eo quod accidit causae agenti, causa per accidens nominatur; sicut album dicitur esse causa domus per accidens, eo quod accidit aedificatori. Similiter duplex est effectus per accidens. Unus ad quem potest terminari actio causae, licet praeter ejus intentionem accidat, sicut inventio thesauri; et talis effectus licet sit hujusmodi causae per accidens, potest esse alterius causae effectus per se. Hoc autem modo malum non habet causam per accidens; quia, sicut jam dictum est, non potest esse terminus alicujus actionis. Alius effectus per accidens est ad quem non terminatur actio alicujus agentis; sed ex eo quod accidit effectui, effectus per accidens nominatur; sicut album accidens domui, potest dici effectus per accidens aedificatoris; et sic nihil prohibet malum habere causam per accidens.

Ad septimum dicendum, quod malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed est privatio; quae secundum Philosophum est negatio alicui subjecto inhaerens: nam (secundum Philosophum, in 4 Metaph.) privatio est negatio in substantia: unde ex hoc ipso quod accidit alicui, potest ei causa per accidens assignari modo praedicto.

Ad octavum dicendum, quod malum per prius inest diabolo quam aliis, tempore, non natura, quasi malitia sit ejus essentia vel accidens ex principiis propriae naturae derivatum. Nec obstat, si ipse est aliis pejor, cum hoc non sit propter connaturalitatem malitiae ad ipsum, sed per accidens, quia amplius peccavit. Illa autem principia aliorum sunt de quibus aliquid maxime dicitur per se, et non secundum accidens.

Ad nonum dicendum, quod ex perfectione boni est quod solum uno modo contingat; nam non potest esse aliquid perfectum, nisi omnibus concurrentibus ex quibus ejus perfectio quasi integratur. Quodcumque autem eorum deficiat, est imperfectum, et per consequens malum; unde ex imperfectione mali est quod malum multipliciter contingit; et ideo malum habet minus de ratione entis quam bonum.

Ad decimum dicendum, quod verbum Philosophi est accipiendum secundum opinionem Pythagorae, qui posuit bonum et malum esse genera, ut prius dictum est. Habet tamen ejus opinio aliquid veritatis. Nam cum bonum positive dicatur, malum vero privative, ut dictum est; sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio habet rationem mali; et sic bonum et malum quodammodo convertuntur cum ente et cum privatione entis. In quibuslibet autem contrariis, ut probatur in 10 Metaph. (text. 50), includitur privatio et habitus, et ideo semper alterum contrariorum quod est perfectius, reducitur ad bonum et alterum quod est imperfectius, reducitur ad malum. Unde Philosophus dicit (in 1 Physic., text. 60), quod altera pars contrarietatis ad maleficium pertinet, et pro tanto (1) bonum et malum possunt dici contrariorum genera.

Ad undecimum dicendum, quod malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam sed habitum quemdam cum privatione: qui quidem habitus non habet rationem mali inquantum habet de ente, sed inquantum habet adjunctam privationem perfectionis debitae.

Ad duodecimum dicendum, quod malum, inquantum est privatio sola, non ponitur differentia constitutiva habitus vitiosi, sed secundum quod adjungitur intentioni finis indebite, in qua non invenitur ratio mali ex fine intento, nisi inquantum cum hoc fine delectationis carnalis non potest stare bonum rationis. Ideo autem in habitibus animae specialiter bonum et malum poni dicuntur, quia morales actus, et per consequens habitus, specificantur ex fine, qui est quasi forma voluntatis, quae est principium proprium malorum actuum. Bonum vero et malum dicuntur per comparationem ad finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod non intelligitur contra malum esse bonum sicut unum principium primum contra aliud principium primum, sed sicut duo provenientia ex uno primo principio; quorum unum per se provenit, et aliud per accidens; quod patet ex eo quod subditur: *Et sic intuere in omnia opera Altissimi etc.*

Ad decimumquartum dicendum, quod malum non intenditur per accessum ad aliquem terminum, sed per recessum ab aliquo termino: sicut enim dicitur aliquid bonum per participationem boni, ita dicitur malum per recessum a bono.

Ad decimumquintum dicendum, quod Dominus per arborem bonam intelligit causam boni, non quidem primam, sed proximam ad aliquem singularem effectum; et simile est de arbore mala; unde per arborem malam haereticos vult intelligi, qui ex suis operibus cognoscuntur, quasi arbor ex fructibus: et hoc etiam patet per similitudinem attendenti; nam fructus non est arbor causa prima, sed radix. Si tamen per arborem universaliter omnem causam intelligamus, sicut Dionysius videtur accipere: tunc respondendum est, quod bonum non est per se causa mali, sicut ad primum dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod tenebrae, de quibus in principio creationis dicitur, non fuerunt aliqua creatura, sed sola carentia lucis in aere; non tamen malum, quia illa sola carentia boni, mali rationem inducit quae est ejus quod potest et debet inesse. Non enim est malum in lapide, qui non habet sensum; vel in puero statim nato, qui non ambulat. Nec tamen ex imperfectione agentis provenit quod aerem sine luce creavit, sed ab ejus sapientia: cujus ordo requirit quod aliquid ex imperfecto ad perfectum ducatur.

Ad decimum septimum dicendum, quod objectio illa procedit, ac si malum haberet causam per se, quod supra ostensum est, falsum esse.

(1) *Al.* quod pro tanto.

Et similiter dicendum ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod aliter se habet natura ad generationem et corruptionem. Forma enim quae est terminus generationis, est per se intenta tam a natura universali quam a natura particulari: privatio vero est praeter intentionem naturae particularis; est autem secundum intentionem naturae universalis, non quidem ut per se intenta, sed quia sine privatione alicujus formae non potest alia forma introduci; et sic generatio est naturalis omnibus modis. Corruptio vero dicitur quandoque contra naturam, habito respectu ad naturam particularem.

Ad vicesimum dicendum, quod in actu peccati quidquid est entitatis vel actionis reducitur in Deum sicut in primam causam; quod vero est ibi deformitatis reducitur sicut in causam in liberum arbitrium; sicut quod est de gressu in claudicatione reducitur in virtutem motivam sicut in primam causam; quidquid autem est ibi obliquitatis provenit ex curvitate cruris.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ratio illa procedit de duobus agentibus omnino disparatis, non autem quando unum agens in alio operatur: sic enim potest unus eorum esse effectus. Deus autem in omni natura et voluntate operatur; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente per necessitatem naturae, quod si unum sit, unum effectum producit. Nec tamen oportet effectum esse simplicem sicut causam: quia nec in universalitate nec in simplicitate oportet effectum causae aequari. Deus vero non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem: unde potest simplicia et composita, mutabilia et immutabilia facere.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solam gratiae privationem, tamen cum respectu ad actum peccati praecedentem, qui hujus privationis causa fuit vel esse potuit: et sic non oportet quod habeat maculam alicujus peccati, qui actum peccati illius non commisit.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod opera Dei perseverant in aeternum, non secundum numerum, sed secundum speciem vel genus, et secundum substantiam, non secundum modum essendi: *praeterit enim figura hujus mundi*, ut dicitur 1 Corinth., 7, 31.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod Deus licet sit spiritus, habet tamen in sua sapientia rationes corporum, quibus corpora assimilantur per modum quo artificiata artifici similantur quantum ad suam artem; nihilominus tamen corpora Deo similantur quantum ad ejus naturam, inquantum sunt et bona sunt et unitatem aliquam habent.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod natura non facit semper quod melius est habito respectu ad partem, sed habito respectu ad totum; alias totum corpus hominis faceret oculum vel cor; hoc enim unicuique partium melius esset, sed non toti. Similiter licet melius esset alicui rei quod in altiori ordine poneretur, non tamen esset melius universo, quod imperfectum remaneret, si omnes creaturae unius ordinis essent.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus operetur in operatione naturae. — (1 *p., quaest.* 65, *art.* 1, 2 *et* 3, *et ibid. quaest.* 105, *art.* 5.)

Septimo quaeritur, utrum Deus operetur in operatione naturae. Et videtur quod non. Natura enim neque deficit in necessariis neque abundat in superfluis. Sed ad actionem naturalem sufficit virtus activa ex parte agentis, et passiva ex parte recipientis. Ergo non requiritur virtus divina in rebus operans.

2. Sed dices, quod virtus activa naturae dependet in sua operatione ab operatione divina. — Sed contra, sicut operatio naturae creatae dependet ab operatione divina, ita operatio corporis elementaris dependet ab operatione corporis caelestis: nam corpus caeleste comparatur ad corpus elementare sicut causa prima ad secundam. Non autem dicitur, quod corpus caeleste operetur in quolibet corpore elementari agente. Ergo non est dicendum, quod Deus operetur in qualibet operatione naturae.

3. Praeterea, si Deus operatur in qualibet operatione naturae, aut una et eadem operatione operatur Deus et natura, aut diversis. Sed non una et eadem: unitas enim operationis attestatur unitati naturae; unde quia in Christo sunt duae naturae, sunt etiam ibi duae operationes: creaturae autem et Dei constat non esse unam naturam. Similiter nec est possibile quod sint operationes diversae: nam diversae operationes non videntur ad idem factum terminari; cum motus et operationes penes terminos distinguantur. Ergo nullo modo est possibile quod Deus in natura operetur.

4. Sed dices, quod duae operationes possunt terminari ad idem, quae se habent secundum prius et posterius. — Sed contra, ea quae immediate se habent ad aliquid unum, non habent ad invicem ordinem. Sed tam Deus quam natura immediate operatur effectum naturalem. Ergo operatio Dei et operatio naturae non se habent secundum prius et posterius.

5. Praeterea, quandocumque Deus aliquam naturam instituit, ex hoc ipso dat ei omnia illa quae sunt de ratione illius naturae; sicut ex hoc ipso quod facit hominem, dat ei animam rationalem. Sed de ratione virtutis est quod sit principium agendi, cum virtus sit ultimum potentiae, quae est principium agendi in alio secundum quod est aliud, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 17). Ergo ex hoc ipso quod virtutes naturales rebus indidit, dedit eis quod operationes naturales perficerent. Non ergo oportet quod ulterius in rebus naturalibus operetur.

6. Sed dices, quod virtutes naturales non possent durare, sicut nec alia entia, nisi virtute divina continerentur. — Sed contra, non est idem operari ad rem et operari in re. Sed operatio Dei qua virtutem naturalem vel facit vel in esse conservat, est operatio ad illam virtutem constituendam vel conservandam. Non ergo propter hoc potest dici, quod Deus in virtute naturali operante operetur.

7. Praeterea, si Deus in natura operante operatur, oportet quod operando aliquid rei naturali tribuat: nam agens, agendo, aliquid actu facit. Aut ergo illud sufficit ad hoc quod natura possit per se operari, aut non. Si sufficit, cum etiam virtutem naturalem Deus naturae tribuerit, eadem ratione potest dici quod et virtus naturalis sufficiebat ad

agendum: nec oportebit quod Deus, postquam virtutem naturae contulit, ulterius ad ejus operationem aliquid operetur. Si autem non sufficit, oportet quod ibi aliquid aliud iterum faciat; et si illud non sufficit, iterum aliud, et sic in infinitum; quod est impossibile. Nam unus effectus non potest dependere ab actionibus infinitis: quia cum infinita non sit pertransire, nunquam compleretur. Ergo standum est in primo, dicendo quod virtus naturalis sufficit ad actionem naturalem, sine hoc quod Deus in ea ulterius operetur.

8. Praeterea, posita causa ex necessitate naturae agente, sequitur ejus actio nisi per accidens impediatur, eo quod natura est determinata ad unum. Si ergo calor ignis agit ex necessitate naturae; ergo posito calore, sequitur calefactio, nec requiritur aliqua virtus superior agens in ipso.

9. Praeterea, ea quae sunt omnino disparata, possunt ab invicem separari. Sed actio Dei et actio naturae sunt omnino disparatae; cum Deus agat per voluntatem, natura vero per necessitatem. Ergo actio Dei potest separari ab actione naturae; et ita non oportet quod Deus in natura agente operetur.

10. Praeterea, creatura in se considerata, Dei similitudinem habet, inquantum actu est, et actu agit; et secundum hoc est divinae bonitatis particeps. Hoc autem non esset, si virtus sua ad agendum non sufficeret. Sufficit ergo creatura ad agendum sine hoc quod Deus in ea operetur.

11. Praeterea, duo Angeli in uno loco esse non possunt, ut a quibusdam dicitur, ne operationum confusio sequatur; quia Angelus ubi est, ibi operatur. Plus autem distat Deus a natura quam unus Angelus ab alio. Ergo Deus non potest simul in eodem cum natura operari.

12. Praeterea, Eccli. 15, 14, dicitur, quod *Deus fecit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Non autem reliquisset, si semper in voluntate operaretur. Ergo non operatur in voluntate operante.

13. Praeterea, voluntas est domina sui actus. Hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante; cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis. Ergo Deus non operatur in voluntate nostra operante.

14. Praeterea, liberum est quod causa sui est, ut dicitur in 1 Metaph. (cap. 2). Quod ergo non potest agere nisi causa in ipso agente non est liberum in agendo. Sed voluntas nostra est libera in agendo. Ergo potest agere, nulla alia causa in ipsa operante: et sic idem quod prius.

15. Praeterea, causa prima plus est influens in causatum quam causa secunda. Si ergo Deus operetur in voluntate et natura, sicut causa prima in secunda; sequeretur quod defectus qui accidunt in operatione voluntatis et naturae, magis Deo quam naturae vel voluntati attribuerentur; quod est inconveniens.

16. Praeterea, posita causa sufficienter operante, superfluum est alterius causae operationem ponere. Sed constat, si Deus operetur in natura et voluntate, quod sufficienter operatur (*Dei enim perfecta sunt opera*. Deut. 22, 4). Ergo superflueret omnis operatio naturae et voluntatis. Cum ergo in natura nihil sit superfluum; nec natura nec voluntas aliquid operaretur, sed solus Deus. Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum, scilicet quod Deus in natura et voluntate operetur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in* (1) *nobis, Domine*.

Praeterea, sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum. Sed in operatione artis operatur natura; non enim sine operatione naturae, artis operatio efficitur, sicut igne emollitur ferrum ut percussione fabri (2) extendatur. Ergo et Deus in operatione naturae operatur.

Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Phys., text. 26), homo generat hominem et sol. Sed sicut operatio hominis in generatione dependet ab actione solis, ita et multo amplius actio naturae dependet ab actione Dei. Ergo quidquid operatur natura etiam Deus operatur.

Praeterea, nihil potest operari nisi sit ens. Sed natura non potest esse nisi Deo operante; in nihilum enim decideret nisi divinae potentiae actione conservaretur in esse, ut patet per Augustinum super Genes. ad litteram. Ergo natura non potest agere nisi Deo agente.

Praeterea, virtus Dei est in qualibet re naturali, quia Deus in omnibus rebus esse dicitur per essentiam et potentiam et praesentiam. Sed non est dicendum quod virtus divina secundum quod est in rebus sit otiosa. Ergo secundum quod est in natura operatur. Nec potest dici quod aliud quam ipsa natura operetur, cum non appareat ibi nisi una operatio. Ergo in qualibet naturae operatione Deus operatur.

Respondeo dicendum, quod simpliciter concedendum est Deum operari in natura et voluntate operantibus. Sed quidam hoc non intelligentes, in errorem inciderunt; attribuentes Deo hoc modo omnem naturae operationem quod res penitus naturalis nihil ageret per virtutem propriam: et ad hoc quidem ponendum sunt diversis rationibus moti. Quidam enim loquentes in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses narrat, dixerunt, omnes hujusmodi naturales formas accidentia esse: et cum accidens in aliud subjectum transire non possit, impossibile reputabant quod res naturalis per formam suam aliquo modo induceret similem formam in illo subjecto; unde dicebant quod ignis non calefacit, sed Deus creat calorem in re calefacta. Sed si objiceretur contra eos, quod ex applicatione ignis ad calefactibile, semper sequatur calefactio, nisi per accidens esset aliquid impedimentum igni, quod ostendit ignem esse causam caloris per se; dicebant, quod Deus ita statuit ut iste cursus servaretur in rebus, quod nunquam ipse calorem causaret nisi apposito igne; non quod ignis appositus aliquid ad calefactionem faceret. Haec autem positio est manifeste repugnans sensui: nam cum sensus non sentiat nisi per hoc quod a sensibili patitur (quod etsi in visu sit dubium, propter eos qui visum extra mittendo fieri dicunt, in tactu et in aliis sensibus est manifestum), sequitur quod homo non sentiat calorem ignis si per ignem agentem non sit similitudo caloris ignis in organo sentiendi. Si enim illa species caloris in organo ab alio agente fieret, tactus etsi sentiret calorem, non tamen sentiret calorem ignis nec sentiret ignem esse calidum, cum tamen hoc judicet sensus, cujus judicium in proprio sensibili non errat. Repugnat etiam rationi, per quam ostenditur in rebus naturalibus nihil esse frustra. Nisi autem res naturales aliquid agerent, frustra essent eis formae et virtutes natura-

(1) *In Vulgata deest* in.
(2) *Al.* falcae.

les collatae; sicut si cultellus non incideret, frustra haberet acumen. Frustra etiam requireretur appositio ignis ad ligna, si Deus absque igne ligna combureret. Repugnat etiam divinae bonitati, quae sui communicativa est; ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. Ratio vero quam pro se inducunt, est omnino frivola. Nam cum dicitur accidens de subjecto in subjectum aliud non transire, intelligitur de accidente eodem secundum numerum, non quin simile accidens secundum speciem possit induci in aliud subjectum virtute accidentis quod alicui subjecto naturali inest. Et hoc est necesse in omni actione naturali contingere. Falsum etiam est quod supponunt, omnes formas esse accidentia: quia sic nullum esset in rebus naturalibus esse substantiale, cujus principium forma accidentalis esse non potest, sed substantialis tantum. Periret etiam generatio et corruptio, et multa alia inconvenientia sequerentur.

Avicebron etiam in libro Fontis vitae dicit, quod nulla substantia corporalis agit, sed vis spiritualis penetrans per omnia corpora agit in eis, et tanto corpus aliquod est magis activum quanto est purius et subtilius et per consequens a virtute spirituali penetrabilius. Et ad hoc inducit tres rationes: quarum prima est, quod omne agens post Deum requirit subjectam materiam in quam agat; corporali autem substantiae non subjicitur aliqua materia, et sic videtur quod agere non possit. Secunda est, quia quantitas impedit actionem et motum: cujus signum ponit, quia multitudo quantitatis retardat motum et addit corpori gravitatem; et ita substantia corporalis quae est implicita quantitati, agere non potest. Tertia ratio est, quod substantia corporalis est remotissima a primo agente, quod est agens tantum et non patiens; substantiae autem mediae sunt agentes et patientes; unde oportet substantiam corporalem, quae est ultima, esse patientem tantum et non agentem. Sed in hoc est manifesta deceptio ex hoc quod accipitur tota substantia corporalis quasi una et eadem numero substantia, ac si non esset secundum esse substantiale distincta, sed solo accidente. Si enim diversae substantiae corporales substantialiter distinctae accipiantur, tunc non quaelibet substantia corporalis erit ultima entium et remotissima a primo agente, sed una erit alia superior et primo agenti propinquior, et sic una in aliam agere poterit. Item in praedictis consideratur substantia corporalis tantum secundum rationem materiae, et non ratione suae formae, cum tamen ex utroque sit composita. Substantiae enim corporali competit esse ultimum entium, et non habere inferius subjectum, ratione materiae, non autem ratione formae; quia ratione formae est inferius subjectum omnis substantia in cujus materia est in potentia forma illa quam haec res designata habet in actu. Et inde sequitur quod est mutua actio in substantiis corporalibus, cum in materia unius sit in potentia forma alterius, et e converso. Si autem ipsa forma non est sufficiens ad agendum eadem ratione nec vis substantiae spiritualis, quam corporalis substantia per modum suum necesse est quod recipiat. Quantitas etiam non tollit motum et actionem, cum nihil moveatur nisi quantum, ut in 6 Physic. (text. 23 et 31) probatur. Nec est verum quod quantitas sit causa gravitatis. Hoc enim reprobatur in 4 Cael. et mundi (text. com. 40 et 41). Unde et quantitas addit in velocitatem motus naturalis; nam corpus grave quanto est majus, tanto velocius deorsum fertur, et similiter leve sursum. Licet etiam quantitas secundum se non sit actionis principium, non tamen potest assignari ratio quare actionem impediat, cum magis sit quoddam instrumentum qualitatis activae, nisi quatenus formae activae in materia subjecta quantitati receptae, esse quoddam limitatum recipiunt et individuatum ad materiam illam, ut sic per actionem in aliam materiam non se extendant. Sed quamvis esse individuatum in materia consequantur, rationem tamen speciei non amittunt, ex qua simile sibi in specie producere possunt, licet ipsaemet in alio subjecto esse non possint. Non ergo sic est intelligendum quod Deus in omni re naturali operetur, quasi res naturalis nihil operetur; sed quia in ipsa natura vel voluntate operante Deus operatur: quod quidem qualiter intelligi possit, ostendendum est.

Sciendum namque est, quod actionis alicujus rei res alia potest dici causa multipliciter. Uno modo quia tribuit ei virtutem operandi; sicut dicitur in 8 Physic. (text. 25 et 32), quod generans movet grave et leve, inquantum dat virtutem per quam consequitur talis motus: et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut generans virtutem tribuit gravi et levi, et eam ulterius non conservat, sed sicut continue tenens virtutem in esse, quia est causa virtutis collatae non solum quantum ad fieri sicut generans, sed etiam quantum ad esse, ut sic possit dici Deus causa actionis inquantum causat et conservat virtutem naturalem in esse. Nam etiam alio modo conservans virtutem dicitur facere actionem, sicut dicitur quod medicinae conservantes visum, faciunt videre. Sed quia nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum; tertio modo dicitur una res esse causa actionis alterius inquantum movet eam ad agendum; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed applicatio virtutis ad actionem; sicut homo est causa incisionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad incidendum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, eo quod hujusmodi corpora inferiora sunt alterantia alterata; caelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum, et hoc non cessat quousque perveniatur ad Deum: sequitur de necessitate quod Deus sit causa actionis cujuslibet rei naturalis ut movens et applicans virtutem ad agendum. Sed ulterius invenimus, secundum ordinem causarum, esse ordinem effectuum, quod necesse est propter similitudinem effectus et causae. Nec causa secunda potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit instrumentum causae primae respectu illius effectus. Instrumentum enim est causa quodammodo effectus principalis causae, non per formam vel virtutem propriam, sed inquantum participat aliquid de virtute principalis causae per motum ejus, sicut dolabra non est causa rei artificiatae per formam vel virtutem propriam, sed per virtutem artificis a quo movetur et eam quoquomodo participat. Unde quarto modo unum est causa actionis alterius, sicut principale agens est causa actionis instrumenti: et hoc modo etiam oportet dicere, quod Deus est causa omnis actionis rei naturalis. Quanto enim

aliqua causa est altior, tanto est communior et efficacior, et quanto est efficacior, tanto profundius ingreditur in effectum, et de remotiori potentia ipsum reducit in actum. In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens et quod est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae. Quorum primum est commune omnibus entibus; secundum omnibus rebus naturalibus; tertium in una specie; et quartum, si addamus accidentia, est proprium huic individuo. Hoc ergo individuum agendo non potest constituere aliud in simili specie nisi prout est instrumentum illius causae, quae respicit totam speciem et ulterius totum esse naturae inferioris. Et propter hoc nihil agit in speciem in istis inferioribus nisi per virtutem corporis caelestis, nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus: unde etiam. ut dicitur in lib. de Causis (propos. 9), intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis. Sic ergo si consideremus supposita agentia, quodlibet agens particulare est immediatum ad suum effectum. Si autem consideremus virtutem qua fit actio, sic virtus superioris causae erit immediatior effectui quam virtus inferioris; nam virtus inferior non conjungitur effectui nisi per virtutem superioris; unde dicitur in lib. de Caus. (prop. 1), quod virtus causae primae prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in ipsum. Sic ergo oportet virtutem divinam adesse cuilibet rei agenti, sicut virtutem corporis caelestis oportet adesse cuilibet corpori elementari agenti. Sed in hoc differt; quia ubicumque est virtus divina, est essentia divina; non autem essentia corporis caelestis est ubicumque est sua virtus: et iterum Deus est sua virtus, non autem corpus caeleste. Et ideo potest dici quod Deus in qualibet re operatur in quantum ejus virtute quaelibet res indiget ad agendum: non autem potest proprie dici quod caelum semper agat in corpore elementari, licet ejus virtute corpus elementare agat. Sic ergo Deus est causa actionis cujuslibet inquantum dat virtutem agendi, et inquantum conservat eam, et inquantum applicat actioni, et inquantum ejus virtute omnis alia virtus agit. Et cum conjunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum in ordine suo; requiritur tamen virtus divina, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod operatio virtutis naturalis ad Deum et corporis elementaris ad corpus caeleste sunt quantum ad aliquid similes, non autem quantum ad omnia.

Ad tertium dicendum, quod in operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura; sed ipsa naturae operatio est etiam operatio virtutis divinae; sicut operatio instrumenti est per virtutem agentis principalis. Nec impeditur quin natura et Deus ad idem operentur, propter ordinem qui est inter Deum et naturam.

Ad quartum dicendum, quod tam Deus quam natura immediate operantur; licet ordinentur secundum prius et posterius, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod de ratione virtutis inferioris est quod sit aliquo modo operationis principium in suo ordine, idest ut agat ut instrumentum superioris virtutis: unde, exclusa superiori virtute, inferior virtus operationem non habet.

Ad sextum dicendum, quod Deus non solum est causa operationis naturae ut conservans virtutem naturalem in esse, sed aliis modis, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod virtus naturalis quae est rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis ut quaedam forma habens esse ratum et firmum in natura. Sed id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in istrumento artificis. Sicut ergo securi per artem dari potuit acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma permanens, nisi haberet intellectum; ita rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ipsa permanens, non autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae causae; nisi daretur ei quod esset universale essendi principium: nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret seipsam, nec ut conservaret se in esse: unde sicut patet quod instrumento artificis conferri non oportuit quod operaretur absque motu artis; ita rei naturali conferri non potuit quod operaretur absque operatione divina.

Ad octavum dicendum, quod necessitas naturae, per quam calor agit, constituitur ex ordine omnium causarum praecedentium; unde non excluditur virtus causae primae.

Ad nonum dicendum, quod licet natura et voluntas sint secundum esse disparata, tamen in agendo habent aliquem ordinem. Nam sicut actio naturae praecedit actionem voluntatis nostrae, ratione cujus in operibus artis, quae a voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedit operationem naturae; unde et ejus operatio in omni operatione naturae requiritur.

Ad decimum dicendum, quod creatura habet aliquam Dei similitudinem participando bonitatem ipsius, inquantum est et agit, non tamen ita quod per similitudinis perfectionem ad aequalitatem perveniat; et ideo sicut imperfectum indiget perfecto, ita virtus naturae in agendo indiget operatione divina.

Ad undecimum dicendum, quod duo Angeli minus distant secundum gradum naturae quam Deus et natura creata; tamen in ordine causae et effectus, Deus et natura conveniunt, non autem duo Angeli; unde Deus in natura operatur, non autem unus Angelus in alio.

Ad duodecimum dicendum, quod Deus non dicitur hominem dereliquisse in manu consilii sui, quin in voluntate operetur; sed quia voluntati hominis dedit dominium sui actus, ut non esset obligata ad alteram partem contradictionis: quod quidem dominium naturae non dedit, cum per suam formam sit determinata ad unum.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non per exclu-

sionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod non quaelibet causa excludit libertatem, sed solum causa cogens: sic autem Deus non est causa operationis nostrae.

Ad decimumquintum dicendum, quod quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, ideo quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur ad primam causam; quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima.

Ad decimumsextum dicendum, quod Deus perfecte operatur ut causa prima; requiritur tamen operatio naturae ut causae secundae. Posset tamen Deus effectum naturae etiam sine natura facere: vult tamen facere mediante natura, ut servetur ordo in rebus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus operetur in natura creando.

Octavo quaeritur, utrum Deus operetur in natura creando: quod est quaerere, utrum creatio operi naturae admisceatur. Et videtur quod sic per hoc quod dicit Augustinus (in 3 de Trinit., cap. 8 a medio): *Apostolus,* inquit, *Paulus discernens interius Deum creantem atque formantem ab operibus creaturae quae admoventur extrinsecus, de agricultura similitudinem assumens ait: Ego plantavi, Apollo rigavit, sed Deus incrementum dedit.*

2. Sed dices, quod creatio accipitur ibi large pro qualibet factione. — Sed contra, Augustinus (ibid.), ex auctoritate Apostoli intendit in verbis praedictis distinguere operationem creaturae ab operatione Dei. Non autem distinguitur per creationem communiter acceptam pro qualibet factione, quia sic etiam natura creat; aliquid enim facit, ut ostensum est supra, art. praeced., sed non per creationem proprie acceptam. Ergo de creatione proprie accepta oportet verba praemissa intelligere.

3. Praeterea, idem Augustinus subdit (loc. cit.): *Sicut in ipsa vita nostra mentem justificando formare non potest nisi Deus, praedicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt; ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur, exteriores autem operationes bonorum sive malorum Angelorum vel hominum, vel quorumcumque animalium, ita rerum naturae adhibet, in qua creat omnia, quemadmodum terrae agriculturam.* Sed mentem nostram justificando format creatione proprie accepta: nam gratia per creationem dicitur esse. Ergo et creatione proprie dicta formas naturales creat.

4. Sed dices, quod formae naturales habent causam in subjecto, non autem gratia; et pro tanto gratia proprie creatur, non autem formae naturales. — Sed contra, ut dicitur in Glossa Genes. 1, creare est ex nihilo aliquid facere. Cum autem haec praepositio *ex* quandoque importet habitudinem causae efficientis, sicut 1 Corinth., 8, 6: *Ex quo omnia, per quem omnia,* quandoque autem habitudinem causae materialis, sicut habetur Tobiae 13, 21: *Omnis circuitus murorum ejus in lapide candido et mundo*; cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, non negatur habitudo causae efficientis (quia sic Deus rerum creatarum causa efficiens non esset), sed negatur habitudo causae materialis. Formae autem naturales habent in subjectis causas efficientes, per quod differunt a gratia; habent etiam et materiam in qua, quod et gratiae competit. Non ergo magis competit ratio creationis gratiae quam naturalibus formis, per hoc quod est habere causam in subjecto.

5. Praeterea, formae artificiales non habent causam in subjecto, sed sunt totaliter ab extrinseco. Si ergo gratia propter hoc creari dicitur quia non habet causam in subjecto, pari ratione formae accidentales artificiales creabuntur.

6. Praeterea, id quod non habet materiam partem sui, non potest ex materia fieri. Sed formae non habent materiam partem sui: quia forma distinguitur et contra materiam et contra compositum, ut patet in principio secundi de Anima (com. 2 et 4). Cum ergo formae fiant quia de novo esse incipiunt, videtur quod non fiant ex materia; et sic fiunt ex nihilo, et per consequens creantur.

7. Sed diceretur, quod licet formas naturales non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt, et pro tanto non creantur. — Sed contra, sicut aliae formae naturales, ita et anima rationalis est forma in materia. Sed anima rationalis creari ponitur. Ergo et similiter est de aliis formis naturalibus ponendum.

8. Sed dices, quod anima rationalis non educitur de materia, sicut aliae formae naturales. — Sed contra, nihil educitur de aliquo quod non est in eo. Sed ante finem generationis forma, quae est generationis terminus, non erat in materia; alias essent formae contrariae in materia simul. Ergo formae naturales non educuntur de materia.

9. Praeterea, forma quae est generationis terminus, non apparebat ante generationem completam. Si ergo erat ibi, erat latens: et ita sequeretur latitatio cujuslibet in quolibet, quam ponebat Anaxagoras, et Aristoteles improbat in 1 Phys. (text. 32, 33, 42 et seq.).

10. Sed dices, quod forma naturalis non existebat in materia ante completam generationem, complete, ut Anaxagoras ponebat, sed incomplete. — Sed contra, si forma aliquo modo est in materia ante terminum generationis, est ibi secundum aliquid sui. Si autem non est ibi complete secundum aliquid sui, non praeexistit. Habet ergo forma aliquid et aliquid, et sic non est simplex; cujus contrarium in principio sex principiorum habetur.

11. Praeterea, si non complete praeexistit in materia, et postmodum completur, oportet quod per generationem ei adveniat complementum. Illud autem complementum in materia non praeexistebat, quia sic fuisset ibi complete. Ergo illud complementum per creationem erit ad minus.

12. Sed dices, quod praeexistebat in materia incomplete, non quidem secundum partem, sed quia alio modo erat ante, et alio modo post: prius enim erat in potentia, sed post est in actu. — Sed contra, ex hoc quod aliquid alio et alio modo se habet, est alteratio, non generatio. Si ergo per opus naturae non fit aliquid, nisi quod forma quae prius erat in potentia, postea fit actu; sequeretur quod per operationem naturae non sit aliqua generatio, sed alteratio sola.

13. Praeterea, in natura inferiori non invenitur

aliquod activum principium, nisi accidens: nam ignis agit per calorem, qui est accidens; et similiter de aliis. Sed accidens non potest esse causa activa formae substantialis, quia nihil agit ultra suam speciem; effectus autem non praeeminet causae, cum tamen forma substantialis praeemineat accidenti. Ergo forma substantialis non producitur per actionem naturae inferioris; et ita oportet quod sit per creationem.

14. Praeterea, imperfectum non potest esse causa perfecti. Sed in semine bruti animalis non est vis animae nisi imperfecte. Ergo anima bruti non producitur per actionem naturalem virtutis seminalis; et ita oportet quod sit per creationem, et pari ratione omnes aliae formae naturales.

15. Praeterea, illud quod non est animatum nec vivum, non potest esse causa rei animatae viventis. Sed animalia quae generantur ex putrefactione, sunt res animatae viventes; non autem inveniuntur in natura aliqua viventia, a quibus eis vita conferatur. Ergo oportet quod eorum animae sint per creationem a primo vivente, et pari ratione aliae formae naturales.

16. Praeterea, natura non agit nisi sibi simile. Sed aliqua res naturalis invenitur generari, cujus similitudo in generante non praecessit. Mulus enim neque equo, neque asino est similis in specie. Ergo forma muli non est per actionem naturae, sed per creationem; et sic idem quod prius.

17. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Relig. (lib. 2 de lib. arb., cap. 17), quod res naturales formis suis formatae non essent, nisi esset aliquid primum unde formarentur. Hoc autem est ipse Deus. Ergo omnes formae sunt per creationem a Deo.

18. Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.), quod ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt in materia. Formae autem quae sunt sine materia, non possunt intelligi in proposito, nisi ideae rerum in mente divina existentes. Nam Angeli, qui possunt dici sine materia formae, non sunt causae formarum naturalium, ut patet per Augustinum (3 de Trin., cap. 8 et 9). Ergo formae naturales non sunt per actionem naturae, sed a datore creante.

19. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 18, circa finem) dicitur, quod esse est per creationem. Hoc autem non esset nisi formae crearentur: nam forma est essendi principium. Ergo formae sunt per creationem: ergo Deus in materia operatur aliquid creando, scilicet ipsas formas.

20. Praeterea, id quod est per se, est causa ejus quod non est per se. Sed formae rerum naturalium non sunt per se, sed sunt in materia. Ergo earum causa est forma per se stans; et ita oportet quod formae naturales sint per creationem ab agente extrinseco; et sic videtur quod Deus in natura operetur, formas creando.

Sed contra, opus creationis distinguitur ab opere gubernationis et propagationis. Quod autem actione naturae agitur, pertinet ad opus gubernationis et ad rerum propagationem. Ergo creatio operi naturae non admiscetur.

Praeterea, nihil potest creare nisi solus Deus. Si ergo formae sunt per creationem, non erunt nisi a Deo; et sic omnis actio naturae frustrabitur, cujus finis est forma.

Praeterea, sicut forma substantialis non habet materiam partem sui, ita nec accidentalis. Si ergo propter hoc formas substantiales oportet esse per creationem, quia non habent materiam, pari ratione et formae accidentales. Sicut autem res generata perficitur per formam substantialem, ita fit dispositio per formam accidentalem. Ergo res naturalis nullo modo erit generans, neque sicut perficiens neque sicut disponens; et sic cassa erit omnis naturae actio.

Praeterea, natura est ex similibus similia procreans. Sed generatum invenitur simile generanti secundum speciem et formam. Ergo ipsa forma generati fit per actionem generantis, et non per creationem.

Praeterea, diversorum agentium actiones non terminantur ad unum effectum. Sed ex materia et forma fit unum simpliciter. Ergo non potest esse quod sit aliud agens quod disponit materiam et quod inducit formam. Disponens autem materiam, est agens naturale. Ergo et inducens formam; et sic formae non sunt per creationem, et ita creatio non admiscetur operibus naturae.

Respondeo dicendum. Circa istam quaestionem diversae fuerunt opiniones. Quarum omnium videtur radix fuisse unum et idem principium, secundum quod natura non potest ex nihilo aliquid facere: ex hoc enim aliqui crediderunt quod nulla res fieret aliter nisi per hoc quod extrahebatur a re alia in qua latebat, sicut de Anaxagora narrat Philosophus (in 1 Physic., com. 32 et 33), qui ex hoc videtur fuisse deceptus, quia non distinguebat inter potentiam et actum; putabat enim oportere quod actu praeextiterit illud quod generatur. Oportet autem quod praeexistat potentia, et non actu: si enim praeexisteret potentia, fieret ex nihilo; si vero praeexisteret actu, non fieret: quia quod est, non fit.

Sed quia res generata est in potentia per materiam, et in actu per suam formam; posuerunt aliqui, quod res fiebat quantum ad formam materia praeexistente. Et quia operatio naturae non potest esse ex nihilo, et per consequens oportet quod sit ex praesuppositione, non operabatur, secundum eos, natura, nisi ex parte materiae, disponendo ipsam ad formam. Formam vero, quam oportet fieri et non praesupponi, oportet esse ex agente qui non praesupponit aliquid, sed potest ex nihilo facere: et hoc est agens supernaturale, quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam inter substantias separatas. Quidam vero moderni eos sequentes, dicunt hoc esse Deum. Hoc autem videtur esse inconveniens. Quia cum unumquodque natum sit simile sibi agere (nam unumquodque agit in eo quod actu est, hoc scilicet quod est in potentia id quod agendum est), non requireretur similitudo secundum formam substantialem in agente naturali, nisi forma substantialis geniti esset per actionem agentis. Ex quo etiam id quod in genito acquirendum est, actu in generante naturali invenitur, et unumquodque agit secundum quod actu est; inconveniens videtur, hoc generante praetermisso, aliud exterius inquirere.

Unde sciendum est, quod istae opiniones videntur provenisse ex hoc quod ignorabatur natura formae, sicut et primae provenerunt ex hoc quod ignorabatur natura materiae. Forma enim naturalis non dicitur univoce esse cum re generata. Res enim naturalis generata dicitur esse per se et proprie, quasi habens esse, et in suo esse subsistens; forma

autem non sic esse dicitur, cum non subsistat, nec per se esse habeat; sed dicitur esse vel ens, quia ea aliquid est; sicut et accidentia dicuntur entia, quia substantia eis est vel qualis vel quanta, non quo eis sit simpliciter sicut per formam substantialem: unde accidentia magis proprie dicuntur entis, quam entia, ut patet in Metaphysic. (lib. 7, com. 2). Unumquodque autem factum, hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis: unde illud quod proprie fit per se, compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, idest per cujus acquisitionem aliquid dicitur fieri. Nihil ergo obstat per hoc quod dicitur quod per naturam ex nihilo nihil fit, quin formas substantiales, ex operatione naturae esse dicamus. Nam id quod fit, non est forma, sed compositum; quod ex materia fit, et non ex nihilo. Et fit quidem ex materia, inquantum materia est in potentia ad ipsum compositum, per hoc quod est in potentia ad formam. Et sic non proprie dicitur quod forma fiat in materia, sed magis quod de materiae potentia educatur. Ex hoc autem ipso quod compositum fit, et non forma, ostendit Philosophus (in 7 Metaph., text. 26 et 27), quod formae sunt ex agentibus naturalibus. Nam, cum factum oporteat esse simile facienti, ex quo id quod factum est, est compositum, oportet id quod est faciens, esse compositum, et non forma per se existens, ut Plato dicebat; ut sic sicut factum est compositum, quo autem fit, est forma in materia in actum reducta; ita generans sit compositum, non forma tantum; sed forma sit quo generat: forma, inquam, in hac materia existens, sicut in his carnibus et in his ossibus et in aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis Augustini in operibus naturae creatio Deo attribuitur ratione virtutum naturalium, quas in principio materiae indidit per opus creationis, non quod in quolibet naturae opere aliquid creetur.

Ad secundum dicendum, quod creatio proprie accipitur in verbis Augustini; non tamen referenda est ad effectus naturae, sed ad virtutes quibus natura operatur; quae per opus creationis naturae sunt inditae.

Ad tertium dicendum, quod gratia, cum non sit forma subsistens, nec esse nec fieri ei proprie per se competit: unde non proprie creatur per modum illum quo substantiae per se subsistentes creantur. Infusio tamen gratiae accedit ad rationem creationis inquantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in qua sit hoc modo in potentia, quod per agens naturale educi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.

Unde patet solutio ad quartum. Nam cum dicitur aliquid fieri ex nihilo, negatur causa materialis. Hoc vero aliquo modo ad carentiam materiae pertinet, quod aliqua forma de naturali materiae potentia educi non potest.

Ad quintum dicendum, quod licet in natura non inveniatur principium efficiens respectu formarum artificialium, tamen hujusmodi formae non excedunt naturae ordinem, sicut gratia; immo infra subsistunt, quia omne naturale est nobilius quam artificiale.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod forma non habet materiam partem sui, sequeretur quod ei creari competeret, si proprie fieri posset sicut res per se subsistens.

Ad septimum dicendum, quod licet anima rationalis habeat materiam in qua sit, non tamen educitur de potentia materiae, cum ejus natura supra omnem materialem ordinem elevetur: quod ejus intellectualis operatio declarat. Et iterum haec forma est res per se subsistens, cum corrupto corpore, maneat.

Ad octavum dicendum, quod forma, quae est generationis terminus, erat in materia ante generationem completam, non in actu, sed in potentia. Non est autem inconveniens duorum contrariorum unum esse actu et aliud in potentia.

Et per hoc patet responsio ad nonum. Nam Anaxagoras non ponebat formas actu praeexistere in materia, sed latere.

Ad decimum dicendum, quod forma praeexistit in materia imperfecte; non quod aliqua pars ejus sit ibi in actu, et alia desit; sed quia tota praeexistit in potentia, et postmodum tota producitur in actu.

Et per hoc etiam patet responsio ad undecimum; patet enim quod non perficitur esse formae in materia alio exteriori addito, quod in potentia materiae non esset.

Ad duodecimum dicendum, quod esse in potentia et esse in actu non dicunt diversos modos accidentales, ex quorum diversitate alteratio proveniat, sed substantiales. Nam etiam substantia dividitur per potentiam et actum (1), sicut et quodlibet aliud genus.

Ad decimum tertium dicendum, quod forma accidentalis agit in virtute formae substantialis quasi instrumentum ejus; sicut etiam in 2 de Anima (com. 50) calor ignis dicitur esse instrumentum virtutis nutritivae; et ideo non est inconveniens, si actio formae accidentalis ad formam substantialem terminetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam in semine calor seminis agit ut instrumentum virtutis animae, quae est in semine: quae quidem licet imperfecta sit, tamen est impressio quaedam animae perfectae relicta: est enim in semine ab anima generantis, et agit etiam in virtute corporis caelestis cujus est quasi instrumentum; et propter hoc non dicitur quod semen generet, sed quod anima et sol.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia generata ex putrefactione sunt minoris perfectionis aliis animalibus; unde in eorum generatione efficit vis caelestis corporis inferiori materiae impressa, quod in generatione animalium perfectorum facit eadem vis caelestis cum virtute seminis.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet mulus non sit similis equo vel asino in specie, est tamen similis in genere proximo: ratione cujus similitudinis ex diversis species quasi media generatur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut virtus divina, scilicet primum agens, non excludit actionem virtutis naturalis, ita nec prima exemplaris forma, quae est Deus, excludit derivationem formarum ab aliis inferioribus formis, quae ad sibi similes formas agunt.

Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum. Nam Boetius (loc. cit.) intelligit formas quae sunt in materia, provenire ex formis quae sunt sine materia, sicut a primis exemplaribus, non sicut a proximis.

(1) *Al.* in actu.

Ad decimumnonum dicendum, quod esse per creationem dicitur, inquantum omnis causa secunda dans esse, hoc habet inquantum agit in virtute primae causae creantis; cum esse sit primus effectus nihil aliud praesupponens.

Ad vicesimum dicendum, quod forma naturalis, quae est in materia, non potest reduci ad formam per se existentem ejusdem speciei, cum forma naturalis habeat materiam in sui ratione; sed reducitur ad formam per se existentem, sicut dictum est.

ARTICULUS IX.

Utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem.

Nono quaeritur, utrum anima rationalis educatur in esse per creationem, vel per seminis traductionem. Et videtur quod propagetur cum semine. Dicitur enim Gen. 46, 26: *Cunctae animae quae ingressae sunt cum Jacob in Aegyptum, et egressae sunt de femore illius, absque uxoribus filiorum, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore patris, nisi per seminis traductionem. Ergo anima rationalis traducitur cum semine.

2. Sed diceretur, quod ponitur pars pro toto, idest anima pro homine. — Sed contra, homo est quid compositum ex anima et corpore. Si ergo totus homo ex femore patris egreditur, non solum corpus, sed etiam anima cum semine traducetur, ut prius.

3. Praeterea, accidens traduci non potest nisi subjectum traducatur, eo quod accidens de subjecto in subjectum non transeat. Sed anima rationalis est subjectum peccati originalis. Cum ergo peccatum originale traducatur a parente in prolem, videtur etiam quod anima rationalis filii a parente traducatur.

4. Sed diceretur, quod peccatum originale, licet sit in anima sicut in subjecto, est tamen in carne sicut in causa; unde per carnis traductionem traducitur. — Sed contra, Roman. 5, 12, dicitur: *Peccatum per unum hominem in mundum intravit, et per peccatum mors; et ita mors in omnes pertransit, in quo omnes peccaverunt.* Glossa autem (Aug., lib. de pec. mer. et remis., cap. 10) exponit: *In quo homine peccatore, vel in quo peccato.* Non autem in illo peccato omnes peccassent, nisi illud unum peccatum in omnes traductum fuisset. Illud ergo unum peccatum quod in Adam fuit, in omnes traducitur; et sic anima illius, quae peccati subjectum erat, traducitur in omnes.

5. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Sed omne agens agit per virtutem formae. Ergo illud quod agit agens, est forma. Sed generans agens est. Ergo forma generati est per actionem generantis. Cum ergo homo generet hominem, et anima rationalis sit forma hominis; videtur quod anima rationalis sit per generationem, et non per creationem.

6. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phys. (text. 70), causa efficiens in suo (1) effectu incidit in idem specie. Sed homo sortitur speciem per animam rationalem. Ergo videtur quod id quod facit generans in genito, sit anima rationalis.

7. Praeterea, filii similantur parentibus propter hoc quod a parentibus propagantur. Similantur autem parentibus filii, non solum quantum ad dispositiones corporales, sed etiam quantum ad dispositiones animae. Ergo sicut corpora a corporibus, ita animae ab animabus traducuntur.

8. Praeterea, Moyses dicit, Levit. 17, 19: *Anima omnis carnis in sanguine est.* Sed sanguis semine traducitur: praecipue cum sperma non sit nisi sanguis decoctus. Ergo et anima cum semine traducitur.

9. Praeterea, embrio antequam anima rationali perficiatur, habet aliquam operationem animae, quia augetur et nutritur et sentit. Sed operatio animae non est sine vita. Ergo vivit. Vitae vero corporis principium est anima. Ergo habet animam. Sed non potest dici quod adveniat ei alia anima; quia tunc in uno corpore essent duae animae. Ergo ipsa anima quae prius erat in semine propagata, est anima rationalis.

10. Praeterea, diversae animae secundum speciem, constituunt diversas animas (1) secundum speciem. Si ergo in semine ante ipsam animam rationalem erat anima quae non erat rationalis, erat ibi animal secundum speciem diversum ab homine; et sic ex illo non poterit homo fieri; quia diversae species animalis non transeunt in invicem.

11. Sed dices, quod hujusmodi operationes animae non conveniunt embrioni per animam, sed per aliquam virtutem animae, quae dicitur virtus formativa. — Sed contra, virtus supra substantiam radicatur; unde ponitur media inter substantiam et operationem, ut habetur a Dionysio (in 11 cap. cael. Hierar.). Si ergo est ibi virtus animae, erit ibi animae substantia.

12. Praeterea, Philosophus dicit in 16 de Animalibus (lib. 2 de Gen. animal., cap. 3), quod embrio prius vivit quam animal, et prius animal quam homo. Sed omne animal habet animam. Ergo prius est ibi aliqua anima quam sit ibi anima rationalis per quam homo est homo.

13. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 de Anima, com. 6), anima est *actus viventis corporis inquantum hujusmodi.* Sed si embrio vivit, et operationem vitae exercet per hujusmodi virtutem formativam, ipsa virtus erit actus ejus inquantum est vivens. Ergo erit anima.

14. Praeterea, ut dicitur in 1 de Anima (text. 14), vivere inest omnibus viventibus per animam vegetabilem. Sed manifestum est embrionem vivere ante infusionem animae rationalis, cum in eo operationes vitae inveniantur. Ergo est ibi anima vegetabilis antequam sit anima rationalis.

15. Praeterea, in 2 de Anima (text. 40 et 41), improbat Philosophus quod augeri non est actus ignis sicut principalis agentis, sed magis animae vegetabilis. Sed embrio ante adventum animae rationalis augetur. Ergo habet animam vegetabilem.

16. Praeterea, si non est ibi anima vegetabilis ante adventum animae rationalis, sed virtus formativa; adveniente anima, illa virtus suam operationem non habebit; cum operatio quam illa virtus faciebat in embrione, sufficienter postmodum fiat in animali per animam. Ergo erit ibi otiosa; quod videtur esse inconveniens, cum nihil sit otiosum in natura.

17. Sed dices, quod illa virtus destruitur adveniente anima rationali. — Sed contra, dispositiones non destruuntur adveniente forma, sed manent, et quodammodo tenent formam in materia. Sed illa virtus erat quaedam dispositio ad animam. Ergo adveniente anima, illa virtus non destruitur.

(1) *Forte* cum suo.

(1) *Forte* diversa animalia.

18. Praeterea, ex actione illius virtutis pervenitur ad introductionem animae. Si ergo anima adveniente illa virtus destruitur, videtur quod aliquid agat ad sui destructionem; quod est impossibile.

19. Praeterea, homo est homo per animam rationalem. Si ergo anima non exit in esse per generationem, nec erit verum dicere quod homo generetur; quod patet esse falsum.

20. Praeterea, corpus hominis exit in esse per actionem generantis. Si ergo anima non exit in esse a generante, erit in homine duplex esse; unum corporis, quod facit generans; et aliud animae, quod non facit; et sic ex anima et corpore non fit unum simpliciter, cum secundum esse differant.

21. Praeterea, impossibile est quod actio unius agentis terminetur ad materiam, et alterius ad formam; alias ex forma et materia non esset unum simpliciter, cum unum factum sit per unam actionem. Sed actio naturae generantis terminatur ad corpus. Ergo et terminatur ad animam, quae est forma ejus.

22. Praeterea, secundum Philosophum in 16 de Animalibus (2 de Generat. animal., cap. 3, circa med.), principia quorum actiones non sunt sine corpore, cum corpore producuntur. Sed actio animae rationalis non est sine corpore; maxime enim intelligere esset sine corpore, quod patet esse falsum; non enim est intelligere sine phantasmate, ut dicitur in 1 et 3 de Anima; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima rationalis cum corpore traducitur.

23. Sed dicebat, quod anima rationalis indiget phantasmate in intelligendo quantum ad acquisitionem specierum intelligibilium, non autem postquam eas jam acquisivit. — Sed contra, homo postquam acquisivit scientiam, impeditur in actione intellectus laeso organo phantasiae. Hoc autem non esset, si intellectus post acquisitionem scientiae, phantasmatibus non indigeret. Indiget ergo eis non solum in acquirendo scientiam, sed etiam in utendo scientia acquisita.

24. Sed dices, quod impedimentum operationis intellectualis ex laesione organi phantasiae provenit non ex hoc quod intellectus indigeat phantasmatibus in utendo scientia acquisita, sed ex hoc quod imaginatio et intellectus sunt in una essentia animae; unde per accidens, imaginatione impedita, impeditur et intellectus. — Sed contra est quod conjunctio potentiarum in una essentia animae est causa quare quando una potentiarum intenditur in suo actu, alterius actus remittitur; sicut quando aliquis attente videt, minus attente audit; et est etiam causa quare una potentiarum cessante a suo actu, alia in suo actu roboratur; unde caeci plerumque acutius audiunt. Non ergo propter hujusmodi conjunctionem contingeret quod propter impedimentum potentiae imaginativae impediretur actio intellectus, sed magis roboraretur.

25. Praeterea, quicumque dat ultimum complementum operationi alicui, ille maxime operanti cooperatur. Sed si omnes animae humanae creantur a Deo, et ab ipso corporibus infunduntur, ipse dat ultimum complementum generationi quae est ex adulterio. Ergo ipse cooperabitur adulteris; quod videtur absurdum.

26. Praeterea, secundum Philosophum (in 4 Meteor., 2 de Anima, text. 34), perfectum unumquodque est quod potest sibi simile facere. Quanto ergo aliquid est perfectius, tanto magis potest sibi simile facere. Sed animae rationales sunt perfectiores materialibus formis elementorum, quae sibi similes formas producunt. Ergo virtute animae rationalis poterit anima rationalis produci per viam generationis.

27. Praeterea, anima rationalis constituta est inter Deum et res corporales media; unde in libro de Causis (prop. 2) dicitur, quod est creata in horizonte aeternitatis et temporis. Sed in Deo generatio invenitur, similiter in rebus corporalibus. Ergo et anima, quae est media, per generationem producitur.

28. Praeterea, Philosophus in 16 de Animalibus (2 de Generat. animal., cap. 3) dicit, quod spiritus qui exit cum spermate, est virtus principii animae et est res divina; et tale dicitur intellectus; et ita videtur quod intellectus propagetur cum semine.

29. Praeterea, in eodem lib. (cap. 4), Philosophus dicit, quod in generatione femina dat corpus, et anima est ex mare; et ita videtur quod anima sit per seminis propagationem, et non per creationem.

Sed contra est quod dicitur Isa. 57, 16: *Omnem flatum ego feci*. Per flatum autem intelligitur anima. Ergo videtur quod anima creetur a Deo.

Praeterea, in Psalm. 32, 15, dicitur: *Qui finxit singillatim corda eorum*. Non ergo una anima propagatur ex alia, sed omnes seorsum creantur a Deo.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem antiquitus diversa dicebantur a diversis. Quidam namque dicebant, animam filii ex parentis anima propagari, sicut et corpus propagatur ex corpore. Alii vero dicebant, omnes animas seorsum creari; sed ponebant a principio eas extra corpora fuisse creatas simul, et postmodum corporibus seminatis conjungebantur, vel proprio motu voluntatis, secundum quosdam, vel Deo mandante et faciente, secundum alios. Alii vero dicebant, animas simul cum creantur, corporibus infundi. Quae quidem opiniones, quamvis aliquo tempore sustinerentur, et quae earum esset verior in dubium verteretur, ut patet ex Augustino (in 10 super Genes. ad litteram, cap. 21 et 22), et in libris quos scribit de origine animae; tamen primae duae postmodum judicio Ecclesiae sunt damnatae, et tertia approbata; unde dicitur in lib. de Ecclesiasticis dogmatibus (cap. 13): *Animas hominum non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas credimus, sicut Origenes fingit; neque cum corporibus per coitum seminantur, sicut Luciferiani et Cyrillus et aliqui latinorum praesumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, ac formato jam corpore, animam creari et infundi.* Diligenter autem consideranti apparet rationabiliter illam opinionem esse damnatam quae ponebat animam rationalem cum semine propagari, de qua nunc est quaestio; et hoc tribus rationibus potest videri ad praesens. Prima est, quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant; anima vero rationalis sic habet esse ut in eo subsistens; et hoc declarat diversus modus agendi. Cum enim agere non possit nisi quod est, unumquodque hoc modo se habet ad operandum vel agendum, quomodo se habet ad esse; unde, cum in operatione aliarum formarum necesse sit communicare corpus, non

autem in operatione rationalis animae, quae est intelligere et velle: necesse est ipsi rationali animae esse attribui quasi rei subsistenti, non autem aliis formis. Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur. Ex hoc ergo patet quod anima rationalis exit in esse, non sicut formae aliae, quibus proprie non convenit fieri, sed dicuntur fieri facto quodam. Sed res quae fit, proprie et per se fit. Quod autem fit, fit vel ex materia vel ex nihilo. Quod vero ex materia fit, necesse est fieri ex materia contrarietati subjecta. Generationes enim ex contrariis sunt, secundum Philosophum (lib. 1 de Gen. animal., cap. 18, a med.); unde cum anima vel omnino materiam non habeat, vel ad minus non habeat materiam contrarietati subjectam, non potest fieri ex aliquo. Unde restat quod exeat in esse per creationem, quasi ex nihilo facta. Ponere autem quod per generationem corporis fiat, est ponere ipsam non esse subsistentem, et per consequens cum corpore corrumpi. Secunda ratio est, quia impossibile est actionem corporeae virtutis ad hoc elevari quod virtutem penitus spiritualem et incorpoream causare possit; nihil enim agit ultra suam speciem; immo agens oportet esse praestantius patiente, secundum Augustinum (12 super Genes. ad litt., cap. 16, circa medium). Generatio autem hominis fit per virtutem generativam, quae organum habet corporale; virtus etiam quae est in semine, non agit nisi mediante calore, ut dicitur in 16 de Animalibus (lib. 2 de Gen. animal., cap. 3); unde, cum anima rationalis sit forma penitus spiritualis, non dependens a corpore, nec communicans corpori in operatione, nullo modo per generationem corporis potest propagari, nec produci in esse per aliquam virtutem quae sit in semine. Tertia ratio est, quia omnis forma quae exit in esse per generationem, vel per virtutem naturae, educitur de potentia materiae, ut probatur in 7 Metaph. (com. 22). Anima vero rationalis non potest educi de potentia materiae. Formae enim quarum operationes non sunt cum corpore, non possunt de materia corporali educi. Unde relinquitur quod anima rationalis non propagetur per virtutem generantis; et haec est ratio Aristotelis (in 16 de Animalibus, ubi sup., cap. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod in auctoritate inducta per synecdochem ponitur pars pro toto, idest anima pro toto homine; et hoc ideo quia anima est principalior pars hominis, et unumquodque totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde totus homo videtur esse anima vel intellectus, secundum quod dicitur in 9 Ethic., cap. 4.

Ad secundum dicendum, quod totus homo egreditur de femore generantis, propter hoc quod virtus seminis de femore egredientis operatur ad unionem corporis et animae, disponendo materiam ultima dispositione, quae est necessitans ad formam; ex qua unione homo habet quod sit homo; non autem ita quod quaelibet pars hominis per virtutem seminis causetur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale dicitur peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur peccatum personale; unde quae est comparatio peccati actualis ad unam personam singularem, eadem est comparatio peccati originalis ad totam naturam humanam traditam a primo parente, in quo fuit peccati initium, et per cujus voluntatem in omnibus originale peccatum quasi voluntarium reputatur. Sic ergo originale peccatum est in anima inquantum pertinet ad humanam naturam. Humana autem natura traducitur a parente in filium per traductionem carnis, cui postmodum anima infunditur; et ex hoc infectionem incurrit quod fit cum carne traducta una natura. Si enim non (1) uniretur ei ad constituendam naturam, sicut Angelus unitur corpori assumpto, infectionem non reciperet.

Ad quartum dicendum, quod sicut in natura Adae erat natura omnium nostrum originaliter; ita et peccatum originale quod in nobis est, erat in illo peccato originali originaliter. Nam peccatum originale, ut dictum est, per se recipit natura, anima vero ex consequenti.

Ad quintum dicendum, quod homo generans generat sibi simile in specie per virtutem formae suae, scilicet animae rationalis; non quod ipsa sit immediatum principium in generatione humana agens, sed quia vis generativa, et ea quae in semine agunt, non disponerent materiam, ut fieret corpus perfectibile anima rationali, nisi quatenus agerent ut instrumenta quaedam rationalis animae. Et tamen ista actio non potest pertingere ad factionem animae rationalis, rationibus praedictis.

Ad sextum dicendum, quod generans generat sibi simile in specie, inquantum generatum per actionem generantis producitur ad participandum speciem ejus; quod quidem fit per hoc quod generatum consequitur formam similem generanti. Si ergo forma illa non sit subsistens, sed esse suum sit solum in hoc quod uniatur ei cujus est forma; oportebit quod generans sit causa ipsius formae, sicut accidit in omnibus formis materialibus. Si autem sit talis forma quae subsistentiam habeat, et non dependeat esse suum totaliter ex unione ad materiam, sicut est in anima rationali; tunc sufficit quod generans sit causa unionis talis formae ad materiam per hoc quod disponit materiam ad formam; nec oportet quod sit causa ipsius formae.

Ad septimum dicendum, quod ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis; tum quia anima rationalis accipit a corpore; tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae. Et ex hoc est quod filii similantur parentibus etiam in his quae pertinent ad animam, non propter hoc quod anima ex anima traducatur.

Ad octavum dicendum, quod quia anima est proprie actus corporis viventis, vivere autem est per calidum et humidum, quae in animali per sanguinem conservantur; ideo dicitur quod anima est in sanguine, ad designandum propriam dispositionem corporis, inquantum est materia perfecta per animam.

Ad nonum dicendum, quod circa embrionis vitam sunt aliqui diversimode opinati.

Quidam namque assimilaverunt in generatione humana progressum animae rationalis, progressui corporis humani, dicentes, quod sicut corpus humanum in semine est virtualiter, non tamen habens actu humani corporis perfectionem, quae in distinctione organorum consistit, sed paulatim per virtutem seminis ad perfectionem hujusmodi pervenitur; ita in principio generationis est ibi anima, virtute quadam habens omnem perfectionem quae postea apparet in homine completo, non tamen eam habens

(1) *Al. deest* non. *Neutrum satisfacit. Forlasse legendum:* non uniretur ei ad constituendum naturam, sed sicut Angelus etc.

actu, cum non appareant animae actiones, sed processu temporis paulatim eam acquirit; ita quod primo apparent in ea actiones animae vegetabilis, et postmodum animae sensibilis, et tandem animae rationalis. Et hanc opinionem tangit Gregorius Nyssenus in lib. quem fecit de Homine. Sed haec opinio non potest stare; quia aut intelligit quod ipsa anima secundum speciem suam existat a principio in semine, nondum habens perfectas operationes propter organorum defectum, aut intelligit quod in semine a principio sit aliqua virtus vel forma, quae nondum habet speciem animae; sicut nec semen habet speciem humani corporis, sed paulatim producitur per actionem naturae ad hoc quod ipsa eadem sit anima primo quidem vegetabilis, secundo sensibilis et deinde rationalis. Prima autem pars hujus divisionis destruitur: primo quidem per auctoritatem Philosophi. Dicitur enim in 2 de Anima (com. 10), quod potentia vitae quae est in corpore physico organico, cujus actus est anima, non est abjiciens animam, sicut semen et fructus; ex quo datur intelligi, quod semen est ita in potentia ad animam quod anima caret. Secundo, quia cum semen nondum sit ultima assimilatione membris assimilatum (sic enim ejus resolutio esset corruptio quaedam) sed sit superfluitas ultimae digestionis, ut dicitur in 15 de Animalibus (lib. 1 de Gener. animal., capit. 19), nondum fuit in corpore generantis existens anima perfectum; unde non potest esse quod in principio suae decisionis sit in eo anima. Tertio, quia dato quod cum eo decideretur anima, non tamen potest hoc dici de anima rationali; quae cum non sit actus alicujus partis corporis, non potest deciso corpore decidi. Secundam etiam partem divisionis praedictae patet esse falsam. Cum enim forma substantialis non continue vel successive in actum producatur, sed in instanti (alias oporteret esse motum in genere substantiae, sicut est in genere qualitatis) non potest esse quod illa virtus quae est a principio in semine, successive proficiat ad diversos gradus animae. Non enim forma ignis in aere hoc modo inducitur ut continuo procedat de imperfecto ad perfectum; cum nulla forma substantialis suscipiat magis et minus; sed solum materia per alterationem praecedentem variatur, ut sit magis et minus disposita ad formam. Forma vero non incipit esse in materia nisi in ultimo instanti alterationis.

Alii vero dicunt, quod in semine primo est anima vegetabilis, et postmodum ea manente, inducitur anima sensibilis ex virtute generantis, et ultimo inducitur anima rationalis per creationem, ita quod ponunt in homine esse tres animas per essentiam differentes. — Sed contra hoc est quod dicitur (in libro de Eccles. dogmatibus, cap. 15): *Neque duas animas dicimus esse in uno homine sicut et Jacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem qua animatur corpus et immixta sit sanguini et alteram spiritualem quae rationem ministret.* Et iterum impossibile est unius et ejusdem rei esse plures formas substantiales: nam cum forma substantialis faciat esse non solum secundum quid sed simpliciter, et constituat hoc aliquid in genere substantiae, si prima forma hoc facit, secunda adveniens, inveniens subjectum jam in esse substantiali constitutum, accidentaliter ei adveniet; et sic sequeretur quod anima sensibilis et rationalis in homine corpori accidentaliter uniantur. Nec potest dici quod anima vegetabilis quae in planta est forma substantialis, in homine non sit forma substantialis, sed dispositio ad formam: quia quod est de genere substantiae, nullius accidens esse potest, ut dicitur in 1 Physic. (com. 17).

Unde alii dicunt, quod anima vegetabilis est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus ejus; unde anima vegetabilis quae primo est in semine, per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis; et ulterius anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis; unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis; et sic dicunt quod ipsa rationalis anima in homine partim est ab intrinseco, scilicet quantum ad naturam intellectualem; et partim ab extrinseco, quantum ad naturam vegetabilem et sensibilem. Sed hoc nullo modo potest stare: quia vel hoc ita intelligitur quod natura intellectualis sit alia anima a vegetabili et sensibili, et sic redit in idem cum secunda opinione: vel intelligitur ita quod ex istis tribus naturis constituatur substantia animae in qua natura intellectualis erit ut formale, et natura sensibilis et vegetabilis erit ut materiale. Ex quo sequitur quod cum natura sensibilis et vegetabilis sint corruptibiles, utpote de materia eductae, substantia animae humanae non possit esse perpetua. Sequitur idem etiam inconveniens quod inductum est contra primam, scilicet quod forma substantialis successive educatur in actum.

Alii vero dicunt, quod embrio non habet animam, quousque perficiatur anima rationali: operationes autem vitae quae in eo apparent sunt ex anima matris. Sed hoc non potest esse: nam in hoc viventia a non viventibus differunt, quia viventia movent seipsa secundum operationes vitae, quod de non viventibus dici non potest; unde non potest esse quod nutriri et augeri, quae sunt propriae operationes viventis, sint in embrione a principio extrinseco, scilicet ab anima matris. Et praeterea virtus nutritiva matris assimilaret cibum corpori matris, et non corpori embrionis; cum nutritiva deserviat individuo sicut generativa speciei. Et iterum sentire non posset esse in embrione ex anima matris.

Et ideo alii dicunt, quod in embrione non est anima ante infusionem animae rationalis, sed est ibi vis formativa, quae hujusmodi operationes vitae in embrione exercet. Sed hoc etiam esse non potest: quia cum appareant esse in embrione ante ultimum complementum, diversae operationes vitae, non possunt esse ab una virtute: unde oportet quod sit ibi anima habens diversas virtutes.

Et ideo aliter est dicendum, quod in semine a principio suae decisionis non est anima, sed virtus animae; quae fundatur in spiritu qui in semine continetur quod de natura sui spumosum est, et per consequens corporalis spiritus contentivum. Ista autem virtus agit disponendo materiam, et formando ad susceptionem animae. Et sciendum, quod aliter est in generatione hominis vel animalis, et aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abjicitur et alia quae inducitur, quod totum fit simul in uno instanti: unde ante introductionem formae aeris semper manet ibi forma aquae; nec

sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversae formae substantiales, cum primo appareat sperma, et postea sanguis, et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod hujusmodi generatio non sit simplex, sed continens in se plures generationes et corruptiones. Non enim potest esse quod una et eadem forma substantialis gradatim educatur in actum, ut ostensum est. Sic ergo per virtutem formativam quae a principio est in semine, abjecta forma spermatis, inducitur alia forma; qua abjecta, iterum inducatur alia: et sic primo inducatur anima vegetabilis; deinde ea abjecta, inducatur anima sensibilis et vegetabilis simul; qua abjecta, inducatur non per virtutem praedictam sed a creante, anima quae simul est rationalis sensibilis et vegetabilis. Et sic dicendum est secundum hanc opinionem, quod embrio antequam habeat animam rationalem, vivit et habet animam, qua abjecta, inducitur anima rationalis. Et sic non sequitur duas animas esse in eodem corpore, nec animam rationalem traduci cum semine.

Ad decimum dicendum, quod embrio antequam habeat animam rationalem non est ens perfectum, sed in via ad perfectionem; unde non est in genere vel specie nisi per reductionem, sicut incompletum reducitur ad genus vel speciem completi.

Ad undecimum dicendum, quod in semine a principio quamvis non sit anima, est tamen ibi virtus animae, ut dictum est, quae quidem virtus fundatur in spiritu qui in spermate continetur, et dicitur virtus animae quia est ab anima generantis.

Ad duodecimum dicendum, quod embrio ante animam rationalem vivit et animam habet, ut dictum est, unde hoc argumentum concedimus.

Et similiter ad decimumtertium, decimumquartum, et decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum, quod virtus formativa quae in principio est in semine, manet adveniente etiam anima rationali; sicut et spiritus in quos fere tota substantia spermatis convertitur manent. Et illa quae prius fuit formativa corporis fit postmodum corporis regitiva. Sicut etiam calor qui fuit dispositio ad formam ignis manet forma ignis adveniente, ut instrumentum formae in agendo.

Et per hoc patet solutio ad decimumseptimum et decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet anima rationalis non sit a generante, unio tamen corporis ad eam, est quodammodo a generante, ut dictum est. Et ideo homo dicitur generari.

Ad vicesimum dicendum, quod pro tanto in homine non est duplex esse, quia non est sic intelligendum corpus esse a generante et animam a creante, quasi corpori acquiratur esse separatim a generante, et separatim animae a creante; sed quia creans dat esse animae in corpore, et generans disponit corpus ad hoc quod hujus esse sit particeps per animam sibi unitam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est sicut instrumentum quoddam divinae virtutis, ut supra, art. 8, ad 14 arg. et art. 7 in corp., ostensum est. Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod intellectus in corpore existens non indiget aliquo corporali ad intelligendum, quod (1) simul cum intellectu sit principium intellectualis operationis, sicut accidit in visu: nam principium visionis non est visus tantum, sed oculus constans ex visu et pupilla. Indiget autem corpore tamquam objecto, sicut visus indiget pariete in quo est color: nam phantasmata comparantur ad intellectum ut colores ad visum, sicut dicitur in 3 de Anima (com. 18). Et ex hoc est quod intellectus impeditur in intelligendo, laeso organo phantasiae: quia quamdiu est in corpore indiget phantasmatibus non solum quasi accipiens a phantasmatibus dum acquirit scientiam, sed etiam comparans species intelligibiles phantasmatibus dum utitur scientia acquisita. Et propter hoc exempla in scientiis sunt necessaria.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium et vicesimumquartum.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod illa ratio est Apollinaris, ut Gregorius Nyssenus dicit (lib. de Anima, cap. 6, a med.). Decipiebatur autem in hoc quod non distinguebat operationem naturae, quae est generatio prolis, cui Deus dat complementum, ab operatione voluntaria adulterii in qua peccatum consistit.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod anima, cum sit perfectior formis materialibus, posset sibi similem producere si anima rationalis posset produci aliter quam per creationem, quod esse non potest; et hoc provenit ex ejus perfectione, ut ex praedictis potest patere.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod in solo Deo potest esse una natura in pluribus suppositis; et ideo ibi solummodo potest esse generatio sine imperfectione mutationis et divisionis; unde nobiliores creaturae, quae sunt indivisibiles nec substantialiter transmutantur, sicut anima rationalis et Angelus, non generantur; sed inferiores creaturae, quae sunt divisibiles et corruptibiles.

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod virtus illa quae est in semine, a Philosopho vocatur intellectus, ut dicit Commentator (in 7 Metaph., com. 31), propter quamdam similitudinem: quia sicut intellectus operatur absque organo, ita et illa virtus.

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum illud Philosophi est intelligendum de anima sensibili, non de rationali.

ARTICULUS X.

Utrum anima rationalis sit creata in corpore. — (1 *p., quaest.* 90, *art.* 4, *et* 118, *art.* 3; *et* 3, *dist.* 3, *quaest.* 6, *art.* 3.)

Decimo quaeritur, utrum anima rationalis sit creata in corpore vel extra corpus. Et videtur quod sit creata extra corpus. Eorum enim quae sunt idem secundum speciem, est idem modus prodeundi

(1) *Al.* quod ad intelligendum.

in esse. Sed animae nostrae sunt ejusdem speciei cum anima Adae. Anima autem Adae fuit extra corpus cum Angelis creata, ut Augustinus dicit (7 super Genes. ad lit., cap. 25 et 27). Ergo et aliae animae humanae extra corpus creantur.

2. Praeterea, omne totum imperfectum est cui deest aliqua pars quae ad ejus perfectionem pertinet. Sed animae rationales magis pertinent ad perfectionem universi quam etiam substantiae corporales, cum substantia intellectualis sit nobilior corporali substantia. Si ergo animae rationales a principio non fuerunt omnes creatae, sed quotidie creantur cum corpora generantur; sequitur quod universum sit imperfectum, ex eo quod desunt sibi nobilissimae partes ejus. Hoc videtur esse inconveniens. Ergo animae rationales sunt a principio extra corpora creatae.

3. Praeterea, theatralibus ludis videtur esse simile, quod tunc universum destruatur, quando ad ultimam perfectionem devenerit. Sed mundus tunc finietur quando hominum generatio cessabit, et tunc completissima universi perfectio erit, si animae simul creantur cum corpora generantur. Ergo secundum hoc divina gubernatio, quae mundum regit, erit similis ludo; quod videtur esse absurdum.

4. Sed dices, quod nihil prohibet perfectioni universi deesse aliquid secundum numerum, cum tamen quantum ad omnes ejus species sit completum. — Sed contra, species rerum ex hoc quod, quantum in ipsis est, perpetuitatem quamdam habent, pertinent ad essentialem perfectionem universi, utpote per se intentae ab universi auctore. Individua vero, quae non habent esse perpetuum, pertinent ad quamdam accidentalem universi perfectionem, utpote non propter se intenta, sed propter speciei conservationem. Animae autem rationales non solum secundum speciem, sed etiam secundum singula individua perpetuitatem habent. Ergo si a principio omnes animae rationales defuerunt; ita fuit universum imperfectum, ac si aliquae species universi defuissent.

5. Praeterea, Macrobius super somnium Scipionis (lib. 1, parum post medium), duas portas in caelo posuit: unam deorum, et aliam animarum, in cancro scilicet, et capricorno; per quarum alteram animae ad corpus descendebant. Sed hoc non esset, nisi animae extra corpus in caelo crearentur. Ergo animae extra corpora creatae sunt.

6. Praeterea, causa efficiens praecedit tempore suum effectum. Sed anima est causa efficiens corporis, ut dicitur in 2 de Anima (com. 36). Ergo est ante corpus, et ita non creatur in corpore.

7. Praeterea, in lib. de Spiritu et anima (cap. 13, a med.) dicitur, quod anima antequam corpori uniatur, habet irascibilitatem et concupiscibilitatem. Sed haec non possunt esse in anima antequam anima sit. Ergo anima est antequam corpori uniatur, et ita non creatur in corpore.

8. Praeterea, substantia animae rationalis tempore non mensuratur: quia, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 2), est supra tempus; nec iterum mensuratur aeternitate, quia hoc solius Dei est. In lib. etiam de Causis (loc. cit.) dicitur, quod anima est infra aeternitatem. Ergo mensuratur aevo, sicut et angeli; et ita eadem est mensura durationis angeli et animae. Cum ergo angeli sint creati a principio mundi, videtur quod etiam animae tunc sint creatae, et non in corporibus.

9. Praeterea, in aevo non est prius et posterius: alias a tempore non differret, ut quibusdam videtur. Sed si angeli ante animas essent creati, vel una anima post aliam crearetur, esset in aevo prius et posterius, cum mensura animae sit aevum, ut ostensum est. Ergo oportet omnes animas simul creari cum angelis.

10. Praeterea, unitas loci attestatur unitati naturae: unde et diversorum corporum secundum naturam, diversa sunt loca. Sed angeli et animae conveniunt in natura, cum sint substantiae spirituales et intellectuales. Ergo animae creatae sunt in caelo empyreo, sicut angeli, et non in corporibus.

11. Praeterea, quanto aliqua substantia est subtilior, tanto ei altior locus debetur: unde ignis locus altior est quam aeris vel aquae. Sed anima est multo simplicior substantia quam aliquod corpus. Ergo videtur quod sit creata supra omnia corpora, et non in corpore.

12. Praeterea, cujuslibet rei ultima perfectio est secundum quod est in proprio loco; cum non sit extra proprium locum nisi per violentiam quamdam. Sed ultima perfectio animae est in caelesti habitatione. Ergo ibi locus est congruens naturae ejus; et ita videtur quod ibi sit creata.

13. Praeterea, Genes. 2, 2, dicitur: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat.* Ex quo intelligi datur quod tunc Deus a novis creaturis creandis cessavit. Sed hoc non esset, si nunc quotidie animae crearentur. Ergo animae non creantur in corpore, sed creatae sunt a principio extra corpus.

14. Praeterea, opus creationis praecedit opus propagationis. Hoc autem non esset, si simul animae crearentur dum corpora propagantur. Ergo animae ante corpora sunt creatae.

15. Praeterea, Deus omnia secundum justitiam operatur. Sed secundum justitiam non dantur diversa et inaequalia nisi illis in quibus aliqua inaequalitas meriti praeexistit. Cum ergo in nativitate hominum circa animas multa inaequalitas attendatur: tum ex hoc quod quaedam uniuntur corporibus ad operationes animae aptis, quaedam vero ineptis; tum ex hoc quod quidam ex infidelibus nascuntur, alii vero ex fidelibus, qui per sacramentorum susceptionem salvantur: videtur quod inaequalitas meriti in animabus praecesserit: et sic videtur quod animae fuerint ante corpora.

16. Praeterea, ea quorum una est inceptio, videtur quod secundum esse dependeant ad invicem. Sed anima secundum esse suum non dependet a corpore, quod patet ex hoc quod corrupto corpore manet. Ergo nec anima simul incipit cum corpore.

17. Praeterea, ea quorum unum impedit alterum, non naturaliter uniuntur. Sed anima impeditur a sua operatione a corpore: *corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapient. 9, 15. Ergo anima non naturaliter unitur corpori; et ita videtur quod prius fuerit corpori non unita quam uniretur.

Sed contra est quod dicitur in libro de Eccelesiast. dogmatibus (cap. 13), quod animae ab initio inter ceteras intellectuales creaturas non simul creantur.

Praeterea, Gregorius Nyssenus dicit (in lib. de Creatione hominis, cap. 29, paulo a princ.), quod assertio utriusque opinionis vituperatione non caret: et eorum qui prius vivere animas in suo quodam

statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.

Praeterea, Hieronymus dicit in symbolo fidei, quem composuit (Pelagius in expositione fidei ad Damasum): *Eorum condemnamus errorem qui dicunt animas ante peccasse, vel in caelis conversatas fuisse, quam in corpora immitterentur.*

Praeterea, proprius actus fit in propria materia. Sed anima est proprius actus corporis. Ergo in corpore anima creatur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra, art. 9, dictum est, quorumdam opinio fuit, quod animae omnes simul creatae fuerunt extra corpus; cujus quidem opinionis falsitas potest ad praesens quatuor rationibus ostendi. Quarum prima est, quod res creatae sunt a Deo in sua perfectione naturali. Perfectum enim naturaliter praecedit imperfectum, secundum Philosophum (de Cael. lib. 1, com. 12). Et Boetius dicit (de Cons. lib. 10, pros. 10), quod, natura a perfectis sumit exordium. Anima autem non habet perfectionem suae naturae extra corpus, cum non sit per seipsam species completa alicujus naturae, sed sit pars humanae naturae: alias oporteret quod ex anima et corpore non fieret unum nisi per accidens. Unde non fuit anima humana extra corpus creata. Quicumque autem posuerunt animas extra corpora fuisse antequam corporibus unirentur, aestimaverunt eas esse naturas perfectas, et quod naturalis perfectio animae non est in hoc quod anima corpori uniretur, sed uniretur ei accidentaliter, sicut homo indumento; sicut Plato dicebat, quod homo non est ex anima et corpore, sed est anima utens corpore. Et propter hoc omnes qui posuerunt animas extra corpora creari, posuerunt transcorporationem animarum; ut sic anima exuta a corpore uno, alteri corpori uniretur, sicut homo exutus uno vestimento induit alterum. Secunda ratio est Avicennae. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma (distinguitur enim et a materia et a composito in 2 de Anima) distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum seipsas distinguerentur. Formalis autem differentia diversitatem speciei inducit. Diversitas autem secundum numerum in eadem specie ex differentia materiali procedit: quae quidem animae competere non potest secundum naturam ex qua fit, sed secundum materiam in qua fit. Sic ergo solum ponere possumus plures animas humanas ejusdem speciei, numero diversas esse, si a sui principio corporibus uniantur, ut earum distinctio ex unione ad corpus quodammodo proveniat, sicut a materiali principio, quamvis sicut ab efficiente principio talis distinctio sit a Deo. Si vero extra corpora animae humanae fuissent creatae, oportuisset eas esse specie differentes, sublato distinctionis materiali principio, sicut et omnes substantiae separatae a Philosophis ponuntur specie differentes. Tertia ratio est, nam anima rationalis humana non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut superius est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animae origo non potest esse nisi in corpore, cum sint actus quarumdam partium corporis; unde nec anima rationalis potest nisi in corpore creari secundum naturae suae convenientiam, tamen absque divinae praejudicio potestatis. Quarta ratio est, quia si anima rationalis extra corpus creata fuit, et ibi habuit sui esse naturalis complementum, impossibile est convenientem causam assignare unionis ejus ad corpus. Non enim potest dici, quod proprio motu se corporibus adjunxit, cum videamus quod deserere corpus non subjaceat animae potestati: quod esset, si ex voluntate sua corpori esset unita. Et praeterea si sunt creatae omnino separatae, non potest dici quare unio corporis voluntatem separatae animae illexisset. Nec iterum potest dici, quod post aliquos annorum circuitus naturalis ei appetitus supervenerit corpori adhaerendi; et quod ex operatione naturae hujusmodi unio sit causata. Nam ea quae certo temporis spatio secundum naturam aguntur, ad motum caeli reducuntur sicut ad causam, per quam temporum spatia mensurantur. Animas autem separatas non est possibile caelestium corporum motibus subjacere. Similiter non potest dici, quod a Deo sint corpori alligatae, si eas prius absque corporibus creavisset. Si enim dicatur, quod ad earum perfectionem hoc fecit, non fuisset ratio quare absque corporibus crearentur. Si vero in earum poenam hoc factum est, ut corporibus quasi quibusdam carceribus intruderentur, sicut Origenes dixit, propter peccata commissa, sequeretur quod institutio naturarum ex spiritualibus et corporalibus substantiis compositarum, esset per accidens, et non ex prima Dei intentione: quod est contra id quod legitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*: ubi manifeste ostenditur bonitatem Dei et non malitiam cujuscumque creaturae fuisse causam bonorum operum condendorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in lib. super Gen. ad lit., et praecipue inquirendo de origine animae, loquitur magis investigando quam asserendo, sicut ipsemet dicit.

Ad secundum dicendum, quod universum in sui principio fuit perfectum quantum ad species, et non quantum ad omnia individua; vel quantum ad causas rerum naturalium, ex quibus possunt postmodum alia propagari, non quantum ad omnes effectus. Animae vero rationales quamvis non fiant a causis naturalibus; tamen corpora, quibus divinitus infunduntur sicut sibi connaturalibus, per operationem naturae fiunt.

Ad tertium dicendum, quod in ludo non quaeritur aliquid propter ludum. Sed ex motu quo Deus creaturas corporales movet, quaeritur aliquid propter ipsum motum, scilicet completus numerus electorum, quo habito motus cessabit; licet non substantia mundi.

Ad quartum dicendum, quod multitudo animarum pertinet ad essentialem perfectionem universi ultimam, sed non primam, cum tota corporum mundi transmutatio ordinetur quodammodo ad animarum multiplicationem; ad quam requiritur corporum multiplicatio, ut ostensum est, in corp.

Ad quintum dicendum, quod Platonici ponebant naturam animarum per se esse completam, et accidentaliter corporibus uniri: unde etiam ponebant transitum animarum de corpore ad corpus. Ad quod ponendum praecipue inducebantur per hoc quod ponebant humanas animas immortales, et generationem nunquam deficere. Unde ad infinitatem animarum removendam, ponebant fieri quemdam circulum, ut animae prius exeuntes iterato unirentur. Et secundum hanc opinionem, quae erronea est, Macrobius loquitur: unde ejus auctoritas in hac parte non est recipienda.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus (in 2 de Anima, loc. cit.) non dicit animam, efficientem esse causam corporis, sed causam unde est principium motus, inquantum est principium motus localis in corpore, et augmenti, et aliorum hujusmodi, ut ipsemet exponit ibidem.

Ad septimum dicendum, quod in auctoritate illa intelligitur irascibilitas et concupiscibilitas inesse animae prius quam corpori uniretur, natura, non tempore: quia anima hoc non habet a corpore, sed potius corpus ab anima.

Ad octavum dicendum, quod anima mensuratur tempore secundum esse quo unitur corpori; quamvis prout consideratur ut substantia quaedam spiritualis, mensuretur aevo. Non tamen oportet quod tunc inceperit aevo mensurari quando et Angeli.

Ad nonum dicendum, quod licet aevum non habeat prius et posterius quantum ad ea quae mensurat, nihil tamen prohibet quin unum altero prius aevo participet.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus et anima conveniant in natura intellectuali, differunt tamen in hoc quod Angelus est quaedam natura in se completa, unde per se creari potuit; anima vero, cum perfectionem suae naturae habeat in hoc quod corpori unitur, non debuit in caelo, sed in corpore cujus est perfectio, creari.

Ad undecimum dicendum, quod anima licet sit secundum se simplicior (1) omni corpore, tamen est forma et perfectio corporis ex elementis compositi, cujus locus est circa medium, cum quo simul oportet eam hic creari.

Ad duodecimum dicendum, quod prima perfectio animae attenditur secundum esse suum naturale: quae quidem perfectio consistit in unione ejus ad corpus; et ideo a principio debuit in loco corporis creari. Ultima autem perfectio ejus est in hoc quod communicat cum substantiis aliis intellectualibus; et illa perfectio dabitur ei in caelo.

Ad decimumtertium dicendum, quod animae quae modo creantur, licet sint novae creaturae secundum numerum, tamen sunt antiquae secundum speciem suam: praecesserunt enim in operibus sex dierum in suo simili secundum speciem, idest in animabus primorum parentum.

Ad decimumquartum dicendum, quod opus creationis quo naturae principia instituuntur, oportet praecedere opus propagationis. Non autem tale opus est animarum creatio.

Ad decimumquintum dicendum est, quod ad justitiam pertinet reddere debitum; unde contra justitiam fit, si inaequalia aequalibus (2) dantur, quando debita redduntur, non autem quando gratis aliqua dantur: quod convenit in creatione animarum. Vel potest dici, quod ista diversitas non procedit ex diverso merito animarum, sed ex diversa dispositione corporum; unde et Plato dicebat (in dialog. 10 de Legibus, a medio), quod formae infunduntur a Deo secundum merita materiae.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima dependeat a corpore quantum ad sui principium, ut in perfectione, suae naturae incipiat, tamen quantum ad sui finem non dependet a corpore, quia acquiritur sibi esse in corpore ut rei subsistenti: unde destructo corpore, nihilominus manet in suo esse, licet non in completione suae naturae, quam habet in unione ad corpus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod natura corporis non aggravat animam, sed ejus corruptio, ut ex ipsa auctoritate ostenditur.

(1) *Al.* simpliciter.
(2) *Al.* inaequalibus.

ARTICULUS XI.

Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit per creationem, vel traducatur ex semine. — (1 *p., quaest.* 118, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 18, *quaest.* 2, *art.* 3; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 86.)

Undecimo quaeritur, utrum anima sensibilis sit per creationem, vel traducatur ex semine. Et videtur quod sic, hac ratione. Eorum enim quae sunt ejusdem rationis, est idem modus prodeundi in esse. Sed anima sensibilis et vegetabilis in homine est et in brutis et in plantis ejusdem speciei vel rationis. In homine autem sunt per creationem, cum sint ejusdem substantiae cum anima rationali, quae est per creationem, ut ostensum est (art. 9). Ergo etiam in brutis et in plantis vegetabilis et sensibilis sunt per creationem.

2. Sed dices, quod anima sensibilis et vegetabilis est in plantis et brutis ut forma et perfectio; in hominibus autem ut dispositio. — Sed contra, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliori modo exit in esse. Sed nobilius est esse formam et perfectionem quam esse dispositionem. Si ergo anima sensibilis et vegetabilis in hominibus, in quibus sunt ut dispositiones, exeunt in esse per creationem, qui est nobilissimus modus prodeundi in esse, cum nobilissimae creaturae hoc modo esse incipiant; videtur quod multo magis in plantis et brutis sint productae per creationem.

3. Praeterea (in 1 Phys., com. 17), dicit Philosophus: *Quod vere est, idest substantia, nulli est accidens.* Si ergo anima sensibilis et vegetabilis sunt in brutis et in plantis ut formae substantiales, non possunt esse in homine ut dispositiones accidentales.

4. Praeterea, ex virtute generantis producitur aliquid in esse in rebus viventibus per virtutem quae est in semine. Sed in semine non est anima sensibilis vel vegetabilis in actu. Cum ergo nihil agat nisi secundum quod est in actu, videtur quod ex virtute seminis non possit produci anima sensibilis vel vegetabilis; et ita nec per generationem, sed per creationem.

5. Sed dices, quod virtus quae est in semine, licet non sit anima sensibilis actu, agit tamen in virtute animae sensibilis, quae erat in patre, a quo semen deciditur. — Sed contra, quod agit in virtute alterius, agit ut instrumentum illius. Instrumentum autem non movet nisi motum; movens autem et motum oportet esse simul, ut probatur 7 Phys. (a com. 10 usque ad 13). Cum ergo virtus quae est in semine, non sit conjuncta animae sensibili generantis, videtur quod non possit agere ut instrumentum ejus, nec in virtute illius.

6. Praeterea, instrumentum se habet ad principale agens sicut virtus mota et imperata ad virtutem motivam et imperantem, quae est vis appetitiva et motiva. Sed virtus mota imperata non movet, si separetur a motiva imperante, ut patet in partibus animalis decisis. Ergo nec virtus quae est in semine deciso potest operari in virtute generantis.

7. Praeterea, quando effectus deficit a perfe-

ctione causae, non potest se extendere in propriam causae actionem; diversitati enim naturarum attestatur diversitas actionum. Sed virtus quae est in semine, etsi sit effectus animae sensibilis generantis, tamen constat quod deficit a perfectione ipsius. Ergo non potest in actionem quae proprie competeret animae sensibili, scilicet producere animam sibi similem in specie.

8. Praeterea, ad corruptionem subjecti sequitur corruptio formae et virtutis. Sed sperma in processu generationis corrumpitur, et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit. Ergo virtus illa corrumpitur quae erat in semine; non ergo per eam potest produci anima sensibilis in esse.

9. Praeterea, natura inferior non agit nisi mediante calore et aliis qualitatibus activis et passivis. Sed calor non potest producere animam sensibilem in esse: quia nihil agit ultra suam speciem; nec potest esse factum nobilius faciente. Ergo anima sensibilis vel vegetabilis non potest educi in esse per aliquod agens naturale; et ita est a creatione.

10. Praeterea, agens materiale non agit influendo, sed materiam transmutando. Sed per transmutationem materiae non pervenitur nisi ad formam accidentalem. Ergo per agens naturale non potest produci anima sensibilis et vegetabilis, quae sunt formae substantiales.

11. Praeterea, anima sensibilis vel vegetabilis habent quamdam quidditatem, quae quidditas est ab alio facta. Haec autem quidditas non erat ante generationem, nisi quia materia poterat eam habere. Ergo oportet quod producatur ab aliquo agente quod operetur non ex materia; et hujusmodi est solus Deus creans.

12. Praeterea, animalia generata ex semine sunt nobiliora animalibus ex putrefactione generatis, utpote perfectiora, et sibi similium generativa. Sed in animalibus ex putrefactione generatis animae sunt a creatione: non enim est dare aliquod agens simile in specie a quo in esse producantur. Ergo videtur multo fortius quod animae animalium ex semine generatorum sint a creatione.

13. Sed dices, quod per virtutem caelestis corporis producitur anima sensibilis in animalibus ex putrefactione generatis, sicut et in aliis per virtutem formativam in semine. — Sed contra, sicut dicit Augustinus (in lib. de vera Religione, cap. 55), substantia vivens praeeminet cuilibet substantiae non viventi. Sed corpus caeleste non est substantia vivens, cum sit inanimatum. Ergo ejus virtute produci non potest anima sensibilis, quae est principium vitae.

14. Sed dices, quod corpus caeleste potest esse causa animae sensibilis, prout agit in virtute intellectualis substantiae quae ipsum movet. — Sed contra, quod recipitur in alio, est in eo per modum recipientis, et non per modum sui. Si ergo virtus intellectualis substantiae recipitur in corpore caelesti non vivente, non erit ibi ut virtus vitalis quae possit esse principium vitae.

15. Praeterea, substantia intellectualis non solum vivit, sed etiam intelligit. Si ergo per ejus virtutem corpus caeleste ab ea motum potest conferre vitam, pari ratione conferre poterit intellectum; et ita anima rationalis erit a generante; quod est falsum.

16. Praeterea, si anima sensibilis est ab aliquo agente naturali, et non per creationem, aut ergo producetur a corpore, aut ab anima. Sed non a corpore, quia sic corpus ageret ultra suam speciem: nec iterum ab anima: quia vel oporteret totam animam patris in filium transfundi, et sic pater absque anima remaneret; vel quoad partem ejus, et sic in patre non remaneret tota anima: quorum utrumque est falsum. Ergo anima sensibilis non est a generante, sed a creante.

17. Praeterea, Commentator dicit (in 3 de Anima), quod nulla virtus cognoscitiva est ab actione elementorum commixtorum. Sed anima sensibilis est virtus cognoscitiva. Ergo non est ab actione elementorum; et ita nec per actionem naturae, cum nulla actio naturae in istis inferioribus sit absque actione elementorum.

18. Praeterea, nulla forma potest esse movens, quae non est subsistens; unde formae elementorum, secundum Philosophum (in 8 Phys., com. 28 et 50), non sunt moventes; sed generans et removens prohibens. Sed anima sensibilis est movens, cum omne animal a sua anima moveatur. Ergo anima sensibilis non est forma tantum, sed est substantia per se existens. Constat etiam quod non est ex materia et forma composita. Omnis autem talis substantia educitur in esse per creationem, et non aliter. Ergo anima sensibilis educitur in esse per creationem.

19. Sed dices, quod anima sensibilis non movet per se corpus, sed ipsum corpus animatum movet seipsum. — Contra, Philosophus probat (in 8 Physic.), quod in quolibet movente seipsum oportet unam partem esse quae sit movens tantum, et alteram quae sit mota. Sed corpus non potest esse movens tantum, quia nullum corpus movet nisi motum. Ergo oportet quod anima sit movens tantum; et ita sensibilis anima habet operationem in qua non communicat sibi corpus; et sic anima sensibilis erit substantia subsistens.

20. Sed dices, quod anima sensibilis movet secundum imperium appetitivae virtutis, cujus actus communiter est animae et corporis. — Sed contra, in animali non solum movet vis quae imperat motum, sed etiam est ibi vis exequens motum; cujus operatio non poterit esse animae et corpori communis, rationibus praedictis; et sic oportet quod anima sensibilis aliquam operationem per se habeat. Ergo est substantia per se subsistens; et ita per creationem educitur in esse, et non per generationem naturalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 20: *Producant aquae reptile animae viventis;* et ita videtur quod animae sensibiles reptilium et aliorum animalium sint ex actione corporalium elementorum.

Praeterea, sicut se habet corpus patris ad ejus animam, ita et corpus filii ad ejus animam. Ergo commutatim, sicut se habet corpus filii ad corpus patris, ita et anima filii ad animam patris. Sed corpus filii traducitur a corpore patris. Ergo anima filii traducitur ab anima patris.

Respondeo dicendum, quod circa productionem formarum substantialium, Philosophorum opiniones diversificantur. Nam quidam dixerunt (1), quod agens naturale solummodo disponit materiam; forma autem, quae est ultima perfectio, provenit a principiis supernaturalibus. Quae quidem opinio ex duobus praecipue ostenditur esse falsa. Primo quidem ex hoc quod, cum formarum naturalium et

(1) *Al.* nempe dixerunt.

corporalium non consistat nisi in unione ad materiam; ejusdem agentis esse videtur eas producere cujus est materiam transmutare. Secundo, quia cum hujusmodi formae non excedant virtutem et ordinem et facultatem principiorum agentium in natura, nulla videtur necessitas, eorum originem in principia reducere altiora; unde Philosophus dicit (in 7 Metaph., com. 28), quod caro et os generantur a forma quae est in his carnibus et in his ossibus: secundum cujus sententiam non solum agens naturale disponit materiam, sed educit formam in actum, e converso primae opinioni. Ab hac autem generalitate formarum oportet excludere animam rationalem. Ipsa enim est substantia per se subsistens; unde esse suum non consistit tantum in hoc quod est materiae uniri; alias separari non posset: quod falsum esse etiam ejus operatio ostendit, quae est animae secundum seipsam absque corporis communione. Nec potest aliter operari quam fit. Quod enim per se non est, per se non operatur. Et iterum intellectualis natura totum ordinem et facultatem excedit materialium et corporalium principiorum; cum intellectus intelligendo omnem corporalem naturam transcendere possit: quod non esset, si ejus natura infra limites corporalis naturae contineretur. Neutrum autem horum de anima sensibili vel vegetabili dici potest. Esse autem hujusmodi animarum non potest consistere nisi in unione ad corpus: quod eorum operationes ostendunt; quae sine organo corporali esse non possunt: unde nec esse earum est eis absolute sine dependentia ad corpus. Propter quod nec a corpore separari possunt, nec iterum in esse produci, nisi quatenus producatur corpus in esse. Unde sicut producitur corpus per actum naturae generantis, ita et animae praedictae. Ponere autem eas seorsum per creationem fieri, videtur redire in opinionem eorum qui ponebant hujusmodi animas post corpora remanere, cum utrumque simul in lib. de Eccl. dogmatibus condemnetur. Hujusmodi etiam animae ordinem principiorum naturalium non excedunt. Et hoc patet earum operationes considerantibus. Nam secundum ordinem naturarum sunt etiam ordines actionum. Invenimus autem quasdam formas quae se ulterius non extendunt quam ad id quod per principia materialia fieri potest; sicut formae elementares et mixtorum corporum, quae non agunt ultra actionem calidi et frigidi; unde sunt penitus materiae immersae. Anima vero vegetabilis, licet non agat nisi mediantibus qualitatibus praedictis, attingit tamen operatio ejus ad aliquid in quod qualitates praedictae se non extendunt, videlicet ad producendum carnem et os, et ad praefigendum terminum augmento, et ad hujusmodi; unde et adhuc retinetur infra ordinem materialium principiorum, licet non quantum formae praemissae. Anima vero sensibilis non agit per virtutem calidi et frigidi de necessitate, ut patet in actione visus et imaginationis et hujusmodi; quamvis ad hujusmodi operationes requiratur determinatum temperamentum calidi et frigidi ad constitutionem organorum, sine quibus actiones praedictae non fiunt; unde non totaliter transcendit ordinem materialium principiorum, quamvis ad ea non tantum deprimatur, quantum formae praedictae. Anima vero rationalis etiam agit actionem ad quam virtus calidi et frigidi non se extendit; nec eam exercet per virtutem calidi et frigidi, nec organo etiam corporali; unde ipsa sola transcendit ordinem naturalium principiorum; non autem anima sensibilis in brutis, vel vegetabilis in plantis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sensibilis in hominibus et brutis sit ejusdem rationis secundum genus, non tamen est ejusdem rationis secundum speciem, sicut nec idem animal specie est homo et brutum; unde et operationes animae sensibilis sunt multo nobiliores in homine quam in brutis, ut patet in tactu et in apprehensivis interioribus. Nec oportet eorum quae sunt in genere, si specie differant, esse unum modum procedendi in esse, ut patet per animalia generata ex semine et ex putrefactione; quae in genere conveniunt, et specie differunt.

Ad secundum dicendum, quod in homine non dicitur anima sensibilis ut dispositio, quasi sit aliud in substantia ab anima rationali, et sit dispositio ad ipsam; sed quia non distinguitur sensibile a rationali in homine, nisi sicut potentia a potentia. Anima vero sensibilis in bruto distinguitur ab anima rationali hominis sicut una forma substantialis ab alia. Et tamen sicut potentia sensibilis in homine et vegetabilis fluunt ab essentia animae, ita et in brutis et in plantis. Sed in hoc differunt quia in plantis non fluunt ab essentia animae nisi potentiae vegetabiles, et ideo ab eis anima denominatur; in brutis vero non solum vegetabiles, sed etiam sensibiles a quibus denominatur eorum anima; in homine vero praeter has etiam intellectuales a quibus denominatur.

Ad tertium dicendum, quod substantia, a qua potentia sensibilis fluit, tam in brutis quam in hominibus est forma substantialis; potentia vero utrobique est accidens.

Ad quartum dicendum, quod anima sensibilis non est actu in semine secundum propriam speciem, sed sicut in virtute activa; sicut domus in actu est in mente artificis ut in virtute activa: et sicut formae corporales sunt in virtutibus caelestibus.

Ad quintum dicendum, quod instrumentum intelligitur moveri a principali agente, quamdiu retinet virtutem a principali agente impressam; unde sagitta tamdiu movetur a projiciente, quamdiu manet vis impulsus projicientis. Sicut etiam generatum tamdiu movetur a generante in gravibus et levibus quamdiu retinet formam sibi traditam a generante; unde et semen tamdiu intelligitur moveri ab anima generantis, quamdiu remanet ibi virtus impressa ab anima, licet corporaliter sit divisum. Oportet autem movens et motum esse simul quantum ad motus principium, non tamen quantum ad totum motum, ut apparet in projectis.

Ad sextum dicendum, quod vis appetitiva animae non habet imperium nisi super corpus unitum; unde pars decisa non obedit animae appetitivae ad votum. Sed semen non movetur ab anima generantis per imperium, sed per cujusdam virtutis transfusionem, quae in semine manet etiam postquam fuerit decisum.

Ad septimum dicendum, quod anima sensibilis et vegetabilis de potentia materiae educuntur, sicut et formae aliae materiales ad quarum productionem requiritur virtus materiam transmutans. Virtus autem quae est in semine licet deficiat ab aliis actionibus animae, hanc tamen habet. Sicut enim per animam materia transmutatur, ut con-

vertatur in totum in actione nutrimenti; ita et per virtutem praedictam transmutatur materia, ut generetur conceptum; unde nihil prohibet quin virtus praedicta operetur quantum ad hoc ad actionem animae sensibilis in virtute ipsius.

Ad octavum dicendum, quod virtus praedicta radicatur in spiritu, qui in semine includitur, sicut in subjecto. Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur. Unde licet corpulenta materia, ex qua conceptum formatur, multoties per generationem transmutetur, non tamen virtutis praedictae subjectum destruitur.

Ad nonum dicendum, quod sicut calor agit ut instrumentum formae substantialis ignis, ita nihil prohibet quin agat ut instrumentum animae sensibilis ad educendum animam sensibilem in actum, non quod propria virtute hoc possit.

Ad decimum dicendum, quod materia transmutatur non tantum transmutatione accidentali, sed etiam substantiali; utraque enim forma in materiae potentia praeexistit; unde agens naturale, quod materiam transmutat, non solum est causa formae accidentalis, sed etiam substantialis.

Ad decimumprimum dicendum, quod anima sensibilis cum non sit res subsistens, non est quidditas, sicut nec aliae formae materiales, sed est pars quidditatis, et esse suum est in concretione ad materiam; unde nihil aliud est animam sensibilem produci, quam materiam de potentia in actum transmutari.

Ad decimumsecundum dicendum, quod quanto aliquid est imperfectius, tanto ad ejus constitutionem pauciora requiruntur. Unde cum animalia ex putrefactione generata, sint imperfectiora animalibus quae ex semine generantur, in animalibus ex putrefactione generatis sufficit sola virtus caelestis corporis quae etiam in semine operatur, licet non sufficiat sine virtute animae ad producendum animalia ex semine generata: virtus enim caelestis corporis in inferioribus corporibus relinquitur, inquantum ab eo transmutantur, sicut a primo alterante. Et propter hoc dicit Philosophus, in libro de Animalibus, quod omnia corpora inferiora sunt plena virtutibus animae. Caelum autem licet non sit simile in specie cum hujusmodi animalibus ex putrefactione generatis, est tamen similitudo quantum ad hoc quod effectus in causa activa virtualiter praeexistit.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus caeleste etsi non sit vivum, agit tamen in virtute substantiae viventis a qua movetur, sive sit Angelus sive sit Deus. Secundum Philosophos tamen ponitur corpus caeleste animatum et vivum.

Ad decimumquartum dicendum, quod virtus substantiae spiritualis moventis relinquitur in corpore caelesti et motu ejus, non sicut forma habens esse completum in natura, sed per modum intentionis, sicut virtus artis est in instrumento artificis.

Ad decimumquintum dicendum est, quod anima rationalis, ut dictum est, excedit totum ordinem corporalium principiorum; unde nullum corpus potest agere etiam ut instrumentum ad ejus productionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima sensibilis producitur in concepto non per actionem corporis nec per decisionem animae, sed per actionem virtutis formativae, quae est in semine ab anima generante, ut dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus cognoscitiva negatur esse ab actione elementorum, quasi elementorum virtutes ad eam causandam sufficiant sicut sufficiunt ad causandam duritiem et mollitiem. Non autem negatur quin instrumentaliter aliquo modo cooperari possit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima sensibilis movet per appetitum. Actio vero appetitus sensibilis non est animae tantum, sed compositi; unde talis vis habet determinatum organum. Unde non oportet ponere, quod anima sensibilis aliquam operationem habeat absque corporis communione.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus potest movere quasi non motum specie illa motus qua movet, licet non possit movere nisi aliquo modo motum; corpus enim caeli alterat non alteratum, sed localiter motum; et similiter organum virtutis appetitivae movet localiter non motum sed aliquo modo alteratum localiter. Operatio enim appetitivae sensibilis sine corporali alteratione non contingit, sicut patet in ira et in hujusmodi passionibus.

Ad vicesimum dicendum, quod vis motiva exequens motum est magis dispositio mobilis qua natum est moveri a tali motore, quam sit per se movens.

ARTICULUS XII.

Utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur.

Duodecimo quaeritur, utrum anima sensibilis vel vegetabilis sit in semine a principio quando deciditur. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius Nyssenus dicit (lib. de Creat. hominis, cap. 26, paulo a princip.), *utriusque opinionis assertio vituperatione non caret, et eorum qui prius vivere animas in suo quodam statu atque ordine fabulantur, et eorum qui eas post corpora creatas existimant.* Sed si anima in semine non fuit in sui principio, oportet eam fieri post corpus. Ergo anima a principio fuit in semine.

2. Praeterea, si anima sensibilis a principio non fuit in semine, sicut nec rationalis; eadem ratio erit de sensibili et rationali. Sed anima rationalis est a creatione. Ergo et anima sensibilis est a creatione: cujus contrarium est ostensum.

3. Praeterea, Philosophus dicit in 16 de Animalibus (2 de Gener. animal. cap. 4), quod virtus quae est in semine est sicut filius de domo patris egrediens. Sed filius est ejusdem speciei cum patre. Ergo et illa virtus quae est in semine est ejusdem speciei cum anima sensibili, a qua derivatur.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 16 de Animalibus (ubi sup.), quod virtus illa est sicut ars, quae si in materia esset, ad perfectionem artificiati operaretur. Sed in arte est species artificiati. Ergo in illa virtute seminis est species animae sensibilis quae per semen producitur.

5. Praeterea, decisio seminis est naturalis, decisio vero animalis anulosi est contra naturam. Sed in parte animalis anulosi decisi est anima, ut Philosophus dicit. Ergo multo magis est in semine deciso.

6. Praeterea, Philosophus dicit, in 16 de Animalibus (ibid.), quod mas in generatione animalis dat animam. Sed nihil est egrediens a patre nisi semen. Ergo anima est in semine.

7. Praeterea, accidens non transfunditur nisi per transfusionem subjecti. Sed aliquae aegritudines transfunduntur a parentibus in filios, sicut lepra et podagra et hujusmodi. Ergo et eorum substantia transfunditur. Haec autem non sunt sine anima. Ergo anima est a principio in semine.

8. Praeterea, Hippocrates dicit, quod per decisionem venae quae est juxta aures, generatio impeditur. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur a toto corpore, quasi actio per prius existens. Ergo cum id quod est actu pars animalis, habeat animam, videtur, quod semen a principio habeat animam.

9. Praeterea, idem dicit, quod equus quidam propter nimium coitum inventus est sine cerebro. Hoc autem non esset, nisi semen decideretur ab eo quod est actu pars. Ergo idem quod prius.

10. Praeterea, quod est superfluum, non est de substantia rei. Si ergo semen sit superfluum, non erit de substantia generantis; et ita filius, qui est ex semine, non erit de substantia patris; quod est inconveniens. Ergo semen est de substantia generantis; et ita est ibi anima in actu.

11. Praeterea, omne quod caret anima, est inanimatum. Si ergo semen caret anima, erit inanimatum; et sic corpus inanimatum transmutabitur, et fiet animatum; quod videtur inconveniens. Ergo anima est a principio in semine.

Sed contra est quod Philosophus dicit (in lib. 2 de Anima, text. 10) quod semen et fructus est in tali potentia ad animam, quae est abjiciens animam.

Praeterea, si semen a principio habet animam, hoc non videtur esse possibile nisi duobus modis; vel quod tota anima generantis in semen transeat; vel quod pars ejus. Utrumque autem horum videtur esse inconveniens; quia ex primo sequitur quod non remaneat anima in patre, ex secundo autem sequitur quod non remaneat ibi tota. Ergo anima non est in semine a principio.

Respondeo dicendum, quod opinio quorumdam fuit, quod anima a principio decisionis esset in semine, volentes quod sicut corpus divideretur a corpore, ita simul anima propagaretur ab anima, ut statim cum corporis particula esset etiam ibi anima. Haec autem opinio non videtur esse vera; quia, secundum quod Philosophus probat in 15 de Animalibus (lib. 1 de Gener. animal., cap. 18 et 19), semen non deciditur ab eo quod fuit actu pars, sed quod fuit superfluum ultimae digestionis; quod nondum erat ultima assimilatione assimilatum. Nulla autem corporis pars est actu per animam perfecta, nisi sit ultima assimilatione assimilata; unde semen ante decisionem nondum erat perfectum per animam, ita quod anima esset forma ejus; erat tamen ibi aliqua virtus, secundum quam jam per actionem animae erat alteratum et deductum ad dispositionem propinquam ultimae assimilationi; unde et postquam decisum est, non est ibi anima, sed aliqua virtus animae. Et propter hoc, in 16 de Animalibus (2 de Gener. animal., cap. 3), Philosophus dicit, quod in semine est virtus principii animae. Et praeterea si anima esset in semine a principio, aut esset ibi habens actu speciem animae, aut non, sed ut quaedam virtus, quae converteretur postmodum in animam. Primum esse non potest; quia cum anima sit actus corporis organici, ante qualemcumque organizationem corpus susceptivum animae esse non potest. Et etiam sic sequitur quod totum id quod agit in seminibus, non est nisi quaedam dispositio materiae, et per consequens non esset generatio, cum generatio non sequatur, sed praecedat formam substantialem. Nisi forte dicatur, quod corporis sit alia forma substantialis praeter animam; ex quo sequitur quod anima non substantialiter corpori uniretur, utpote adveniens corpori, postquam est jam per aliam formam hoc aliquid constitutum. Sequeretur ulterius quod generatio viventis non esset generatio, sed decisio quaedam; sicut pars ligni separatur a ligno, ut sit actu lignum. Secunda pars divisionis praedictae esse non potest; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret; et sic in substantia esset motus, sicut in quantitate et qualitate; quod est contra Philosophum (in 5 Phys., com. 18 et praec.); et etiam formae substantiales reciperent magis et minus; quod est impossibile. Unde relinquitur quod anima non est in semine, sed virtus quaedam animae, quae agit ad animam producendam, ab anima derivata.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus viventis, utpote leonis vel olivae, non est anima, sed est semen corporis tantum ante animam, et ante virtutem quae agit ad animam. Eadem enim est proportio seminis ad virtutem hujusmodi, et corporis ad animam.

Ad secundum dicendum, quod hoc interest inter animam rationalem et alias animas, quod anima rationalis non est ex virtute seminis sicut aliae animae; quamvis nulla anima sit in semine a principio.

Ad tertium dicendum, quod virtus illa non assimilatur filio egredienti de domo patris quantum ad complementum speciei, sed quantum ad acquisitionem eorum quae desunt utrique ad aliquod complementum. Perfectio enim prima plerumque manifestatur per similitudinem perfectionis secundae.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio inter virtutem praedictam et artem procedit quantum ad hoc quod sicut artificiatum praeexistit in arte sicut in virtute activa, ita et res viva generanda in virtute formativa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso decisio animalis anulosi est violenta et contra naturam, quod pars decisa erat actu pars, et perfecta per animam; unde per decisionem materiae anima in utraque parte remanet; quae quidem erat in toto una in actu, et plures in potentia. Quod quidem accidit per hoc quod hujusmodi animalia fere sunt similia in toto et partibus; nam eorum animae, quia imperfectiores sunt aliis, modicam diversitatem organorum requirunt. Et inde est quod una pars decisa potest esse animae susceptiva, utpote habens tantum de organis quantum sufficit ad talem animam suscipiendam; sicut accidit in aliis corporibus similibus, utpote ligno et lapide, aqua et aere. Ex hoc autem Philosophus probat in 15 de Animalibus (lib. 1 de Generat. animal., cap. 18), quod sperma non fuit actu pars ante decisionem; quia ejus decisio non fuisset naturalis, sed modus corruptionis cujusdam. Unde non oportet quod per decisionem seminis in ipso semine anima remaneat.

Ad sextum dicendum, quod mas dicitur dare animam, in quantum in semine maris continetur virtus quae agit ad animam.

Ad septimum dicendum, quod aegritudines, de quibus est objectio, non traducuntur cum semine quasi actu in semine sint, sed quia est principium

eorum in semine, per aliquam seminis indispositionem.

Ad octavum dicendum, quod cum sperma sit quaedam superfluitas, habet quasdam proprias vias, sicut et aliae superfluitates; quibus intercisis generatio impeditur; non propter hoc quod aliquid ex eo quod erat actu pars, resolvatur.

Ad nonum dicendum, quod sicut immoderatus aliarum superfluitatum fluxus solvit aliquid de eo quod erat jam conversum, per violentiam quamdam, et non naturaliter; ita etiam immoderatus fluxus seminis. Ea vero quae fiunt contra naturam, non sunt in consequentiam naturae trahenda.

Ad decimum dicendum, quod semen est tale superfluum, quod licet non sit actu pars substantiae patris, est tamen potentia, tota; et ob hoc filius dicitur de substantia patris esse.

Ad undecimum dicendum, quod licet semen non sit animatum actu, est tamen animatum virtute; unde non est simpliciter inanimatum.

ARTICULUS XIII.

Utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum.
(1 p., quaest. 42, art. 2.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum aliquod ens ab alio possit esse aeternum. Et videtur quod non. Nihil enim quod est semper, indiget aliquo ad hoc quod sit. Omne autem quod est ab aliquo, indiget eo a quo est, ut sit. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

2. Praeterea, nihil accipit quod jam habet. Ergo quod semper est, semper esse habet; ergo quod est semper, non accipit esse. Sed omne quod est ab alio, accipit esse ab eo a quo est. Ergo nihil quod est ab alio, est semper.

3. Praeterea, quod est, non generatur neque fit, neque aliquo modo in esse producitur; quia quod fit, non est. Ergo oportet quod omne quod generatur vel fit vel producitur, aliquando non esset. Omne autem quod est ab alio, est hujusmodi. Ergo omne quod est ab alio, aliquando non est. Quod autem aliquando non est, non semper est. Ergo nihil quod est ab alio, est sempiternum.

4. Praeterea, quod non habet esse nisi ab alio, in se consideratum, non est. Hujusmodi autem oportet aliquando non esse. Ergo oportet quod omne quod est ab alio, aliquando non esset, et per consequens non esse sempiternum.

5. Praeterea, omnis effectus est posterior sua causa. Quod autem est ab alio, est effectus ejus (1) a quo est. Ergo est posterius eo a quo est; et ita non potest esse sempiternum.

Sed contra est quod Hilarius dicit (lib. 12 de Trinit., ante medium), quod ab aeterno a Patre natum aeternum esse habet quod natum est. Sed Filius Dei natus est ab aeterno Patre. Ergo aeternum habet quod natum est; ergo est aeternum.

Respondeo dicendum, quod cum ponamus Filium Dei naturaliter a Patre procedere, oportet quod ita sit a Patre, quod tamen sit ei coaeternus: quod quidem hoc modo apparet. Inter voluntatem enim et naturam hoc interest, quod natura determinata est ad unum, quantum ad id quod virtute naturae producitur, et quantum ad hoc quod est producere vel non producere; voluntas vero quantum ad neutrum determinata invenitur. Potest tamen aliquis hoc vel illud per voluntatem facere, sicut artifex scamnum vel arcam, et iterum facere ea et a faciendo cessare; ignis vero non potest nisi calefacere, si subjectum suae actionis adsit; nec potest aliud inducere in materiam quam effectum similem sibi; unde etsi de creaturis, quae divina voluntate ab ipso procedunt, dici possit quod potuit creaturam talem vel talem facere, et tunc vel tunc facere; de Filio tamen, qui naturaliter procedit, hoc dici non potest. Non enim potuit alterius modi esse Filius secundum naturam, quam se habet Patris natura. Nec potuit vel prius vel posterius Filius esse, nisi quando fuit Patris natura. Non enim potest dici, quod divinae naturae aliquando perfectio naturae defuerit, qua adveniente virtute naturae, Filius Dei sit generatus; cum divina natura sit simplex et immutabilis. Neque potest dici, quod hujusmodi generatio dilata fuerit propter materiae absentiam vel indispositionem, cum omnino haec generatio immutabilis sit. Unde relinquitur, quod cum natura Patris ab aeterno fuerit, et Filius sit a Patre aeternaliter generatus, ac per consequens Patri coaeternus. Ariani vero, quia ponebant Filium non naturaliter a Patre procedere, ponebant Filium neque Patri coaequalem neque coaeternum, sicut contingit in aliis quae a Deo procedunt secundum arbitrium voluntatis ipsius. Fuit autem difficile considerare generationem Filii Patri coaeternam, propter assuefactionem humanae cognitionis in consideratione productionis rerum naturalium, in quibus una res ab alia per motum producitur; res autem producta per motum in esse, prius esse incipit in principio quam in termino motus. Cum autem principium motus de necessitate terminum motus duratione praecedat, quod necesse est propter motus successionem, nec possit esse motus principium vel initium sine causa ad producendum movente; necesse est ut causa movens ad aliquid producendum praecedat duratione id quod ab ea producitur. Unde quod ab aliquo sine motu procedit, simul est duratione cum eo a quo procedit, sicut splendor in igne vel in sole: nam splendor subito et non successive a corpore lucido procedit, cum illuminatio non sit motus, sed terminus motus. Relinquitur ergo quod in divinis, ubi omnino motus locum non habet, procedens sit simul duratione cum eo a quo procedit; et ideo cum Pater sit aeternus, Filius et Spiritus sanctus ab eo procedentes sunt ei coaeterni.

Ad primum ergo dicendum, quod si indigentia importet defectum vel carentiam ejus quo indigetur; quod semper est, non indiget aliquo ad hoc quod sit. Si vero importet solum ordinem originis ad id a quo est, sic nihil prohibet id quod semper est, aliquo indigere ad hoc quod sit, inquantum non a seipso, sed ab alio esse habet.

Ad secundum dicendum, quod accipiens aliquid non habet illud ante acceptionem, habet vero illud quando jam accepit; unde si ab aeterno accipit, ab aeterno habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in generatione quae est per motum; quia quod movetur ad esse non est. Et pro tanto dicitur, quod id quod generatur non est, sed quod est generatum est: unde ubi non est aliud generari et generatum esse, ibi non oportet, quod generatur, aliquando non esse.

(1) *Al. deest* ejus.

Ad quartum dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum, est non ens, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit; si autem sit ipsum esse quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum, esse non ens; non enim potest in esse considerari non ens, licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum; non autem esse, ut Boetius dicit in libro de Hebdomadibus. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio Filii Dei.

Ad quintum dicendum, quod Filius Dei non potest dici effectus: quia non fit, sed generatur. Hoc enim fit cujus esse est diversum a faciente; unde nec Patrem proprie loquendo causam Filii dicimus, sed principium. Nec oportet omnem causam effectum duratione praecedere, sed natura tantum, sicut patet in sole et splendore.

ARTICULUS XIV.

Utrum quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse.

Quartodecimo quaeritur, utrum id quod est a Deo diversum in essentia, possit semper fuisse. Et videtur quod sic. Non enim est minor potestas causae producentis totam rei substantiam super effectum suum, quam causae producentis formam tantum. Sed causa producens formam tantum, potest producere eam ab aeterno, si ab aeterno esset; quia splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur coaeternus est illi; et esset coaeternus, si ignis esset aeternus, ut Augustinus dicit (in lib. de Trinit.). Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest producere effectum sibi coaeternum.

2. Sed dices, quod hoc est impossibile; quia sequitur inconveniens, scilicet quod creatura parificetur Creatori in duratione. — Sed contra, duratio quae non est tota simul, sed successiva, non potest aequiparari durationi quae est tota simul. Sed si mundus semper fuisset, ejus duratio non semper tota simul esset; quia tempore mensuraretur, ut etiam Boetius dicit in fine de Consol. (lib. 5, prosa ult.). Ergo adhuc Deo non aequipararetur creatura in duratione.

3. Praeterea, sicut divina persona procedit a Deo sine motu, ita et creatura. Sed divina persona potest esse Deo coaeterna, a quo procedit. Ergo similiter et creatura.

4. Praeterea, quod semper eodem modo se habet semper potest idem facere. Sed Deus semper eodem modo se habet ab aeterno. Ergo ab aeterno potest idem facere. Si ergo aliquando produxit creaturam, et ab aeterno producere potuit.

5. Sed dices, quod ratio ista procedit de agente per naturam, non autem de agente per voluntatem. — Contra, voluntas Dei non dirimit virtutem ipsius. Sed si non ageret per voluntatem, sequeretur quod ab aeterno creaturam produxisset. Ergo posito quod per voluntatem agat, non removetur quin ab aeterno producere potuerit.

6. Praeterea, si Deus in aliquo tempore vel instanti creaturam produxit, et ejus potentia non est augmentata, potuit etiam ante illud tempus vel instans creaturam producere; et eadem ratione ante illud, et sic in infinitum. Ergo potuit ab aeterno producere.

7. Praeterea, plus potest facere Deus quam humanus intellectus possit intelligere; propter quod dicitur Luc. 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Sed Platonici intellexerunt aliquid esse factum a Deo, quod tamen semper fuit; unde Augustinus dicit (10 de Civitate Dei, cap. 31, circa med.): *De mundo, et de his quos in mundo deos a Deo factos, scribit Plato, apertissime dicit eos esse coepisse, et habere initium; finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem perhibet in aeternum esse mansuros. Verum id quomodo intelligat, Platonici invenerunt, non esse hoc, videlicet temporis, sed institutionis initium. Sicut enim, inquiunt, si pes ab aeternitate fuisset in pulvere, semper subesset vestigium; quod tamen a calcante factum nemo dubitaret: sic mundus semper fuit semper existente qui fecit; et tamen factus est.* Ergo Deus potuit facere aliquid quod semper fuit.

8. Praeterea, quidquid non est contra rationem creaturae, Deus potest in creatura facere; alias non esset omnipotens. Sed semper fuisse non est contra rationem creaturae inquantum est facta; alias idem esset dicere creaturam semper fuisse et factam non esse; quod patet esse falsum. Nam Augustinus (in 11 de Civit. Dei, cap. 4, et lib. 10, cap. 31), distinguit duas opiniones; quarum una est quod mundus ita fuerit semper quod non sit a Deo factus; alia est, quod ita mundus sit semper quod tamen a Deo sit factus. Ergo Deus hoc potest facere, quod aliquid ab eo factum, sit semper.

9. Praeterea, sicut natura statim potest producere effectum suum, ita et agens voluntarium non impeditum. Sed Deus est agens voluntarium quod impediri non potest. Ergo creaturae quae per ejus voluntatem producuntur in esse, ab aeterno produci potuerunt, sicut et Filius qui naturaliter a Patre procedit.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit (8 super Genes. ad litteram, cap. 23, in princ.): *Quia omnino incommutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita est aeterna, ut ei aliquid coaeternum esse non possit.*

2. Praeterea, Damascenus dicit, in 1 libro: *Quod ex non ente ad esse deducitur, non est aptum natum esse coaeternum ei quod sine principio et semper est.* Sed creatura de non esse ad esse producitur. Ergo non potest fuisse semper.

3. Praeterea, omne aeternum est invariabile. Sed creatura non potest esse invariabilis; quia si sibi relinqueretur, in nihilum decideret. Ergo non potest esse aeterna.

4. Praeterea, nihil quod dependet ab alio est necessarium, et per consequens nec aeternum; cum omne aeternum sit necessarium. Sed omne quod est factum, dependet ab alio. Ergo nullum factum potest esse aeternum.

5. Praeterea, si Deus ab aeterno producere potuit creaturam, ab aeterno produxit; quia, secundum Philosophum (in 3 Phys., com. 32), in sempiternis non differt esse et posse. Sed ponere creaturam ab aeterno fuisse productam, est contra fidem. Ergo et ponere quod produci potuerit.

6. Praeterea, voluntas sapientis non differt facere quod intendit, si potest, nisi propter aliquam rationem. Sed non potest reddi ratio quare Deus tunc mundum fecerit et non prius, vel ab aeterno, si ab aeterno fieri potuit. Ergo videtur quod ab aeterno fieri non potuit.

7. Praeterea, si creatura est facta, aut ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo: quia vel ex aliquo quod est divina essentia, quod est impossibile; vel ex aliquo alio: quod si non esset factum, erit aliquid praeter Deum, non ab ipso creatum; quod supra est improbatum: quod si est factum ex alio, aut procedetur in infinitum, quod est impossibile; aut devenietur ad aliquid quod est factum de nihilo. Impossibile autem est, quod fit ex nihilo, semper fuisse. Ergo impossibile est creaturam semper fuisse.

8. Praeterea, de ratione aeterni est non habere principium; de ratione vero creaturae est habere principium. Ergo nulla creatura potest esse aeterna.

9. Praeterea, creatura mensuratur tempore vel aevo. Sed aevum et tempus differunt ab aeternitate. Ergo creatura non potest esse aeterna.

10. Praeterea, si aliquid est creatum, oportet dare aliquod instans in quo creatum fuerit. Sed ante id non fuit. Ergo oportet dicere creaturam non semper fuisse.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (in 5 Metaph., com. 17), possibile dicitur quandoque quidem secundum aliquam potentiam, quandoque vero secundum nullam potentiam; secundum potentiam quidem vel activam, vel passivam. Secundum activam quidem, ut si dicamus possibile esse aedificatori quod aedificet; secundum passivam vero, ut si dicamus, possibile esse ligno quod comburatur. Dicitur autem et quandoque aliquid possibile, non secundum aliquam potentiam, sed vel metaphorice, sicut in geometricis dicitur aliqua linea potentia rationalis, quod praetermittatur ad praesens; vel absolute, quando scilicet termini enuntiationis nullam ad invicem repugnantiam habent. E contrario vero impossibile, quando sibi invicem repugnant; ut simul esse affirmationem et negationem impossibile dicitur, non quia sit impossibile alicui agenti vel patienti, sed quia est secundum se impossibile, utpote sibi ipsi repugnans. Si ergo consideretur hoc enuntiabile, aliquid diversum in substantia existens a Deo fuisse semper, non potest dici impossibile secundum se, quasi sibi ipsi repugnans: hoc enim quod est esse ab alio, non repugnat ei quod est esse semper, ut supra ostensum est; nisi quando aliquid ab alio procedit per motum, quod non intervenit in processu rerum a Deo. Per hoc autem quod additur, *diversum in substantia*, similiter nulla repugnantia absolute loquendo datur intelligi ad id quod est semper fuisse. Si autem accipiamus possibile dictum secundum potentiam activam, tunc in Deo non deest (1) potentia ab aeterno essentiam aliam a se producendi. Si vero hoc ad potentiam passivam referatur, sic, supposita catholicae fidei veritate, dici non potest, quod aliquid a Deo procedens in essentia diversum, potuerit semper esse. Supponit enim (2) fides catholica omne id quod est praeter Deum, aliquando non fuisse. Sicut autem impossibile est, quod ponitur aliquando fuisse, nunquam fuisse; ita impossibile est, quod ponitur aliquando non fuisse, semper fuisse. Unde et dicitur a quibusdam quod hoc quidem est possibile ex parte Dei creantis, non autem ex parte essentiae a Deo procedentis, per suppositionem contrarii, quam fides facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte potentiae facientis, non autem ex parte facti, de quo facta sit suppositio aliquando non fuisse.

Ad secundum dicendum, quod etiam si creatura semper fuisset, non simpliciter Deo aequipararetur, sed secundum quod cum imitaretur; quod non est inconveniens; unde illa obviatio parum est efficax.

Ad tertium dicendum, quod in persona divina non est aliquid quod supponatur aliquando non fuisse, sicut est in omni essentia aliena a Deo.

Ad quartum dicendum, quod objectio procedit ex parte potentiae facientis; quae nec etiam per voluntatem diminuitur, nisi quatenus ex arbitrio voluntatis divinae fuit quod non semper fuerit creatura.

Unde patet responsio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod si ponatur ante quodcumque tempus datum creaturam fuisse, salvatur positio fidei, qua ponitur nihil praeter Deum semper fuisse; non tamen salvatur, si ponatur eam semper fuisse; unde non est simile. Sciendum etiam, quod forma arguendi non valet. Potest enim Deus quamlibet creaturam facere meliorem, non tamen potest facere infinitae bonitatis creaturam: infinita enim bonitas rationi creaturae repugnat, non autem determinata bonitas quantacumque. Sciendum etiam, quod si dicatur, Deum potuisse facere mundum antequam fecerit; si haec prioritas ad potentiam facientis referatur, indubitanter est verum: quia ab aeterno affuit ei potentia faciendi; aeternitas vero tempus creationis praecedit. Si autem referatur ad esse facti, ita quod intelligatur ante instans creationis mundi, tempus reale fuisse, in quo potuerit fieri mundus; patet omnino esse falsum, quia ante mundum motus non fuit, unde nec tempus. Possumus tamen imaginari aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra caelum; per quem modum possumus dicere, et quod altius caelum potuit elevare, et quod prius potuit facere; quia potuit facere et tempus diuturnius, et altitudinem altiorem.

Ad septimum dicendum, quod Platonici hoc intellexerunt, fidei veritatem non supponendo, sed ab ea alieni.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non probat nisi quod esse factum, et esse semper, non habeant ad invicem repugnantiam secundum se considerata; unde procedit de possibili absolute.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de possibili ex parte potentiae activae.

Sed quia rationes oppositae concludere videntur, quod secundum nullam considerationem sit possibile; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Boetium in fine de Consolatione philosoph. (lib. 5, prosa, ult., non procul a princ.), etiam si mundus semper fuisset, non esset Deo coaeternus; ejus enim duratio non esset tota simul; quod ad aeternitatis rationem requiritur. Est enim aeternitas *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, ut ibidem dicitur. Temporis autem successio ex motu causatur, ut ex Philosopho patet (in 4 Phys.). Unde quod mutabilitati subjacet, etiam si semper sit, aeternum esse non potest; et propter hoc Augustinus dicit (lib. 8 super Genes., cap. 23, in princ.), quod invariabili essentiae Trinitatis nulla creatura coaeterna esse potest.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus lo-

(1) *Al.* non est.
(2) *Al.* *deest* enim.

quitur supposita fidei veritate; quod patet ex hoc quod dicit, quod ex non esse ad esse deductum est etc.

Ad tertium dicendum, quod variabilitas de sui ratione excludit aeternitatem, non autem infinitam durationem.

Ad quartum dicendum, quod id quod ab alio dependet, nunquam esse potest nisi per influxum ejus a quo est; quod si semper fuit, et ipsum semper erit.

Ad quintum dicendum, quod non sequitur, si Deus aliquid potuit facere, quod illud fecerit; eo quod est agens secundum voluntatem, non secundum necessitatem naturae. Quod autem dicitur, quod in sempiternis non differt esse et posse, intelligendum est secundum potentiam passivam, non autem secundum activam. Potentia enim passiva actui non conjuncta, corruptionis principium est, et ideo sempiternitati repugnat; effectus vero activae potentiae actu non existens, perfectioni causae agentis praejudicium non affert, maxime in causis voluntariis. Effectus enim non est perfectio potentiae activae, sicut forma potentiae passivae.

Ad sextum dicendum, quod circa productionem primarum creaturarum intellectus noster rationem investigare non potest, eo quod non potest comprehendere artem illam quae sola est ratio quod creaturae praedictae hunc habeant modum; unde sicut non potest ratio reddi ab homine quare caelum est tantum et non amplius; ita reddi non potest ratio quare mundus factus non fuit antea, cum tamen utrumque fuerit divinae potestati subjectum.

Ad septimum dicendum, quod primae creaturae non sunt productae ex aliquo, sed ex nihilo. Non tamen oportet ex ipsa ratione productionis, sed ex veritate quam fides supponit, quod prius non fuerint, et postea in esse prodierint. Unus enim sensus praedictae locutionis esse potest, secundum Anselmum (in Monologio, cap. 8), ut dicatur creatura facta ex nihilo, quia non est facta ex aliquo, ut negatio includat praepositionem et non includatur ab ea, ut sic negatio ordinem ad aliquid, quem praepositio importat, neget; non autem praepositio importat ordinem ad nihil. Si vero ordo ad nihil remaneat affirmatus, praepositione negationem includente; nec adhuc oportet quod creatura aliquando fuerit nihil. Potest enim dici, sicut et Avicenna dicit, quod non esse praecedat esse rei, non duratione, sed natura; quia videlicet, si ipsa sibi relinqueretur, nihil esset: esse vero solum ab alio habet. Quod enim est natum alicui inesse ex seipso, naturaliter prius competit ei eo quod non est ei natum inesse nisi ab alio.

Ad octavum dicendum, quod de ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis; nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

Ad nonum dicendum, quod aevum et tempus ab aeternitate differunt, non solum ratione principii durationis sed etiam ratione successionis. Tempus enim in se successivum est; aevo vero successio adjungitur prout substantiae aeternae sunt quantum ad aliquid variabiles, etsi quantum ad aliquid non varientur, prout aevo mensurantur. Æternitas vero nec successionem continet nec successioni adjungitur.

Ad decimum dicendum, quod operatio qua Deus res producit in esse, non sic est intelligenda sicut operatio artificis qui facit arcam et postea eam deserit; sed quod Deus continue influat esse, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litteram, lib. 4, cap. 12, et lib. 8, cap. 12); unde non oportet assignare aliquod instans productionis rerum antequam productae non sint, nisi propter fidei suppositionem.

ARTICULUS XV.

Utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae vel per arbitrium voluntatis. — *(1 p., quaest. 19, art. 4; et 3 cont. Gent., cap. 97, et 4 cap. 10.)*

Quintodecimo quaeritur, utrum res processerint a Deo per necessitatem naturae, vel per arbitrium voluntatis. Et videtur quod per necessitatem naturae. Dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nom.): *Sicut noster sol non ratiocinans aut praeeligens, sed per ipsum suum esse omnia lumine ejus participare volentia illuminat; ita divina bonitas per essentiam suam omnibus existentibus proportionaliter radios bonitatis immittit.* Sed sol sine electione et ratione illuminans hoc agit ex necessitate naturae. Ergo et Deus creaturas producit suam bonitatem communicando per necessitatem naturae.

2. Praeterea, omnis perfectio inferioris naturae a perfectione divinae naturae derivatur. Sed ad perfectionem naturae inferioris pertinet quod sua virtute aliquid simile sibi faciat producendo effectum. Ergo multo fortius Deus similitudinem suae bonitatis creaturis communicat naturaliter, et non voluntarie.

3. Praeterea, omne agens agit sibi simile. Ergo secundum hoc effectus agitur a causa agente, quod ejus similitudinem habet. Sed creatura habet similitudinem Dei quantum ad ea quae ad Dei naturam pertinent, scilicet quantum ad esse et bonitatem et unitatem, et alia hujusmodi, non solum quantum ad ea quae sunt in voluntate vel in intellectu, sicut artificiata sunt similia artifici quantum ad formam artis, non quantum ad naturam artificis, propter quod voluntarie et non naturaliter ab artifice procedunt. Ergo creaturae procedunt a Deo per virtutem naturae divinae et non per voluntatem.

4. Sed dices, quod similitudinem naturalium attributorum communicat creaturis divina voluntas. — Sed contra, similitudo naturae communicari non potest nisi per virtutem naturae. Sed virtus naturae in nulla re subjacet voluntati; unde et in Deo generatio Filii a Patre, quae est naturalis, non fit per imperium voluntatis, nec etiam in hominibus vires animae vegetabiles, quae naturales dicuntur, voluntati subduntur. Ergo non potest esse quod voluntate divina, similitudo naturalium attributorum creaturis communicetur.

5. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana (lib. 1, cap. 32, in princ.), quod quia Deus bonus est, sumus: et ita bonitas Dei videtur esse causa productionis creaturarum. Sed bonitas est Deo naturalis. Ergo et fluxus rerum a Deo est naturalis.

6. Praeterea, in Deo idem est natura et voluntas. Si ergo Deus producat res voluntarie, sequetur quod producat eas naturaliter.

7. Praeterea, necessitas naturae provenit ex hoc

quod natura immobiliter operatur idem, nisi impedimentum eveniat. Sed major est immutabilitas Dei quam naturae inferioris. Ergo magis ex necessitate Deus producit effectum suum quam natura inferior.

8. Praeterea, operatio Dei est ejus essentia. Sed essentia sua est ei naturalis. Ergo naturaliter operatur quidquid operatur.

9. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 2) voluntas est finis, electio eorum quae sunt ad finem. Sed in Deo non est aliquis finis, cum sit infinitus. Ergo non agit ex voluntate, sed magis ex necessitate naturae.

10. Praeterea, Deus operatur inquantum est bonus, ut Augustinus dicit (lib. 1 de Doctr. chr., cap. 32). Sed ipse est bonum necessarium. Ergo ex necessitate operatur.

11. Praeterea, omne quod est, vel est contingens, vel necessarium. Necessarium vero est aliquid tripliciter: scilicet per coactionem, ex suppositione, et absolute. Non autem potest dici quod in Deo sit aliquid possibile vel contingens: hoc enim mutabilitati attestatur, ut per Philosophum patet (in 11 Metaph.), quia quod contingit esse, contingit non esse. Similiter non est ibi aliquid necessarium per coactionem, quia nihil ibi est violentum nec contra naturam, ut dicitur in 5 Metaph., (text. 6). Similiter nec necessarium ex suppositione: quia hoc necessarium causatur ex aliquibus causis praesuppositis; Deo autem nihil est causa. Relinquitur ergo quod quidquid est in Deo sit necessarium absolute; et ita videtur quod res ex necessitate in esse producat.

12. Praeterea, 2 ad Timoth. 2, 13, dicitur: *Deus fidelis permanet et seipsum negare non potest*. Sed cum ipse sit bonitas, seipsum negaret si suam bonitatem negaret. Negaret autem suam bonitatem si eam communicando non diffunderet; cum hoc sit proprium bonitatis. Ergo Deus non potest non producere creaturam suam bonitatem communicando: ergo ex necessitate producit: quia non possibile non esse et necesse esse convertuntur, ut patet in 2 Perihermenias (cap. 3, parum ante fin.)

13. Praeterea, secundum Augustinum, Patrem generare Filium, est Patrem dicere se suo verbo. Sed Anselmus dicit (in Monologio, cap. 32), quod eodem verbo Pater dicit se et creaturam. Cum ergo generatio Filii a Patre sit naturaliter, et non per imperium voluntatis, videtur quod etiam creaturarum productio: nam apud Deum non differt dicere et facere; cum scriptum sit, Psalm. 32, 9: *Dixit, et facta sunt*.

14. Praeterea, omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinae voluntatis est suae bonitatis communicatio: propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet. Ergo Deus hoc de necessitate vult, ergo et ex necessitate producit.

15. Praeterea, sicut Deus est per se bonum, ita est per se necessarium. Sed in Deo, quia est per se bonus, nihil est nisi bonum. Ergo et similiter in eo nihil est nisi necessarium; et ita ex necessitate producit res.

16. Praeterea, voluntas Dei est determinata ad unum, scilicet ad bonum. Sed natura propter hoc ex necessitate operatur, quia est determinata ad unum. Ergo et voluntas divina ex necessitate operatur creaturas.

17. Praeterea, Pater virtute naturae suae est principium Filii et Spiritus sancti, ut Hilarius dicit (in lib. de Synodis, a medio illius). Sed eadem natura quae est in Patre et Filio, est etiam in Spiritu sancto. Ergo eadem ratione ipse Spiritus sanctus est principium naturaliter. Sed non est principium nisi creaturae. Ergo creatura naturaliter procedit a Deo.

18. Praeterea, effectus procedit a causa agente. Ergo agens non comparatur ad effectum nisi per hoc quod comparatur ad actionem vel operationem. Sed comparatio operationis vel actionis divinae ad ipsum est naturalis, cum actio Dei sit sua essentia. Ergo similiter ad effectum comparatur naturaliter producendo ipsum.

19. Praeterea, a per se bono non fit aliquid nisi bonum et bene. Ergo et a per se necessario non fit aliquid nisi necessarium et necessario. Sed Deus est hujusmodi. Ergo omnia procedunt ab ipso ex necessitate.

20. Praeterea, cum id quod est per se, sit prius eo quod est per aliud, oportet primum agens agere per suam essentiam. Sed sua essentia et sua natura idem est. Ergo agit per naturam suam; et ita naturaliter creaturae ab eo procedunt.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in lib. de Synodis, aliquantulum a med. illius): *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit;* et ibidem: *Tales sunt creaturae quales Deus eas esse voluit*. Ergo Deus producit creaturas per voluntatem, non per naturae necessitatem.

Praeterea, Augustinus in 12 Confess. (aequivalenter cap. 7), ad Deum loquens ait: Duo fecisti Domine: unum prope te, scilicet Angelum, et aliud prope nihil, scilicet materiam. Neutrum tamen est de natura tua: quia neutrum est quod tu es. Sed Filius pro tanto naturaliter a Patre procedit, quia eamdem habet naturam quam Pater, ut Augustinus dicit (lib. 15 de Trinit., cap. 14). Ergo creatura non procedit a Deo naturaliter.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio tenendum est quod Deus ex libero arbitrio suae voluntatis creaturas in esse produxit nulla naturali necessitate. Quod potest esse manifestum ad praesens quatuor rationibus. Quarum prima est, quod oportet dicere universum aliquem finem habere: alias omnia in universo casu acciderent; nisi forte diceretur, quod primae creaturae non sunt propter finem, sed ex naturali necessitate; posteriores vero creaturae sunt propter finem; sicut et Democritus ponebat caelestia corpora esse a casu facta, inferiora vero a causis determinatis, quod improbatur in 2 Phys. (text. 44 et 45), per hoc quod ea quae sunt nobiliora, non possunt esse minus ordinata quam indigniora. Necesse est igitur dicere, quod in productione creaturarum a Deo sit aliquis finis intentus. Invenitur autem agere propter finem et voluntas et natura; sed aliter et aliter. Natura enim, cum non cognoscat nec finem nec rationem finis, nec habitudinem ejus quod est ad finem in finem, non potest sibi praestituere finem, nec se in finem movere aut ordinare vel dirigere; quod quidem competit agenti per voluntatem, cujus est intelligere et finem et omnia praedicta. Unde agens per voluntatem sic agit propter finem, quod praestituit sibi finem, et seipsum quodammodo in finem movet, suas actiones in ipsum ordinando. Natura vero tendit in finem sicut mota

et directa ab alio intelligente et volente, sicut patet in sagitta, quae tendit in signum determinatum propter directionem sagittantis; et per hunc modum a Philosophis dicitur, quod opus naturae est opus intelligentiae. Semper autem quod est per aliud, est posterius eo quod est per se. Unde oportet quod primum ordinans in finem hoc faciat per voluntatem; et ita Deus per voluntatem creaturas in esse produxit, non per naturam. Nec est instantia de Filio, quod naturaliter procedit a Patre, cujus generatio creationem praecedit: quia Filius non procedit ut ad finem ordinatus, sed ut omnium finis. Secunda vero ratio est, quia natura est determinata ad unum. Cum autem omne agens sibi simile producat, oportet quod natura ad illam similitudinem tendat producendam quae est determinate in uno. Cum autem aequalitas ab unitate causetur, inaequalitas vero ex multitudine quae vario modo se habet (ratione cujus non est aliquid alteri aequale nisi uno modo, inaequale vero secundum multos gradus) natura semper facit sibi aequale, nisi sit propter defectum virtutis activae, vel receptivae sive passivae. Defectus autem passivae potentiae Deo non praejudicat, cum ipse materiam non requirat; nec iterum virtus sua est deficiens sed infinita. Unde hoc solum ab eo procedit naturaliter quod est sibi aequale, scilicet Filius. Creatura vero, quae est inaequalis, non naturaliter sed per voluntatem procedit; sunt enim multi gradus inaequalitatis. Nec potest dici quod divina virtus ad unum determinetur tantum, cum sit infinita. Unde cum divina virtus se extendat ad diversos gradus inaequalitatis in creaturis constituendos; quod in hoc gradu determinato creaturam constituit, ex arbitrio voluntatis fuit, non ex naturali necessitate.

Tertia ratio est, quia cum omne agens agat sibi simile aliquo modo, oportet quod effectus in sua causa aliqualiter praeexistat. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; unde cum ipse Deus sit intellectus, creaturae in ipso intelligibiliter praeexistunt; propter quod dicitur Joan. 1, 3: *Quod factum est, in ipso vita erat.* Quod autem est in intellectu, non producitur nisi mediante voluntate: voluntas enim est executrix intellectus, et intelligibile voluntatem movet; et ita oportet quod res creatae a Deo processerint per voluntatem. Quarta ratio est, quia, secundum Philosophum (in 9 Metaph., text. 16), duplex est actio: quaedam quae consistit in ipso agente, et est perfectio et actus agentis, ut intelligere, velle, et hujusmodi; quaedam vero quae egreditur ab agente in patiens extrinsecum et est perfectio et actus patientis, sicut calefacere, movere, et hujusmodi. Actio autem Dei non potest intelligi ad modum hujusmodi secundae actionis, eo quod, cum actio sua sit ejus essentia, non egreditur extra ipsum; unde oportet quod intelligatur ad modum primae actionis quae non est nisi in intelligente et volente, vel etiam sentiente; quod etiam in Deum non cadit: quia actio sensus licet non tendat in aliquid extrinsecum, est tamen ab actione extrinseci. Per hoc igitur Deus agit quidquid extra se agit, quod intelligit et vult. Nec hoc generationi Filii praejudicat quae est naturalis, quia hujusmodi generatio non intelligitur terminari ad aliquid quod sit extra divinam essentiam. Necessarium est igitur dicere omnem creaturam a Deo processisse per voluntatem, et non per necessitatem naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo Dionysii est intelligenda quantum ad universitatem diffusionis; sol enim in omnia corpora radios effundit non discernendo unum ab alio, et similiter divina bonitas. Non autem intelligitur quantum ad privationem voluntatis.

Ad secundum dicendum, quod ex perfectione divinae naturae est quod virtute naturae divinae, ipsius naturae similitudo creaturis communicetur; non tamen haec communicatio fit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod natura non subjacet voluntati in his quae sunt intima rei, sed quantum ad ea quae sunt extra rem, nihil prohibet naturam subjici voluntati; unde et in motu locali in animalibus natura musculorum et nervorum subjacet appetitui imperanti; unde nec est inconveniens, si virtute naturae divinae, creaturae producantur in esse secundum arbitrium divinae voluntatis.

Ad quintum dicendum, quod bonum est proprium objectum voluntatis; unde bonitas Dei inquantum est ab ipso volita et amata, mediante voluntate est creaturae causa.

Ad sextum dicendum, quod licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designatur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinate, non autem voluntas.

Ad septimum dicendum, quod non est ex immobilitate naturae solum quod aliquid ex necessitate producit, sed ex ejus determinatione ad unum quae non competit divinae voluntati, licet in ea sit immobilitas summa.

Ad octavum dicendum, quod licet operatio Dei naturaliter ei competat, cum sit ejus natura vel essentia, effectus tamen creaturae operationem consequitur, quae per modum intelligendi consideratur, ut principium voluntatis, sicut et effectus calefactionis sequitur secundum modum caloris.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit infitus, est tamen finis ad quem omnia ordinantur. Non enim est infinitus privative, sicut finitum est passio quantitatis quae nata est habere finem; hoc enim modo finis neque infinitus, neque finitus est. Dicitur autem infinitus negative, quia nullo modo finitur.

Ad decimum dicendum, quod licet Deus operetur inquantum est bonus, et bonitas ei necessario insit, non tamen sequitur quod de necessitate operetur. Bonitas enim mediante voluntate operatur, inquantum est ejus objectum vel finis; voluntas autem non necessario se habet ad ea quae sunt ad finem; licet respectu ultimi finis necessitatem habeat.

Ad undecimum dicendum, quod quantum ad id quod in ipso Deo est, non potest attendi aliqua possibilitas, sed sola necessitas naturalis et absoluta; respectu vero creaturae potest ibi considerari possibilitas, non secundum potentiam passivam, sed secundum potentiam activam, quae non limitatur ad unum.

Ad duodecimum dicendum, quod si Deus hoc modo suam bonitatem negaret quod aliquid contra suam bonitatem faceret, vel in quo sua bonitas

non exprimeretur, sequeretur per impossibile quod negaret seipsum. Non autem hoc sequeretur, si etiam nulli bonitatem suam communicaret. Suae enim bonitati nihil deperiret, si communicata non esset.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet ipsum verbum Dei naturaliter a Patre oriatur, non tamen oportet quod creaturae naturaliter procedant a Deo. Hoc autem modo Pater verbo suo creaturas dicit sicut in ipso Patre sunt; in quo quidem sunt non ut per necessitatem producendae, sed per voluntatem.

Ad decimumquartum dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas, ex cujus amore est quod Deus eam communicare vult; non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens quod non habet, sed quasi volens communicare quod habet: quia agit non ex appetitu finis sed ex amore finis.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut in Deo nihil est nisi bonum, ita in eo nihil est nisi necessarium. Non tamen oportet quod quidquid est ab eo, procedat per necessitatem.

Ad decimumsextum dicendum, quod voluntas Dei, sicut dictum est, in corp. art., naturaliter fertur in suam bonitatem; unde non potest velle nisi id quod est ei conveniens, scilicet bonum: non tamen determinatur ad hoc vel illud bonum; et ideo non oportet quod bona quae sunt, ab eo procedant per necessitatem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet eadem natura sit Patris et Filii et Spiritus sancti, non tamen eumdem modum existendi habet in tribus, et dico modum existendi secundum relationem. In Patre enim est ut non accepta ab alio, in Filio vero est ut a Patre accepta; unde non oportet quod quidquid convenit Patri virtute naturae suae, conveniat Filio vel Spiritui sancto.

Ad decimumoctavum dicendum, quod effectus sequitur ab actione secundum modum principii agendi; unde cum per modum intelligendi, actionis divinae principium, prout respicit creaturam, consideretur divina voluntas quae ad creaturam non habet necessariam habitudinem, non oportet quod creatura procedat a Deo per necessitatem naturae, licet ipsa actio sit Dei essentia vel natura.

Ad decimumnonum dicendum, quod creatura assimilatur Deo quantum ad generales conditiones, non autem quantum ad modum participandi. Alio enim modo esse est in Deo et in creatura, et similiter bonitas. Unde licet a primo bono sint omnia bona, et a primo ente sint omnia entia, non tamen a summo bono sunt omnia summe bona, nec ab ente necessario sunt omnia per necessitatem.

Ad vicesimum dicendum, quod voluntas Dei est ejus essentia; unde hoc quod agit per voluntatem non removet quin per essentiam suam agat. Non enim est voluntas Dei aliqua intentio addita divinae essentiae, sed ipsa essentia.

ARTICULUS XVI.

Utrum ab uno primo possit procedere multitudo. — (*2 p., quaest.* 47, *art.* 1; *et* 2 *cont. Gent. a cap.* 39 *usque ad* 45, *et* 3, *cap.* 97).

Sextodecimo quaeritur, utrum ab uno primo possit procedere multitudo. Et videtur quod non. Sicuti enim Deus est per se bonum, et per consequens summum bonum; ita est per se et summe unum. Sed ab eo inquantum est bonum, non potest procedere nisi bonum. Ergo nec ab eo procedere potest nisi unum.

2. Praeterea, sicut bonum convertitur cum ente, ita et unum. Sed in his quae sunt entia, oportet attendi assimilationem creaturae ad Deum, ut supra, art. praeced., dictum est. Ergo sicut in bonitate, ita et in unitate oportet Deo creaturam assimilari, ut scilicet sit una ab uno.

3. Praeterea, sicut bonum et malum opponuntur privative, si communiter accipiantur, licet sint contraria, prout sunt habituum differentiae; ita unum et multa opponuntur privative, ut patet in 10 Metaph. (com. 9). Sed malitiam nullo modo dicimus a Deo procedere, sed ex defectu causarum secundarum eam incidere. Ergo nec debet poni quod multitudinis Deus sit causa.

4. Praeterea, oportet proportionaliter accipere causas et causata, quia videlicet singularia sunt causa singularium, et universalia universalium, ut patet per Philosophum (2 Physic., com. 38). Sed Deus est causa maxime universalis. Ergo suus proprius effectus est effectus maxime universalis, scilicet esse. Sed ex hoc quod res habent esse non est multitudo, cum multitudinis sit causa diversitas vel differentia. In esse vero omnia conveniunt. Ergo multitudo non est a Deo; sed ex causis secundis, ex quibus causantur particulares rerum conditiones, secundum quas etiam differunt.

5. Praeterea, uniuscujusque effectus est aliquam propriam causam accipere. Sed impossibile est unum esse proprium multorum. Ergo impossibile est quod unum sit causa multitudinis.

6. Sed dices, quod hoc tenet in causis naturalibus, non in causis voluntariis. — Sed contra, artifex est causa artificii per voluntatem. Procedit autem artificiatum ab artifice secundum propriam formam illius artificiati, quae est in artifice. Ergo etiam in voluntariis effectus quilibet requirit propriam causam.

7. Praeterea, oportet esse conformitatem inter causam et effectum. Sed Deus est omnino unus et simplex. Ergo in creatura, quae est ejus effectus, nec multitudo nec compositio debet inveniri.

8. Praeterea, diversorum agentium non potest esse idem effectus immediate. Sed sicut causa appropriatur effectui, ita effectus causae. Ergo nec ejusdem causae possunt esse plures immediate effectus; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, in Deo est eadem potentia generandi, spirandi et creandi. Sed potentia generandi non est nisi ad unum, similiter nec potentia spirandi: quia in Trinitate non potest esse nisi unus Filius et unus Spiritus sanctus. Ergo et potentia creandi terminatur tantum ad unum.

10. Sed dices, quod universitas creaturarum est quodammodo unum secundum ordinem. — Sed contra, effectum oportet assimilari causae. Sed unitas Dei non est unitas ordinis, quia in Deo non est prius nec posterius, nec superius et inferius. Ergo non sufficit unitas ordinis ad hoc quod ab uno Deo plura possint educi.

11. Praeterea, unius simplicis non est nisi una actio. Sed ab una actione non est nisi unus effectus. Ergo ab uno simplici non potest procedere nisi unus effectus.

12. Praeterea, creatura procedit a Deo, non solum sicut effectus a causa efficiente, sed etiam sicut exemplatum ab exemplari. Sed unius exemplati est unum exemplar proprium. Ergo a Deo non potest procedere nisi una creatura.

13. Praeterea, Deus est causa rerum per intellectum. Agens autem per intellectum agit per formam sui intellectus. Cum igitur in divino intellectu non sit nisi una forma, videtur quod ab eo non possit procedere nisi una creatura.

14. Sed dices, quod licet forma divini intellectus sit una secundum rem, quae est ejus essentia, tamen attenditur ibi quaedam pluralitas secundum diversos respectus ad creaturas diversas; et sic est ibi pluralitas rationis. — Sed contra, aut isti respectus plures sunt in intellectu divino, aut sunt solum in ratione nostra. Si primo modo, ergo sequitur quod in intellectu divino erit pluralitas et non summa simplicitas. Si secundo modo, sequitur quod Deus non producat creaturas diversas nisi mediante ratione nostra: ex quo oportet quod diversas creaturas producat per diversos respectus ad creaturas qui non sunt nisi in ratione nostra; et sic habetur propositum, scilicet quod a Deo immediate non procedat multitudo.

15. Praeterea, Deus per apprehensionem intellectus sui res in esse producit. Sed in eo non est nisi una apprehensio: quia suus intellectus est ejus essentia, quae est una. Ergo non producit nisi unam creaturam.

16. Praeterea, illud quod non habet esse nisi in ratione, non est creatum a Deo: quia hujusmodi videntur esse quaedam vana, ut chimaera, et hujusmodi. Sed similitudo non est nisi in ratione: significatur enim per abstractionem a multis quod in rerum natura non invenitur. Ergo Deus non est causa multitudinis.

17. Praeterea, secundum Platonem (in Timaeo), optimi est optima adducere. Sed optimum non potest esse nisi unum. Cum igitur Deus sit optimus, ab eo non potest produci nisi unum.

18. Praeterea, unusquisque agens propter finem, facit effectum suum propinquiorem fini quantum potest. Sed Deus producendo creaturam ordinat eam in finem. Ergo facit eam propinquissimam fini quantum potest. Sed hoc non potest nisi uno modo fieri. Ergo Deus non producit nisi unam creaturam.

19. Praeterea, injustum est quod aliquis inaequalia aliquibus tribuat, nisi aliqua inaequalitate circa eos praecedente, vel meritorum, vel quarumcumque conditionum diversarum. Sed operationem divinam non praecedit aliqua diversitas; alias ipse non esset prima causa omnium. Ergo in prima rerum creatione non dedit creaturis inaequalia dona. Sed diversitas creaturarum et multitudo attenditur secundum hoc quod plus vel minus recipiunt de donis divinis, ut patet in 4 cap. cael. Hierar. Ergo in prima rerum creatione Deus multitudinem non produxit.

20. Praeterea, Deus creaturis communicat suam bonitatem quantum capaces sunt. Sed natura superiorum creaturarum capax fuit hujusmodi perfectionis et dignitatis, ut essent causae inferiorum creaturarum. Id enim quod est perfectius, potest agere in id quod est eo imperfectius, et communicare ei suam perfectionem. Ergo videtur quod Deus creaturas inferiores mediantibus superioribus produxit; et ita ipse immediate non produxit nisi unam creaturam aliis superiorem, quaecumque sit illa.

21. Praeterea, quanto aliquae formae sunt magis immateriales, tanto sunt magis activae, utpote magis a potentia separatae; unumquodque enim agit secundum quod est in actu, non secundum quod est in potentia. Sed formae rerum quae sunt in mente Angeli, sunt magis immateriales quam formae quae sunt in rebus naturalibus. Cum ergo formae naturales sint causae formarum sibi similium, videtur quod multo fortius formae quae sunt in mente Angeli, produxerint formas rerum naturalium sibi similes. Diversitas autem rerum, et per consequens multitudo, est ex forma. Ergo videtur quod multitudo non processerit a Deo nisi mediantibus superioribus creaturis.

22. Praeterea, quidquid Deus facit, est unum. Ergo ab eo non est nisi unum; et ita ipse non erit causa multitudinis.

23. Praeterea, Deus non intelligit nisi unum: quia nihil intelligit extra se, ut probatur in 12 Metaph. (com. 51). Sed ipse est causa rerum per intellectum suum. Ergo ipse non causat nisi unum.

24. Praeterea, Anselmus dicit (in Monol., cap. 8), quod creatura in Deo est creatrix essentia. Sed creatrix essentia est tantum una. Ergo et creatura in Deo est tantum una. Sed hoc modo creatur creatura a Deo secundum quod in ipso praecessit. Ergo a Deo non est nisi una tantum creatura; et sic a Deo non procedit multitudo.

Sed contra est quod dicitur Sapien. 11, 21: *Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti, Domine.* Sed numerus non est sine multitudine. Ergo a Deo procedit multitudo.

Praeterea, virtus Dei praecedit virtutem cujuslibet alterius rei. Sed unum punctum potest esse principium multarum linearum. Ergo sic Deus, quamvis sit unus, potest esse principium creaturarum multarum.

Praeterea, illud quod est proprium uni inquantum est unum, maxime competit ei quod est maxime unum. Sed proprium est unitatis quod sit multitudinis principium. Ergo hoc maxime competit Deo quod est summe unum, quod ab eo multitudo procedat.

Praeterea, Boetius dicit in principio Arithmeticae (cap. 2), quod secundum exemplar numeri Deus res in esse produxit. Sed exemplatum exemplari conformatur. Ergo produxit res sub multitudine et numero.

Praeterea, in Psal. 103, 24, dicitur: *Omnia in sapientia fecisti.* Sed cum sapientis sit ordinare, oportet ea quae per sapientiam fiunt, ordinem habere, et per consequens multitudinem. Ergo rerum multitudo a Deo processit.

Respondeo dicendum, quod multa non posse procedere ab uno principio immediate et proprie videtur esse ex determinatione causae ad effectum, ex qua videtur debitum et necessarium ut si est talis causa, talis effectus proveniat. Causae autem sunt quatuor; quarum duae, scilicet materia et efficiens, praecedunt causatum, secundum esse internum; finis vero etsi non secundum esse, tamen secundum intentionem; forma vero neutro modo, secundum quod est forma; quia cum per eam causatum esse habeat, esse ejus simul est cum esse causati; sed inquantum etiam ipsa est finis, praecedit in intentione agentis. Et

quamvis forma sit finis operationis, ad quem operatio agentis terminatur, non tamen omnis finis est forma. Est enim aliquis finis intentionis praeter finem operationis, ut patet in domo. Nam forma ejus est finis terminans operationem aedificatoris; non tamen ibi terminatur intentio ejus, sed ad ulteriorem finem, quae est habitatio; ut sic dicatur, quod finis operationis est forma domus, intentionis vero habitatio. Debitum igitur essendi tale causarum non potest esse ex forma inquantum est forma, quia sic concomitatur causatum; sed vel ex virtute causae efficientis, vel ex materia vel ex fine, sive sit finis intentionis, sive finis operationis. Non potest autem dici in Deo, quod effectus ejus habeat debitum essendi ex materia. Nam cum ipse sit totius esse auctor, nihil quolibet modo esse habens praesupponitur ejus actioni, ut sic ex dispositione materiae necesse sit dicere talem vel talem ejus esse effectum. Similiter nec ex potentia effectiva. Nam cum ejus activa potentia sit infinita, non terminatur ad unum nisi ad id quod esset aequale sibi, quod nulli effectui competere potest. Unde, si inferiorem sibi effectum producere sit necesse, potentia sua, quantum in se est, non terminatur ad hunc vel illum distantiae gradum, ut sic debitum sit ex ipsa virtute activa talem vel talem effectum produci. Similiter nec ex fine intentionis. Hic enim finis est divina bonitas, cui nihil accrescit ex effectuum productione. Nec iterum per effectus potest totaliter repraesentari vel eis totaliter communicari, ut sic possit dici, quod debitum sit talem vel talem Dei effectum esse, ut totaliter divinam bonitatem participet, sed possibile est effectum multis modis eam participare; unde nullius eorum necessitas est ex fine. Sic ex fine necessitas sumitur, quando intentio finis compleri non potest vel omnino, vel inconvenienter, nisi hoc vel illo existente. Relinquitur igitur quod debitum in operibus divinis esse non potest nisi ex forma, quae est finis operationis. Ipsa enim cum non sit infinita, habet determinata principia, sine quibus esse non potest; et determinatum modum essendi, ut si dicamus, quod supposito quod Deus intendat hominem facere, necessarium est et debitum quod animam rationalem ei conferat et corpus organicum, sine quibus homo esse non potest. Et similiter possumus dicere in universo. Quod enim Deus tale universum constituere voluerit, non est necessarium neque debitum, neque ex fine, neque ex potentia efficientis, neque materiae, ut ostensum est. Sed supposito quod tale universum producere voluerit, necessarium fuit quod tales et tales creaturas produxerit, ex quibus talis forma universi consurgeret. Et cum ipsa universi perfectio et multitudinem et diversitatem rerum requirat, quia in una earum inveniri non potest propter recessum a complemento bonitatis primae; necesse fuit ex suppositione formae intentae quod Deus multas creaturas et diversas produceret; quasdam simplices, quasdam compositas; et quasdam corruptibiles, et quasdam incorruptibiles.

Hoc autem quidam philosophi non considerantes, diversimode a veritate deviaverunt. Quidam namque non intelligentes Deum universi esse auctorem, posuerunt materiam non ab alio existentem, et ex ejus necessitate rerum diversitatem produci, vel secundum raritatem vel secundum spissitudinem materiae res diversificantes, ut antiquissimi naturalium Philosophorum, qui tantum causam materialem perceperunt; vel secundum actionem alicujus causae efficientis, quae secundum diversitatem materiae diversos effectus producebat, sicut Anaxagoras posuit intellectum divinum, qui diversas res producebat, eas a commixtione materiae segregando, et sicut Empedocles, qui per amicitiam et litem, secundum diversitatem materiae diversos effectus vario modo distinctos vel conjunctos ponebat. Quorum falsitas apparet ex duobus. Primo ex hoc quod non ponebant omne esse a primo et summo ente effluere, quod in alia quaestione est ostensum. Secundo, quia secundum eos sequebatur quod partium universi distinctio et earum ordo essent a casu; quia sic necesse erat propter materiae necessitatem. Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna (lib. 9 Met., cap. 4), et ejus sequaces. Posuit enim, quod primum ens, inquantum intelligit seipsum, producit unum tantum causatum, quod est intelligentia prima, quam necesse erat a simplicitate primi entis deficere, utpote inquantum potentialitas incepit admisceri actui, inquantum esse recipiens ab alio non est suum esse, sed quodammodo potentia ad illud. Et sic inquantum intelligit primum ens, procedit ab ea alia intelligentia ea inferior; inquantum vero intelligit potentiam suam procedit ab ea corpus caeli, quod movet; inquantum vero intelligit actum suum, procedit ab ea anima caeli primi; et sic consequenter multiplicantur per multa media res diversae. Sed haec etiam positio stare non potest. Primo, quia ponit potentiam divinam terminari ad unum effectum, qui est intelligentia prima. Secundo, quia ponit alias substantias praeter Deum esse aliarum creatrices, quod esse impossibile in alia quaestione, art. 4, ostensum est. Sequitur etiam ad hanc positionem, sicut et ad primas, quod decor ordinis universi sit casualis, ex quo rerum diversitatem non ascribit intentioni finis, sed terminationi potentiarum activarum ad suos effectus.

Alii vero circa debitum causae finalis erraverunt, sicut Plato, et ejus sequaces. Posuit enim quod bonitati Dei ab eo intellectae et amatae debitum esset tale universum producere, ut sic optimus optimum produceret. Quod quidem potest esse verum, si solum quantum ad ea quae sunt respiciamus; non autem si respiciamus ad ea quae esse possunt. Hoc enim universum est optimum eorum quae sunt; et quod sit sic optimum, ex summa Dei bonitate habet. Non tamen bonitas Dei est ita obligata huic universo, quin melius vel minus bonum aliud universum facere potuisset.

Quidam etiam debitum causae formalis non attendentes, sed solum debitum divinae bonitatis, erraverunt, sicut Manichaei; qui cum considerarent Deum esse optimum, crediderunt a Deo esse tantum illas creaturas quae inter alias sunt optimae, scilicet spirituales et incorruptibiles; corporalia vero et corruptibilia alteri attribuerunt principio. Ex simili etiam fonte prodiit Origenis error (lib. 1 Periar., cap. 7 et 8), licet huic contrarius. Consideravit enim Deum esse optimum et justum; unde ab ipso primo fuisse conditas optimas creaturarum solas et aequales existimavit, scilicet rationales creaturas; quibus ex libero arbitrio diversimode operantibus in bonum vel in malum, consecutum esse dicebat ut diversi gradus rerum in universo constituerentur, dicens, illas rationales creaturas quae

ad Deum conversae sunt, in angelicam dignitatem esse promotas, et secundum diversos ordines, prout magis et minus meruerunt; e contrario vero ceteras rationales quae per liberum arbitrium peccaverunt, in inferiora dicit esse prolapsas, et corporibus alligatas; quasdam quidem soli, lunae et stellis, quae minus peccaverunt; quasdam vero corporibus hominum; quasdam in daemones esse conversas. Uterque enim error ordinem universi praeterire videtur in sua consideratione, considerando tantummodo singulas partes ejus. Ex ipso enim ordine universi potuisset ejus ratio apparere, quod ab uno principio, nulla meritorum differentia praecedente, oportuit diversos gradus creaturarum institui, ad hoc quod universum esset completum (repraesentante universo per multiplices et varios modos creaturarum quod in divina bonitate simpliciter et indistincte praeexistit) sicut et ipsa perfectio domus et humani corporis diversitatem partium requirit. Neutrum autem eorum esset completum si omnes partes unius conditionis existerent; sicut si omnes partes humani corporis essent oculus; aliarum enim partium deessent officia. Et similiter si omnes partes domus essent tectum, domus complementum et finem suum non consequeretur, ut scilicet ab imbribus et caumatibus defendere posset. Sic igitur dicendum est, quod ab uno primo multitudo et diversitas creaturarum processit, non propter materiae necessitatem, nec propter potentiae limitationem, nec propter bonitatem nec propter bonitatis obligationem; sed ex ordine sapientiae, ut in diversitate creaturarum perfectio consisteret universi.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus est unus, ita et unum produxit, non solum quia unumquodque in se est unum, sed etiam quia omnia quodammodo sunt unum perfectum, quae quidem unitas diversitatem partium requirit, ut ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod creatura assimilatur Deo in unitate, inquantum unaquaeque in se una est, et inquantum omnes unum sunt unitate ordinis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia, per quam entia dividuntur ad invicem, quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tendendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis. Sciendum autem, quod duplex est unum; quoddam scilicet quod convertitur cum ente, quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, inquantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin aliquid sit extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem; sed negatur divisio ipsius in multa. Aliud vero unum est quod est principium numeri, quod supra rationem entis addit mensurationem; et hujus unius multitudo est privatio, quia numerus fit per divisionem continui. Nec tamen multitudo privat unitatem totaliter, cum diviso toto adhuc remaneat pars indivisa; sed removet unitatem totius. Sed malitia, quantum est in se, removet bonitatem, nullo modo eam constituens, nec ab ea constituta.

Ad quartum dicendum, quod ens alio modo se habet ad ea quae sub ente continentur, et alio modo animal vel quodlibet aliud genus ad species suas. Species enim addit supra genus, ut homo supra animal, differentiam aliquam quae est extra essentiam generis. Animal enim nominat tantum naturam sensibilem, in qua rationale non continetur; sed ea quae continentur sub ente, non addunt aliquid supra ens quod sit extra essentiam ejus; unde non oportet quod illud quod est causa animalis inquantum est animal, sit causa rationalis inquantum hujusmodi. Oportet autem illud quod est causa entis inquantum est ens, esse causam omnium differentiarum entis, et per consequens totius multitudinis entium.

Ad quintum dicendum, quod appropriatio causae ad effectum attenditur secundum assimilationem effectus ad causam. Assimilatio autem creaturae ad Deum attenditur secundum hoc quod creatura implet id quod de ipsa est in intellectu et voluntate Dei; sicut artificiata similantur artifici inquantum in eis exprimitur forma artis, et ostenditur voluntas artificis de eorum constitutione. Nam sicut res naturalis agit per formam suam, ita artifex per suum intellectum et voluntatem. Sic igitur Deus propria causa est uniuscujusque creaturae, inquantum intelligit et vult unamquamque creaturam esse. Quod autem dicitur idem non posse esse plurium proprium, intelligendum est quando fit propriatio per adaequationem; quod in proposito non contingit.

Ad sextum dicendum, quod solutio patet ex dictis.

Ad septimum dicendum, quod licet sit quaedam similitudo creaturae ad Deum, non tamen est adaequatio; unde non oportet, si unitas Dei caret omni multitudine et compositione, quod propter hoc oporteat talem esse creaturae unitatem.

Ad octavum dicendum, quod licet effectus non possit excedere causam suam, tamen causa potest excedere effectum; et ideo licet ab una causa possint procedere plures effectus, tamen non potest unus effectus a pluribus causis immediate procedere.

Ad nonum dicendum, quod licet eadem sit potentia in Deo generandi et creandi secundum rem, non tamen idem respectus in utraque connotatur: sed potentia generandi connotat respectum ad id quod procedit per naturam (1); et ideo oportet tantum unum esse; sed potentia creandi importat respectum ad id quod procedit per voluntatem; unde non oportet quod sit unum.

Ad decimum dicendum, quod non oportet, sicut dictum est, uniusmodi unitatem esse in creatura et in Deo; licet creatura Deum in unitate imitetur.

Ad decimumprimum dicendum, quod quamvis actio Dei sit una et simplex, quia est ejus essentia; non tamen oportet quod sit unus tantum effectus, sed multi; quia ex actione divina procedit effectus secundum ordinem sapientiae et arbitrium voluntatis.

Ad decimumsecundum dicendum, quod quando exemplatum perfecte repraesentat exemplar, ab uno exemplari non est nisi unum exemplatum, nisi per accidens, inquantum exemplata materialiter distinguuntur. Creaturae vero non perfecte imitantur suum exemplar. Unde diversimode possunt ipsum imitari, et sic esse diversa exemplata. Perfectus autem modus imitandi est unus tantum: et propter hoc Filius, qui perfecte imitatur Patrem, non potest esse nisi unus.

(1) *Al.* ad naturam.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet forma intellectus divini sit una tantum secundum rem, est tamen multiplex ratione secundum diversos respectus ad creaturam, prout scilicet intelliguntur creaturae diversimode formam divini intellectus imitari.

Ad decimumquartum dicendum, quod isti diversi respectus ad creaturam non solum sunt in intellectu nostro, sed etiam in intellectu divino. Nec tamen diversa aliqua sunt in intellectu divino, in quibus Deus intelligat; quia intelligit tantum uno, quod est sua essentia; sed sunt ibi multa, ut ab ipso intellecta. Sicut enim nos intelligimus quod creatura potest Deum multipliciter imitari, ita et Deus hoc intelligit; et per consequens intelligit diversos respectus creaturae ad Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Deus uno intelligit omnia, ita etiam et per unam apprehensionem. Nam actum intellectus oportet esse unum vel multos, secundum unitatem vel multitudinem principii quo intelligitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet multitudo praeter multa, non sit nisi in (1) ratione; multitudo tamen in multis est etiam in rerum natura: sicut etiam animal commune non est nisi in ratione, natura tamen animalis est in singularibus: et propter hoc multitudinem et animalis naturam oportet reducere in Deum, sicut in causam.

Ad decimumseptimum dicendum, quod universum quod est a Deo productum, est optimum respectu eorum quae sunt, non tamen respectu eorum quae Deus facere potest.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tenet quando id quod est ad finem potest totaliter et perfecte consequi finem per modum adaequationis; quod in proposito non contingit.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa ratio est Origenis (1 Periar., cap. 7 et 8), nec habet magnam efficaciam. Non enim est contra justitiam quod inaequalia aequalibus dentur nisi quando alicui redditur debitum; quod in prima rerum creatione non potest dici. Quod enim ex propria liberalitate datur, potest dari plus vel minus secundum arbitrium dantis, et secundum quod ejus sapientia requirit.

Ad vicesimum dicendum, quod licet creaturae aliae sint Angelo inferiores, tamen earum productio requirit infinitam virtutem producentis, inquantum per creationem producuntur in esse, utpote non ex praejacenti materia factae. Et ideo omnes creaturae, quae non sunt factae ex praejacenti materia, oportet dicere immediate a Deo esse creatas.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum creatio terminetur ad esse tamquam ad proprium effectum, impossibile est dicere, ea quae a Deo creantur, ab Angelis formas habere, cum omne esse sit a forma.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod licet quidquid Deus facit, in se sit unum, tamen haec unitas, ut dictum est, non removet omnem multitudinem, sed manet illa cujus unum est pars.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod verbum Philosophi, cum dicit quod Deus nihil intelligit extra se, non est intelligendum quasi Deus ea quae sunt extra ipsum non intelligat; sed quia illa etiam quae extra ipsum sunt, non extra se, sed in se intuetur, quia per essentiam suam omnia alia cognoscit.

(1) *Al. hic et infra deest* in.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod creatura dicitur esse in Deo dupliciter. Uno modo sicut in causa gubernante et conservante esse creaturae; et sic praesupponitur esse creaturae distinctum a Creatore ad hoc quod creatura a Deo esse dicatur. Non enim intelligitur creatura conservari in esse nisi secundum quod jam habet esse in propria natura, secundum quod esse creaturae a Deo distinguitur. Unde creatura hoc modo in Deo existens non est creatrix essentia. Alio modo dicitur creatura esse in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa essentia divina, sicut dicitur Joannis 1, 3: *Quod factum est in ipso vita erat.* Quamvis autem hoc modo creatura in Deo existens sit divina essentia, non tamen per istum modum est ibi una tantum creatura, sed multae. Nam essentia Dei est sufficiens medium ad cognoscendum diversas creaturas, et sufficiens virtus ad eas producendas.

ARTICULUS XVII.

Utrum mundus semper fuerit. — (*1 p., quaest.* 49, *art.* 1; *et* 1, *dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 3; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 34 *et* 37).

Decimoseptimo quaeritur, utrum mundus semper fuerit. Et videtur quod sic. Quia proprium semper consequitur id cujus est proprium. Sed, sicut dicit Dionysius (4 cap. cael. Hierar.), proprium est divinae bonitatis ad communicationem sui ea quae sunt vocare; quod quidem fit creaturas producendo. Cum ergo divina bonitas semper fuerit, videtur quod semper creaturas in esse produxerit; et ita videtur quod semper fuerit mundus.

2. Praeterea, Deus non denegavit alicui creaturae id cujus est capax secundum suam naturam. Sed aliquae creaturae sunt quarum natura est capax ut semper fuerit, sicut caelum. Ergo videtur quod hoc fuerit caelo collatum ut semper esset. Sed caelo existente oportet ponere alias creaturas esse, sicut probat Philosophus, in 2 de Caelo et mundo (com. 8). Ergo videtur quod mundus fuerit semper. Probatio mediae. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut sit semper; quia si haberet virtutem ut esset aliquo tempore determinato tantum, non posset esse semper; et ita non esset incorruptibile. Caelum autem est incorruptibile. Ergo habet naturam quod sit semper.

3. Sed dicendum, quod caelum non est simpliciter incorruptibile; decideret enim in nihilum, nisi per virtutem Dei contineretur in esse. — Sed contra, non est reputandum aliquid esse possibile vel contingens, propter hoc quod ejus destructio sequitur ex destructione consequentis; licet enim hominem esse animal sit necessarium, tamen destructio ejus sequitur ad destructionem hujus consequentis, hominem esse substantiam. Non ergo videtur quod propter hoc possit dici caelum esse corruptibile, quia ejus non esse sequitur ad aliquam positionem qua ponitur Deus suam continentiam subtrahere creaturis.

4. Praeterea, sicut Avicenna probat in sua Metaphys. (lib. 9, cap. 4), quilibet effectus in comparatione ad suam causam est necessarius; quia si posita causa non necessario sequitur effectus, adhuc posita causa possibile erit effectum esse vel non esse; quod autem est in potentia, non reducitur in

actum nisi per id quod est actu; unde oportebit quod praeter causam praedictam sit aliqua alia causa quae faciat effectum prodire in actum ex potentia qua possibile erat ipsum esse vel non esse posita causa. Ex quo potest accipi, quod posita causa sufficienti necesse est ipsum poni. Sed Deus est causa sufficiens mundi. Cum ergo Deus fuerit semper, et mundus fuit semper.

5. Praeterea, omne quod est ante tempus, est aeternum; aevum enim non est ante tempus, sed incepit simul cum tempore. Sed mundus fuit ante tempus: fuit enim creatus in primo instanti temporis, quod constat esse ante tempus; dicitur enim Genes. 1: *In principio creavit Deus caelum et terram* (Glossa interlinearis), *idest, in principio temporis.* Ergo mundus fuit ab aeterno.

6. Praeterea, idem manens idem, semper facit idem, nisi impediatur. Sed Deus semper idem manet, sicut in Psalmo 101, 28, legitur: *Tu autem idem ipse es.* Cum igitur in sua actione impediri non possit propter infinitatem suae potentiae, videtur quod semper idem faciat. Et ita, cum aliquando mundum produxerit, videtur quod etiam semper ab aeterno produxerit.

7. Praeterea, sicut homo necessario vult suam beatitudinem, ita Deus necessario vult suam bonitatem et quod ad eam pertinet. Sed ad bonitatem divinam pertinet productio creaturarum in esse. Ergo hoc Deus necessitate vult; et ita videtur quod ab aeterno producere creaturas voluerit, sicut voluit ab aeterno bonitatem suam esse.

8. Sed dicendum, quod ad bonitatem Dei pertinet quod creaturae producantur in esse, non autem quod producantur in esse ab aeterno. — Sed contra, majoris liberalitatis est aliquid citius dare quam tardius. Sed liberalitas divinae bonitatis est infinita. Ergo videtur quod ab aeterno esse creaturis dederit.

9. Praeterea, Augustinus dicit (8 Confes., cap. 9): *Illud dico te velle quod facis si potes.* Sed Deus ab aeterno voluit mundum producere; alias fuisset mutatus, si accessisset ei nova voluntas mundi creandi. Cum ergo nulla impotentia ei conveniat, videtur quod ab aeterno mundum produxerit.

10. Praeterea, si mundus non semper fuit; antequam mundus esset, aut erat possibile ipsum esse, aut non. Si non erat possibile, ergo impossibile erat ipsum esse, et necesse non esse; et sic nunquam fuisset in esse productus. Si autem possibile erat eum esse, ergo erat aliqua potentia respectu ipsius; et ita erat aliquod subjectum sive materia, cum potentia non nisi in subjecto esse possit. Sed si fuit materia, fuit et forma; cum materia non possit omnino esse a forma denudata. Ergo fuit aliquod corpus compositum ex materia et forma, et ex consequenti fuit totum universum.

11. Praeterea, omne quod fit actu postquam fuit possibile fieri, educitur de potentia in actum. Si ergo mundum fuit possibile fieri, antequam esset, oportet dicere mundum eductum esse de potentia in actum; et ita materiam praecessisse, et fuisse aeternam: ex quo sequitur idem quod prius.

12. Praeterea, omne agens quod de novo incipit agere, movetur de potentia in actum. Sed hoc Deo non potest competere, cum ipse sit omnino immobilis. Ergo videtur quod ipse non incepit de novo agere, sed quod ab aeterno mundum produxerit.

13. Praeterea, agens per voluntatem, si incipit facere quod prius volebat, cum antea non fecisset, oportet ponere aliquid esse nunc inducens ipsum ad agendum, quod prius non inducebat; quod est quodammodo expergefaciens ipsum. Sed non potest dici quod aliquid aliud fuerit praeter Deum ante mundum, quod de novo eum induxerit ad agendum. Cum ergo ab aeterno voluerit mundum facere (alias voluntati ejus aliquid accrevisset), videtur quod ab aeterno fecerit.

14. Praeterea, nihil movet voluntatem divinam ad agendum nisi bonitas ejus. Sed bonitas divina semper eodem modo se habet. Ergo et voluntas Dei semper se habet ad productionem creaturarum; et ita ab aeterno creaturas produxit.

15. Praeterea, illud quod est semper in principio et in fine sui nunquam incipit nec desinit: quia unaquaeque res est post sui principium et ante sui finem. Sed tempus semper est in sui principio et in sui fine; nihil enim est temporis nisi instans, quod est finis praeteriti et principium futuri. Ergo tempus nunquam incipit nec desinit, sed semper est; et per consequens motus semper, et mobile semper, et totus mundus; tempus enim non est sine motu, nec motus sine mobili, nec mobile sine mundo.

16. Sed dicendum, quod primum instans temporis non est finis praeteriti, nec ultimum principium futuri. — Sed contra, *nunc* temporis semper consideratur ut fluens, et in hoc differt a *nunc* aeternitatis. Sed quod fluit, ab alio in aliud fluit. Ergo oportet omne *nunc* a priori *nunc* in posterius fluere. Ergo impossibile est esse aliquod primum vel ultimum *nunc*.

17. Praeterea, motus sequitur mobile, et tempus sequitur motum. Sed primum mobile, cum sit circulare, non habet principium neque finem: quia in circulo non est accipere principium et finem in actu. Ergo neque motus neque tempus habent principium; et sic idem quod prius.

18. Sed dicendum, quod licet ipsum corpus circulare non habeat principium magnitudinis, habet tamen principium durationis. — Sed contra, duratio motus sequitur mensuram magnitudinis: quia, secundum Philosophum, quanta est magnitudo, tantus est et motus, et tantum tempus. Si ergo in magnitudine corporis circularis non est aliquod principium, nec in magnitudine motus et temporis erit principium, et per consequens nec in eorum duratione, cum eorum duratio, et praecipue temporis, sit eorum magnitudo.

19. Praeterea, Deus est causa rerum per scientiam suam. Scientia autem relative dicitur ad scibile. Cum igitur relativa sint simul natura, et scientia Dei sit aeterna, videtur quod res sint ab ipso ab aeterno productae.

20. Praeterea, aut Deus praecedit mundum natura tantum, aut duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum sibi coaevum, videtur quod cum Deus fuerit ab aeterno, et creaturae fuerint ab aeterno. Si autem praecedit mundum duratione, ergo est accipere aliquam durationem priorem duratione mundi, quae se habet ad durationem mundi ut prius ad posterius. Sed duratio quae habet prius et posterius est tempus. Ergo ante mundum fuit tempus, et per consequens motus et mobile; et sic idem quod prius.

21. Praeterea, Augustinus dicit (5 de Trin., cap.

16): *Deum ab aeterno Dominum non fuisse, dicere nolo.* Sed quandocumque fuit Dominus, habuit creaturam sibi subjectam. Ergo non est dicendum, quod creatura non fuerit ab aeterno.

22. Praeterea, Deus potuit mundum producere antequam produxerit; alias impotens fuisset. Scivit etiam ante producere; alias ignorans esset. Videtur etiam quod voluit, alias invidus fuisset. Ergo videtur quod non inceperit de novo producere creaturas.

23. Praeterea, omne quod est finitum, est communicabile creaturae. Sed aeternitas est quoddam finitum; alias nihil posset esse ultra aeternitatem: dicitur enim Exod. 15, 18: *Dominus regnavit in aeternum et ultra.* Ergo videtur quod creatura fuerit aeternitatis capax; et sic conveniens fuit divinae bonitati quod creaturam ab aeterno produxerit.

24. Praeterea, omne quod incipit, habet mensuram suae durationis. Sed tempus non potest habere aliquam mensuram suae durationis: non enim mensuratur aeternitate, quia sic semper fuisset; nec aevo, quia sic in perpetuum duraret; nec tempore, quia nihil est mensura sui ipsius. Ergo tempus non incipit esse, et ita nec mobile nec mundus.

25. Praeterea, si tempus incepit esse, aut incepit esse in tempore, aut in instanti. Sed non incepit esse in istanti, quia in istanti tempus nondum est; nec iterum in tempore, quia sic nihil temporis ante temporis terminum esset; nihil enim rei est antequam res esse incipiat. Ergo tempus non incepit esse: et sic idem quod prius.

26. Praeterea, Deus ab aeterno fuit causa rerum: alias oporteret dicere, quod prius fuit causa in potentia, et postea in actu; et sic esset aliquid prius quod reduceret ipsum de potentia in actum, quod est impossibile. Nihil autem est causa, nisi causatum habeat. Ergo mundus fuit a Deo ab aeterno creatus.

27. Praeterea, verum et ens convertuntur. Sed multa sunt vera ab aeterno; sicut hominem non esse asinum, et mundum futurum esse, et multa similia. Ergo videtur quod multa sunt entia ab aeterno; et non solum Deus.

28. Sed dicendum, quod omnia ista sunt vera veritate prima, quae Deus est. — Sed contra, alia veritas est hujus propositionis, mundum futurum esse, et hujus, hominem non esse asinum: quia posito per impossibile quod una sit falsa, adhuc reliqua erit vera. Sed veritas prima non est alia et alia. Ergo non sunt vera veritate prima.

29. Praeterea, secundum Philosophum in praedicamentis (in praedicamento substantiae, non procul a fine) ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est. Si igitur multae propositiones verae sint ab aeterno, videtur quod res per eas signatae ab aeterno extiterint.

30. Praeterea, Deo idem est dicere quod facere; unde in Psalm. ult., 5: *Dixit, et facta sunt.* Sed dicere Dei est aeternum: alias Filius qui est verbum Patris non esset Patri coaeternus. Ergo et facere Dei est aeternum, et ita mundus est factus ab aeterno.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 25, ex ore divinae sapientiae: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram: necdum fontes aquarum eruperant, necdum montes gravi mole constiterant; ante omnes colles ego parturiebar; adhuc terram non fecerat et flumina et cardines orbis terrae.* Ergo cardines orbis terrae et flumina et terra non semper fuerunt.

Praeterea, secundum Priscianum, quanto tempore juniores, tanto intellectu perspicaciores. Sed perspicacitas non est infinita. Ergo nec tempus quo perspicacitas crevit fuit infinitum, et per consequens nec mundus.

Praeterea, Job 14, 19: *Alluvione paulatim terra consumitur.* Sed terra non est infinita. Si ergo fuisset tempus infinitum, jam totaliter esset consumpta: quod patet esse falsum.

Praeterea, constat Deum naturaliter esse mundo priorem, sicut causam effectu. Sed in Deo idem est duratio et natura. Ergo Deus duratione prior est mundo, et ita mundus non semper fuit.

Respondeo dicendum, quod firmiter tenendum est mundum non semper fuisse, sicut fides catholica docet. Nec hoc potest aliqua physica demonstratione efficaciter impugnari. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut in quaestione alia est habitum, in operatione Dei non potest accipi aliquod debitum ex parte causae materialis, neque potentiae activae agentis, nec ex parte finis ultimi, sed solum ex parte formae quae est finis operationis, ex cujus praesuppositione requiritur quod talia existant qualia competunt illi formae. Et ideo aliter dicendum est de productione unius particularis creaturae, et aliter de exitu totius universi a Deo. Cum enim loquimur de productione alicujus singularis creaturae, potest assignari ratio quare talis sit, ex aliqua alia creatura, vel saltem ex ordine universi, ad quem quaelibet creatura ordinatur, sicut pars ad formam totius. Cum autem de toto universo loquimur educendo in esse, non possumus ulterius aliquod creatum invenire ex quo possit sumi ratio quare sit tale vel tale; unde, cum nec etiam ex parte divinae potentiae, quae est infinita, nec divinae bonitatis, quae rebus non indiget, ratio determinatae dispositionis universi sumi possit, oportet quod ejus ratio sumatur ex simplici voluntate producentis; ut si quaeratur, quare quantitas caeli sit tanta et non major, non potest hujus ratio reddi nisi ex voluntate producentis. Et propter hoc etiam, ut Rabbi Moyses dicit, divina Scriptura inducit homines ad considerationem caelestium corporum, per quorum dispositionem maxime ostenditur quod omnia subjacent voluntati et providentiae Creatoris. Non enim potest assignari ratio quare talis stella tantum a tali distet, vel aliqua hujusmodi quae in dispositione caeli consideranda occurrunt, nisi ex ordine sapientiae Dei; unde dicitur Isa. 40, 26: *Levate in excelsum oculos vestros; et videte quis creavit haec.* Nec obstat, si dicatur quod talis quantitas consequitur naturam caeli vel caelestium corporum, sicut et omnium natura constantium est aliqua determinata quantitas, quia sicut divina potentia non limitatur ad hanc quantitatem magis quam ad illam, ita non limitatur ad naturam cui debeatur talis quantitas, magis quam ad naturam cui alia quantitas debeatur. Et sic eadem redibit quaestio de natura, quae est de quantitate; quamvis concedamus, quod natura caeli non sit indifferens ad quamlibet quantitatem, nec sit in eo possibilitas ad aliam quantitatem nisi ad istam. Non sic autem potest dici de tempore vel temporis duratione. Nam tempus est extrinsecum a re, sicut

et locus; unde etiam in caelo, in quo non est possibilitas respectu alterius quantitatis vel accidentis interius inhaerentis, est tamen in eo possibilitas respectu loci et situs, cum localiter moveatur; et etiam respectu temporis, cum semper tempus succedat tempori, sicut est successio in motu et in *ubi*; unde non potest dici, quod neque tempus neque *ubi* consequatur naturam ejus, sicut de quantitate dicebatur. Unde patet quod ex simplici Dei voluntate dependet quod praefigatur universo determinata quantitas durationis, sicut et determinata quantitas dimensionis. Unde non potest necessario concludi aliquid de universi duratione, ut per hoc ostendi possit demonstrative mundum semper fuisse.

Quidam vero non considerantes exitum universi a Deo, coacti sunt circa inceptionem mundi errare. Quidam namque causam agentem praetermittentes, solam materiam a nullo creatam ponentes, quae omnium causa esset, sicut antiquissimi Naturales, necessario habuerunt dicere materiam semper fuisse. Cum enim nihil se educat de non esse in esse, oportet causam aliam habere quod incipit esse; et hi posuerunt vel mundum semper fuisse continue, quia non ponebant nisi naturaliter agentia quae determinabantur ad unum, ex quo oportebat quod semper idem effectus sequeretur; vel cum interruptione, sicut Democritus; qui ponebat mundum vel mundos potius multoties fuisse compositos et dissolutos casu, propter casualem motum atomorum.

Sed quia inconveniens videbatur quod omnes convenientiae et utilitates in rebus naturalibus existentes essent a casu, cum semper vel in pluribus inveniantur; quod tamen necesse erat sequi, si solum materia poneretur, et praecipue cum inveniantur quidam effectus ad quos causalitas materiae non sufficit; ideo alii posuerunt causam agentem, sicut Anaxagoras intellectum, et Empedocles amicitiam et litem. Sed tamen isti non posuerunt hujusmodi causas agentes universi esse, sed ad modum aliorum particularium agentium, quae agunt materiam transmutando de uno in aliud. Unde necesse erat eis dicere quod materia esset aeterna, utpote non habens causam sui esse; sed mundum incepisse: quia omnis effectus causae agentis per motum sequitur suam causam in duratione, eo quod effectus non est nisi in termino motus, ante quem est principium motus, cum quo simul oportet esse agens, a quo est principium motus.

Aristoteles vero (lib. 8 Phys.), considerans, quod si ponatur causa constituens mundum agere per motum, sequeretur quod sit abire in infinitum, quia ante quemlibet motum erit motus, posuit mundum semper fuisse. Non enim processit ex consideratione illa qua intelligitur exitus universi esse a Deo, sed ex illa consideratione qua ponitur aliquod agens incipere operari per motum; quod est particularis causae, et non universalis. Et propter hoc ex motu et immobilitate primi motoris, rationes suas sumit ad mundi aeternitatem ostendendam; unde diligenter consideranti, rationes ejus apparent quasi rationes disputantis contra positionem; unde in principio 8 Phys., mota quaestione de aeternitate motus, praemittit opiniones Anaxagorae et Empedoclis, contra quas disputare intendit.

Sed sequaces Aristotelis considerantes exitum totius universi a Deo per suam voluntatem, et non per motum, conati sunt ostendere mundi aeternitatem per hoc quod voluntas non retardat facere quod intendit, nisi propter aliquam innovationem vel immutationem, saltem quam necesse est imaginari in successione temporis, dum vult facere hoc tunc et non prius. Sed isti etiam in defectum similem inciderunt in quem et praedicti. Consideraverunt enim primum agens ad similitudinem alicujus agentis quod suam actionem exercet in tempore, quamvis per voluntatem agat; quod tamen non est causa ipsius temporis, sed tempus praesupponit. Deus autem est causa etiam ipsius temporis. Nam et ipsum tempus in universitate eorum quae a Deo facta sunt continetur; unde cum de exitu universi esse a Deo loquimur, non est considerandum, quod tunc et non prius fecerit. Ista enim consideratio tempus praesupponit ad factionem, non autem subjicit factioni. Sed si universitatis creaturae productionem consideramus, inter quas est etiam ipsum tempus, est considerandum quare tali tempori talem mensuram praefixerit, non quare hoc fecit in tali tempore. Praefixio autem mensurae temporis dependet ex simplici voluntate Dei, qui voluit quod mundus non esset semper, sed quandoque esse inciperet, sicut et voluit quod caelum nec esset majus vel minus.

Ad primum ergo dicendum, quod bonitatis proprium est producere res in esse mediante voluntate, cujus est objectum; unde non oportuit quod quandocumque fuit divina bonitas, res producerentur in esse, sed secundum dispositionem voluntatis divinae.

Ad secundum dicendum, quod in corpore caelesti, cum sit incorruptibile, est virtus ut sit semper; sed nulla virtus neque essendi neque operandi respicit praeteritum, sed solum praesens vel futurum; nullus enim habet virtutem ad hoc quod aliquid fecerit, quia quidquid non est factum, non potest factum fuisse; sed habet aliquis virtutem ad hoc ut nunc vel in posterum faciat; unde et virtus existendi semper, quae inest caelo, non respicit praeteritum, sed futurum.

Ad tertium dicendum, quod non potest dici, simpliciter loquendo, caelum esse corruptibile propter hoc quod in non esse decideret, si a Deo non contineretur. Sed tamen quia creaturam contineri in esse a Deo, dependet ex immobilitate divina, non ex necessitate naturae, ut possit dici quod sit necessarium absolute, cum sit necessarium solum ex suppositione divinae voluntatis, quae hoc immobiliter statuit; potest concedi secundum quid corruptibile esse caelum, cum hac scilicet conditione, si Deus ipsum non contineret.

Ad quartum dicendum, quod omnis effectus habet necessariam habitudinem ad suam causam efficientem, sive sit causa naturalis, sive voluntaria. Sed non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate, ut supra, art. 15, dictum est; unde necessarium est effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit, sed quando dispositum est voluntate divina ut esset, et secundum modum eumdem quo voluit ut esset.

Ad quintum dicendum, quod ante tempus aliquid esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ante totum tempus, et ante omne id quod est temporis; et sic mundus non fuit ante tempus, quia instans in quo incepit mundus, licet non sit tempus, est tamen aliquid temporis, non quidem ut pars, sed ut terminus. Alio modo intelligitur ali-

quid esse ante tempus, quia est ante temporis completionem; quod non completur nisi in instanti ante quod est aliud instans; et sic mundus est ante tempus. Non autem oportet propter hoc quod sit aeternus; quia nec ipsum instans temporis quod sic est ante tempus est aeternum.

Ad sextum dicendum, quod cum omne agens agat sibi simile, oportet quod effectus hoc modo sequatur a causa efficaciter operante, quod similitudinem causae retineat. Sicut (1) autem quod est a causa naturaliter agente, retinet similitudinem ejus prout habet formam similem formae agentis; ita quod est ab agente voluntario, retinet similitudinem ejus, prout habet formam similem causae, secundum quod hoc producitur in effectu quod est in voluntatis dispositione, ut patet de artificiato respectu artificis. Voluntas autem non disponit solum de forma effectus, sed de loco, duratione, et omnibus conditionibus ejus; unde oportet quod effectus voluntatis tunc sequatur quando voluntas disponit, non quando voluntas est. Non enim secundum esse, sed secundum id quod voluntas disponit, effectus voluntati similatur. Licet igitur voluntas semper sit eadem, non tamen oportet quod semper ex ea effectus sequatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus de necessitate vult suam bonitatem et omne id sine quo sua bonitas esse non potest. Tale autem non est creaturarum productio; unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod cum Deus creaturas ad manifestationem sui produxerit, convenientius fuit et melius ut sic producerentur, sicut convenientius et expressius eum poterant manifestare. Expressius autem manifestatur ex creaturis, si non semper sint; quia in hoc manifeste apparet quod ab alio eductae sunt in esse, et quod Deus creaturis non indiget, et quod creaturae omnino divinae subjacent voluntati.

Ad nonum dicendum, quod Deus aeternam voluntatem habuit de mundi factione; non tamen ut mundus semper fieret, sed ut tunc fieret quando fecit.

Ad decimum dicendum, quod antequam mundus esset, possibile erat mundum fieri, non quidem aliqua potentia passiva, sed solum per potentiam activam agentis. Vel potest dici, quod fuit possibile non per aliquam potentiam, sed quia termini non sunt invicem discohaerentes, hujusmodi scilicet propositionis: Mundus est. Sic enim dicitur esse aliquid possibile secundum nullam potentiam, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph. (com. 17).

Et per hoc patet solutio ad undecimum.

Ad decimumsecundum dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod incipit agere actione nova; sed Dei actio est aeterna, cum sit sua substantia. Dicitur autem incipere agere ratione novi effectus, qui ab aeterna actione consequitur secundum dispositionem voluntatis, quae intelligitur quasi actionis principium in ordine ad effectum. Effectus enim ab actione sequitur secundum conditionem formae, quae est actionis principium; sicut aliquid est calefactum per calefactionem ignis, ad modum caloris ignis.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de agente quod ita facit effectum suum in tempore, quod tamen non est temporis causa; quod in Deo locum non habet, ut ex supra dictis, art. 15, patet.

(1) *Al. deest* autem.

Ad decimumquartum dicendum, quod si motus proprie accipiatur, divina voluntas non movetur; sed metaphorice loquendo dicitur moveri a suo volito; et sic sola Dei bonitas movet ipsam, secundum quod Augustinus dicit (8 super Genes. ad litteram, cap. 22, in fine) quod Deus movet seipsum sine loco et tempore. Nec tamen sequitur quod quandocumque fuit bonitas ejus, tunc esset creaturarum productio; quia creaturae non procedunt a Deo ex debito vel necessitate bonitatis, cum divina bonitas creaturis non egeat, nec per eas ei aliquid accrescat, sed ex simplici voluntate.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum prima successio temporis causetur ex motus successione, ut dicitur in 4 Phys. (com. 99), secundum hoc verum est quod omne instans est principium et finis temporis, secundum quod verum est quod omne momentum est principium et finis motus; unde si supponamus motum non semper fuisse nec semper futurum esse, non oportebit dicere quod quodlibet instans sit principium et finis temporis; sed erit aliquod instans quod est tantum principium, et aliquod quod tantum finis. Unde patet quod ratio ista est circularis, et propter hoc non est demonstratio; sed tamen est efficax secundum intentionem Aristotelis, qui eam inducit contra positionem, ut dictum est, in corp. art. Multae enim rationes sunt efficaces contra positionem propter ea quae ab adversariis ponuntur, quae non sunt efficaces simpliciter.

Ad decimumsextum dicendum, quod instans semper consideratur ut fluens, sed non semper ut fluens ab aliquo in aliquid, sed quandoque ut fluens ab aliquo tantum, sicut ultimum instans temporis; quandoque ut fluens in aliquid tantum, sicut primum instans.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa ratio non probat quod motus semper fuerit, sed quod motus circularis possit esse semper, quia ex mathematicis non potest aliquid efficaciter de motu concludi; unde Aristoteles (8 Phys.), non probat ex circulatione motus, ejus aeternitatem; sed supposito quod sit aeternus, ostendit quod est circularis; quia nullus alius motus potest esse aeternus.

Et per hoc patet responsio ad decimumoctavum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut se habet scibile ad scientiam nostram, ita se habet scientia Dei ad creaturas. Nam scientia Dei est causa creaturarum, sicut et scibile est causa scientiae nostrae; unde sicut scibile potest esse, scientia nostra non existente, ut dicitur in Praedicamentis (in Praedicamento *ad aliquid*, a medio), ita Dei scientia esse potest, scibili non existente.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus praecedit mundum duratione, non quidem temporis, sed aeternitatis, quia esse Dei non mensuratur tempore. Nec ante mundum fuit tempus reale, sed solum imaginarium, prout scilicet nunc possumus imaginari infinita temporum spatia aeternitate existente potuisse revolvi ante temporis inceptionem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod si relatio dominii intelligatur consequi actionem qua Deus actualiter creaturas gubernat, sic non est ab aeterno Dominus. Si autem intelligatur consequi ipsam potestatem gubernandi, sic competit ei ab aeterno. Nec tamen oportet creaturas ab aeterno ponere, nisi in potentia.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratione

illa utitur Augustinus (lib. 3, contra Maxim., cap. 7 et 8, a med., et cap. 25), ad probandum coaeternitatem et coaequalitatem Filii ad Patrem; quae tamen ratio non est efficax de mundo; quia cum natura Filii sit eadem cum Patre, requirit aeternitatem et aequalitatem Patris; quae si sibi subtraheretur, invidiae esset. Non autem hoc requirit natura creaturae; et ideo non est simile.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod secundum graecos dicitur: *Dominus regnavit in saeculum saeculi, et adhuc;* quod exponens Origenes in Glossa, dicit, quod saeculum intelligitur spatium unius generationis, cujus finis notus est nobis: per saeculum saeculi immensum spatium temporis, quod finem habet, tamen nobis ignotum; sed adhuc ultra illud, regnum Dei extenditur. Et sic aeternum exponitur pro tempore diuturno. Anselmus autem in Proslog. (cap. 19 et 20), exponit aeternum pro aevo, quod nunquam finem habet; et tamen ultra illud Deus esse dicitur propter hoc: Primo, quia aeviterna possunt intelligi non esse. Secundo, quia non essent, nisi a Deo continerentur; et sic de se non sunt. Tertio, quia non habent totum esse suum simul, cum in eis sit aliqua mutationis successio.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod pro tanto oportet illud quod incipit, habere mensuram durationis, quia incipit per motum. Sic autem tempus non incipit per creationem, unde ratio non sequitur; et tamen potest dici, quod omnis mensura in suo genere seipsa mensuratur, sicut linea per lineam, et similiter tempus per tempus.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod tempus non se habet sicut permanentia, quorum substantia est tota simul; unde non oportet quod totum tempus sit quando incipit esse; et sic nihil prohibet dicere, quod tempus incipit in instanti esse.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod actio Dei est aeterna, sed effectus non est aeternus, ut supra dictum est; unde licet Deus non semper fuerit causa, cum non semper fuerit effectus; non tamen sequitur quod non fuerit causa in potentia; quia actio ejus semper fuit: nisi potentia ad effectum referatur.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod secundum Philosophum (in 7 Metaph., com. 8), verum est in mente, non in rebus; est enim adaequatio intellectus ad res. Unde omnia quae fuerunt ab aeterno, fuerunt vera per veritatem intellectus divini, quae est aeterna.

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod omnia illa quae ab aeterno dicuntur esse vera, non sunt alia et alia veritate vera, sed una et eadem divini intellectus veritate, ad diversas tamen res in proprio esse futuras relata; et sic ex diversa relatione potest aliqua distinctio in illa veritate designari.

Ad vicesimumnonum dicendum, quod verbum etiam philosophi intelligitur de oratione existente in nostro intellectu vel in nostra pronuntiatione; veritas enim nostri intellectus vel verbi, ab existentia rei causatur. Sed e converso veritas divini intellectus est causa rerum.

Ad tricesimum dicendum, quod ex parte ipsius Dei *facere* non importat aliquid quod sit aliud quam suum *dicere*; non enim actio Dei est accidens, sed ejus substantia; sed *facere* importat effectum actualiter existentem in propria natura, quod per *dicere* non importatur.

Argumenta vero quae objiciuntur in contrarium, licet verum concludant, non tamen necessario, praeter primum, quod ex auctoritate procedit. Argumentum enim perspicacitatis secundum temporis cursum, non ostendit tempus quandoque incepisse. Potuit enim esse quod scientiarum studia pluries fuerint intermissa, et postmodum post longa tempora quasi de novo incepta, ut Philosophus etiam dicit (in 6 Metaph.). Terra etiam non ita per illuvionem ex una parte consumitur, quin etiam per mutuam elementorum conversionem ex parte alia augmentetur; duratio etiam Dei, licet sit idem quod ejus natura secundum rem, tamen differt ratione; unde non oportet quod sit prior duratione, si est prior natura.

ARTICULUS XVIII.

Utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem.

Decimooctavo quaeritur, utrum Angeli sint creati ante mundum visibilem. Et videtur quod sic. Quia (ut Damascenus refert in 2 libro) Gregorius Nazianzenus dicit, quod Deus primum excogitavit angelicas virtutes et caelestes; et excogitatio fuit opus ejus. Ergo prius fecit Angelos quam mundum visibilem conderet.

2. Sed dicendum, quod ly *primum* dicit ordinem naturae, non durationis. — Sed contra, Damascenus ibidem ponit super hoc duas opiniones: quarum una ponit, Angelos primum fuisse creatos, alia vero dicit contrarium. Sed nulla unquam opinio posuit quin Angeli natura priores essent visibilibus creaturis. Ergo oportet quod intelligatur de ordine durationis.

3. Praeterea, Basilius dicit in principio Hexameron (homilia 1): *Erat quaedam natura ante hunc mundum intellectui nostro contemplabilis;* quod postmodum exponit de Angelis; ergo videtur quod ante hunc mundum Angeli sint creati.

4. Praeterea, ea quae cum mundo visibili facta sunt, Scriptura in principio Genesis prosequitur. Sed de Angelis nullam facit mentionem. Ergo videtur quod Angeli non fuerunt creati cum mundo, sed ante mundum.

5. Praeterea, illud quod ordinatur ad perfectionem alicujus sicut ad finem, est eo posterius. Sed mundus visibilis ordinatur ad perfectionem intellectualis naturae: quia, ut Ambrosius dicit (in Hexameron, lib. 1, cap. 5), Deus, qui natura invisibilis est, opus visibile fecit, per quod cognosci posset. Et non nisi a rationali creatura. Ergo rationalis creatura facta est ante mundum visibilem.

6. Praeterea, quidquid est ante tempus, est ante mundum visibilem: quia tempus cum mundo visibili incepit. Sed Angeli creati sunt ante tempus: non enim fuit tempus ante diem; Angeli autem creati sunt ante diem, ut Augustinus dicit (in 1 super Genes. ad litt., cap. 9). Ergo Angeli creati sunt ante mundum visibilem.

7. Praeterea, Hieronymus dicit super Epistolam ad Titum cap. 1: *Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli Deo servierunt, et eo jubente substiterunt?* Sed mundus visibilis cum nostro tempore incepit. Ergo Angeli ante mundum visibilem fuerunt.

8. Praeterea, sapientis est ordinate suum effe-

etiam producere. Sed Angeli praecedunt nobilitatem creaturarum visibilium. Ergo a sapientissimo artifice Deo, primo debuerunt produci in esse.

9. Praeterea, Deus, inquantum bonus est, suae bonitatis alios participes facit. Sed hujus dignitatis capaces erant Angeli, quod creaturam visibilem duratione praecederent. Ergo videtur hoc eis per summam Dei bonitatem collatum.

10. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia majoris mundi similitudinem gerit. Sed in homine pars ejus nobilior ante alias partes formatur, scilicet cor, ut Philosophus dicit (2 de gener. animal., capit. 4). Ergo videtur quod Angeli, qui sunt nobilior pars majoris mundi, ante visibiles creaturas sint conditi.

11. Praeterea, ut Augustinus dicit (in 2 libro super Genes. ad litteram, cap. 7 et 8), in opere secundae diei et deinceps tripliciter Scriptura rerum factionem commemorat. Dicit enim primo: *Dixit Deus, Fiat firmamentum.* Secundo: *Et factum est ita.* Tertio vero: *Fecit Deus firmamentum.* Quorum primum refertur ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica, prout Angeli accipiunt cognitionem creaturae fiendae; tertium vero ad esse creaturae in propria natura. Sed quando creatura visibilis erat fienda, nondum erat. Ergo Angeli fuerunt et habuerunt cognitionem naturae visibilis antequam esset.

12. Sed dicendum, quod hic intelligitur de factione creaturae quantum ad ejus formationem, non quantum ad primam creationem. — Sed contra, secundum opinionem Augustini (lib. 1 super Gen. ad lit., cap. 15), creatio naturae visibilis non praecedit tempore ejusdem formationem. Si ergo Angelus fuit ante formationem creaturae visibilis, fuit et ante ejus creationem.

13. Praeterea, dicere Dei est causa creaturae fiendae; quod non videtur posse intelligi de aeterna verbi genitura quia illa ab aeterno fuit, nec per vices temporum repetitur; cum tamen in singulis diebus Scriptura repetat Deum aliquid dixisse. Nec etiam potest intelligi de locutione corporali; tum quia nondum erat homo, qui vocem Dei loquentis audiret; tum etiam quia oportuisset ante lucis formationem aliquod aliud corporeum formatum fuisse, cum vox corporalis non fiat nisi per alicujus corporis formationem. Ergo videtur quod intelligatur de spirituali locutione qua Deus ad Angelos loquitur; et sic videtur quod Angelorum cognitio praesupponatur ut causa ad creaturarum visibilium productionem.

14. Praeterea, ut supra dictum est, sacra Scriptura tripliciter actionem rerum commemorat: quorum primum pertinet ad esse rerum in Verbo; secundum ad esse rerum in cognitione angelica; tertium in propria natura. Sed primum horum praecedit secundum et duratione et causa. Ergo similiter secundum praecedit tertium duratione et causa, scilicet cognitio angelica existentiam visibilis creaturae.

15. Praeterea, non minus requiritur ordo in exitu rerum a principio quam in reductione earum in finem. Sed in reducendo res in finem, haec est lex Divinitatis statuta, ut Dionysius dicit (cap. 5 eccl. Hier., p. 1), quod ultima reducantur in finem per media. Ergo similiter creaturae corporales quae sunt infimae, procedunt a Deo per angelicas creaturas, quae sunt mediae; et sic Angeli corporales creaturas praecedunt, sicut causae effectum.

16. Praeterea, eis quae sunt omnino disparata, non competit associatio. Sed Angeli et creaturae visibiles sunt omnino disparata. Ergo non sunt associati in creatione, ut simul fierent. Inordinatum etiam esset quod Angeli post creaturas visibiles fierent. Ergo ante creaturas visibiles sunt conditi.

17. Praeterea, Eccli. 1, 4, dicitur: *Primo omnium creata est sapientia;* quod non potest intelligi de Filio Dei, qui est Patris sapientia; cum ipse non sit creatus, sed genitus. Ergo sapientia angelica, quae est creatura, est ante omnia alia facta.

18. Praeterea, Hilarius dicit in lib. de Trinit. (lib. 12 de Trin., a med.): *Quid mirum, si Dominum nostrum Jesum Christum ante saecula fuisse confiteamur, cum etiam Deus Angelos fecerit ante mundum?* Sed Dei Filius non solum ordine dignitatis sed etiam durationis omnia saecula praecessit. Ergo et Angeli mundum visibilem.

19. Praeterea, creatura angelica media est inter naturam divinam et corpoream: aevum etiam, quod est Angeli mensura, medium est inter aeternitatem et tempus. Sed Deus sua aeternitate fuit ante Angelos et visibilem creaturam. Ergo et Angeli suo aevo fuerunt ante mundum visibilem.

20. Praeterea, Augustinus dicit (11 de Civit. Dei, cap. 9), quod Angeli semper fuerunt. Sed non potest dici quod creatura corporalis semper fuerit. Ergo Angeli fuerunt ante corpoream creaturam.

21. Praeterea, motus creaturae corporeae peraguntur per ministerium spiritualis creaturae, ut patet per Augustinum (in 3 de Trin.), et per Gregorium (in 4 Dialogorum). Sed motor praecedit mobile. Ergo Angeli fuerunt ante visibiles creaturas.

22. Praeterea, Dionysius assimilat actionem divinam in res, actioni ignis in corpora quae ab igne patiuntur. Sed ignis prius agit in corpora propinqua quam in remota. Ergo et divina bonitas primo produxit creaturas angelicas sibi propinquas, quam creaturas corporeas magis ab eo distantes; et sic Angeli ante mundum fuerunt.

Sed contra est quod dicitur in principio Genes.: *In principio creavit Deus caelum, et terram*; ubi Glossa Augustini dicit, quod per caelum intelligitur natura angelica, per terram vero natura corporalis. Ergo Angeli simul cum natura corporali fuerunt facti.

Praeterea, Glossa Strabonis ibidem dicit, quod per caelum ibi intelligitur caelum empyreum, quod mox factum sanctis Angelis est repletum. Ergo Angeli simul fuerunt facti cum caelo empyreo, quod est visibilis creatura.

Praeterea, homo minor mundus dicitur, quia habet similitudinem majoris mundi. Sed in homine simul fit corpus et anima. Ergo et in mundo majori simul fit angelica et corporalis creatura.

Respondeo dicendum, quod in hoc omnes catholici Doctores consenserunt, quod Angeli non semper fuerunt, utpote de nihilo in esse producti. Quidam tamen posuerunt, Angelos non simul cum mundo visibili, sed ante mundum visibilem incepisse. Ad hoc autem ponendum diversis rationibus sunt moti. Quidam namque aestimaverunt creaturas corporeas non esse productas ex prima Dei intentione, sed occasionem eas producendi ex merito vel demerito spiritualis creaturae Deum habuisse dixerunt. Posuit enim Origenes, a principio simul

creatas esse omnes creaturas immateriales et rationales, et eas fuisse aequales, divina justitia hoc exigente. Non enim videtur quod inaequalitas possit esse in datis, justitia servata, nisi propter meriti vel demeriti diversitatem. Unde diversitatem creaturarum (quam videmus) praecessisse posuit meriti et demeriti diversitatem, ut secundum quod spiritualium creaturarum quaedam magis Deo adhaeserunt, in altiores ordines Angelorum sint promotae; quae vero magis peccaverunt, grossioribus et ignobilioribus corporibus sint alligatae; quasi ipsa meritorum diversitas exegerit diversos gradus corporum a Deo produci. Hanc autem positionem Augustinus reprobat (in 2 de Civit. Dei, cap. 23). Causam enim creaturarum condendarum, tam spiritualium quam corporalium, constat nihil aliud esse quam Dei bonitatem, inquantum creaturae suae sua bonitate creatae bonitatem increatam secundum suum modum repraesentant. Propter quod (in princ. Genes.) Scriptura dicit de singulis Dei operibus, et postmodum de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona*; quasi diceret, quod ad hoc Deus creaturas condidit, quod bonitatem haberent. Secundum autem opinionem praedictam non ad hoc conditae fuissent creaturae corporales quia bonum esset eas esse, sed ut malitia spiritualis creaturae puniretur. Sequeretur etiam quod ordo universi quem nunc videmus, a casu existeret, inquantum accidit quod diversae rationales creaturae diversimode peccaverunt. Si enim omnes peccassent aequaliter, nulla diversitas naturarum in corporibus esset, secundum eos.

Unde hac positione remota, alii ex consideratione naturae spiritualium substantiarum, quae est dignior omni natura corporali, posuerunt spirituales substantias ante corporales conditas esse; ut sicut natura spiritualis creata, media est ordine naturae inter Deum et creaturam corporalem; ita etiam sit media duratione. Haec autem opinio cum fuerit magnorum Doctorum, scilicet Basilii, Gregorii Nazianzeni, et quorumdam aliorum, non est tamquam erronea reprobanda. Sed si diligenter consideretur alia opinio, quae est Augustini et aliorum Doctorum, quae etiam modo communiter tenetur, rationabilior invenitur. Angeli enim non solum sunt considerandi absolute, sed etiam inquantum sunt pars universi; et haec consideratio eorum intantum est magis attendenda, inquantum bonum universi praeeminet bono cujuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis. Secundum autem quod considerantur Angeli ut partes universi, competit eis quod simul cum creatura corporali sint conditi. Unius enim totius una videtur esse productio. Si autem seorsum essent Angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturae corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est, quod Angeli simul cum creatura corporali sunt conditi; tamen sine alterius opinionis praejudicio.

Et per hoc patet responsio ad tria prima: quia procedunt secundum mediam opinionem.

Ad quartum dicendum, quod sicut Basilius dicit in primo Hexam. (homil. 1, ante med.), Moyses legislator in princ. Genes. exordium visibilis creaturae incepit exponere praetermissa creatura spirituali quae ante fuerat condita, de qua mentionem non fecit, quia rudi populo loquebatur, qui ad spiritualia capienda idoneus non erat. Secundum Augustinum vero creaturam spiritualem per caelum intelligit, sicut per terram creaturam corporalem, cum dicit: *In principio creavit Deus caelum et terram.* Quare autem sub metaphora caeli et non expresse creationem Angelorum tradidit, potest eadem ratio assignari quae et supra, scilicet ex populi ruditate, et iterum ad vitandam idololatriam in quam proni erant; ad quam daretur eis occasio si plures substantiae spirituales ponerentur praeter unum Deum, quae essent caelo nobiliores; et praecipue cum hujusmodi substantiae a gentilibus dii dicerentur. Secundum vero Strabonem (lib. 2, cap. 8), et alios priores, per caelum quod in auctoritate inducta ponitur, intelligitur caelum empyreum quod est habitaculum sanctorum Angelorum, per metonymiam, sicut quando ponitur continens pro contento.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (5 super Genesim ad litteram, cap. 5), Angeli non cognoscunt Deum ex visibilibus creaturis; unde creaturae visibiles non sunt factae ut Deum ostenderent Angelis, sed rationali creaturae, quae est homo; unde ex hoc probatur homo esse finis creaturarum. Finis autem, licet sit primus in intentione, est tamen ultimus in operatione; unde et homo ultimo factus fuit.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 1 super Genes., cap. 5), creatio caeli et terrae non praecessit duratione lucis formationem seu productionem; et ideo non intelligit quod creatio spiritualis naturae fuerit ante primum diem duratione, sed quodam naturae ordine; quia substantia spiritualis et materia informis secundum suam essentiam considerata, alternationibus temporum non subjacent; unde per hoc etiam haberi non potest quod creatura spiritualis sit facta ante corporalem, quia etiam ante lucis factionem agitur de creatione creaturae corporalis, quae per terram intelligitur. Secundum vero alios creatio caeli et terrae ad primum diem pertinet; quia cum caelo et terra creatum est tempus; licet distinctio temporum quantum ad diem et noctem inceperit per lucem; unde tempus ponitur unum de quatuor primo creatis, quae sunt natura angelica, caelum empyreum, materia informis et tempus.

Ad septimum dicendum, quod Hieronymus loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procederet, si unaquaeque creatura produceretur ut existens per se absolute; sic enim conveniens esset ut unaquaeque separatim crearetur secundum gradum suae bonitatis. Sed quia omnes creaturae producuntur ut partes unius universi, conveniens est ut omnes simul producantur ad unum universum constituendum.

Ad nonum dicendum, quod licet ad aliquam dignitatem creaturae spiritualis pertineret, si ante creaturam visibilem esset creata; non tamen competeret dignitati et unitati universi.

Ad decimum dicendum, quod licet cor ante alia membra formetur, tamen totius corporis animalis est una continua generatio, non quod seorsum una generatione formetur cor, et postmodum successive aliis generationibus alia membra aliquibus temporibus interjectis. Hoc autem non potest dici in creatione Angelorum et corporalium creaturarum, quod una productione sint condita, scilicet spiritualis creatura ante corporalem, quasi continue universum sit pro-

ductum; producere enim successive est in producendis his quae ex materia producuntur, in qua est una pars vicinior complemento quam alia; unde in prima rerum creatione successio locum non habet, etsi in formatione rerum ex materia creata possit locum habere; unde et doctores qui posuerunt Angelos ante mundum creatos, posuerunt omnino distinctam creationem Angelorum et corporum, et multam durationem mediam intervenisse. Et praeterea cor necesse est in animali prius formari, quia virtus cordis operatur ad formationem aliorum membrorum. Creatura autem spiritualis non operatur ad creationem corporalium creaturarum, cum solius Dei sit creare. Unde et Commentator (in 11 Metaph., com. 44), imponit Platoni, quod dixerit, quod Deus primo creavit Angelos, et postea commisit eis creationem corporalium creaturarum.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de factione creaturarum corporalium, non quantum ad primam creationem, sed quantum ad formationem.

Ad duodecimum dicendum, quod sustinendo quod omnia sint simul creata in forma et materia, creatura spiritualis dicitur habuisse cognitionem creaturae corporalis fiendae, non quia ejus formatio esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura, prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in principiis ex quibus fit, potest dici eam cognoscere ut fiendam.

Ad decimum tertium dicendum, quod dicere Dei intelligitur de aeterna verbi Dei generatione, in quo ab aeterno fuit ratio omnium creaturarum condendarum. Nec tamen ideo frequenter repetitur in singulis operibus, *Dixit Deus*, quasi temporaliter dixerit; sed quia licet verbum in se sit unum, tamen in eo est propria ratio singularum creaturarum. Sic ergo singulis operibus praemittitur Dei verbum sicut propria ratio operis fiendi, ne facto opere necesse sit quaerere quare tale opus sit factum, cum ante operis conditionem sit dictum, *Dixit Deus;* sicut cum aliquis volens assignare alicujus rei causam, incipit a causae cognitione.

Ad decimumquartum dicendum, quod esse rerum in verbo est causa esse rerum in propria natura; sed esse rerum in cognitione angelica non est causa esse rerum in propria natura; et ideo non est simile.

Ad decimumquintum dicendum, quod res in finem ordinatur per suam operationem. Non autem producitur in esse per suam operationem, sed solum per operationem causae agentis. Unde magis est conveniens quod creaturae superiores cooperentur Deo in reducendo creaturas inferiores in finem, quam in earum productione.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet creaturae corporales et spirituales sint disparatae secundum proprias naturas, tamen sunt connexae secundum ordinem universi; et ideo oportuit quod simul crearentur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa auctoritas Eccli., secundum Augustinum (12 Confess., cap. 15), intelligitur de sapientia creata quae est in natura angelica, quae tamen secundum ipsum non prius creata est tempore sed dignitate. Secundum vero Hilarium in lib. de Synodis intelligitur de sapientia increata, quae est Filius Dei; quae quidem simul dicitur et creata et genita, ut patet Prover. 8, et in diversis Scripturae locis, ut omnis imperfectio a nativitate Filii Dei excludatur. In creatione enim attenditur imperfectio ex parte creati, inquantum de nihilo in esse educitur; sed perfectio ex parte creantis, qui absque sui immutatione creaturas producit. In nativitate vero est e contrario; quia imputatur perfectio ex parte nati inquantum accipit naturam generantis; sed imperfectio ex parte generantis secundum modum inferioris generationis, inquantum generat cum sui immutatione, vel divisione suae substantiae. Et ideo simul Filius Dei et creatus et genitus dicitur, ut per creationem excludatur generantis mutatio, et ex nativitate geniti imperfectio, ut ex utroque unus intellectus constituatur perfectus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Hilarius loquitur secundum opinionem antiquorum Doctorum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Deus est causa naturae angelicae; non autem natura angelica causa est naturae corporalis; et ideo non est simile.

Ad vicesimum dicendum, quod Angeli dicuntur semper fuisse, non quia ab aeterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt; quia quandocumque fuit tempus, fuerunt Angeli. Et per hunc etiam modum creaturae corporales semper fuerunt.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motor non de necessitate praecedit tempore mobile, sed dignitate, sicut patet in anima et corpore.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod in actione ignis in corpora, duplex ordo est considerandus; scilicet situs, et temporis. Ordo situs est in omni actione ejus; eo quod omnis actio ejus est situalis, et in corpora sibi magis propinqua plenius suam actionem exercet; unde ulterius procedendo intantum debilitatur ejus effectus, quod tandem totaliter deficit. Ordo autem temporis non attenditur in omni ejus actione, sed solum in illa qua agit per motum. Unde cum ignis illuminet et calefaciat corpora, in calefactione servatur ordo situs et temporis; sed in illuminatione, quae non est motus sed terminus motus, attenditur tantum ordo situs. Quia ergo actio Dei quantum ad creationem est absque motu, non attenditur similitudo quantum ad ordinem temporis, sed solum quantum ad ordinem situs. Idem enim est in actione spirituali diversus gradus naturae, quod in actione corporali diversus situs. Quantum ergo ad hoc attenditur similitudo Dionysii, quod sicut ignis in corpora sibi vicina plenius suam virtutem effundit ita Deus rebus sibi propinquioribus gradu dignitatis, copiosius suam bonitatem distribuit.

ARTICULUS XIX.

Utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem.

Decimonono quaeritur, utrum potuerint esse Angeli ante mundum visibilem. Et videtur quod non. Quaecumque enim ita se habent quod duo ex ipsis non possunt esse in uno loco distincta, requirunt loci diversitatem. Sed duo Angeli non possunt esse in eodem loco, ut communiter dicitur. Ergo non potest intelligi quod essent duo Angeli distincti, nisi sint duo loca distincta. Sed ante creaturam visibilem non fuit locus, cum locus, secundum Philosophum (4 Phys., com. 55), non sit nisi ultimum corporis continentis. Ergo ante mundum visibilem Angeli esse non potuerunt.

2. Praeterea, productio creaturae corporalis Angelis nihil de eorum virtute naturali ademit. Si ergo non facto mundo visibili Angeli absque loco esse potuerunt, etiam nunc mundo visibili facto absque loco esse possent; quod videtur esse falsum; quia si non essent in loco, nusquam essent, et sic viderentur non esse.

3. Praeterea, Boetius dicit, quod omnis spiritus creatus corpore indiget. Sed Angelus est spiritus creatus. Ergo indiget corpore, et ita ante creaturam corporalem esse non potuit.

4. Sed diceretur, quod indiget corpore non quantum ad esse, sed quantum ad ministerium. — Sed contra, ministerium Angelorum exercetur ubi nos sumus, scilicet in hoc mundo. Sed Angeli habent locum corporalem etiam extra habitationem nostram, scilicet caelum empyreum. Ergo non solum indigent corpore in loco corporali propter ministerium nostrum.

5. Praeterea, impossibile est imaginari prius et posterius sine tempore. Sed si Angeli fuissent ante mundum, prius fuisset principium quo Angeli esse coeperunt, quam principium quo mundus visibilis esse coepit. Ergo tempus incepisset ante mundum visibilem; quod est impossibile, cum tempus sequatur ad motum, et motus ad mobile. Ergo impossibile est quod Angeli fuerint ante mundum.

Sed contra, illud quod in creaturis contradictionem non implicat, est Deo possibile. Sed Angelos esse, creatura visibili non existente, nullam contradictionem implicat. Ergo non fuit Deo impossibile producere Angelos ante mundum.

Respondeo dicendum, quod sicut Boetius dicit (in libro de Trinit.), in divinis (1) non oportet ad imaginationem deduci, et similiter nec in corporalibus omnibus; quia cum imaginatio sit sequela sensus, ut per Philosophum patet (in lib. de Anima, 2, com. 141) imaginatio non potest extendi ultra quantitatem, quae est qualitatum sensibilium subjectum. Hoc autem quidam non attendentes, nec imaginationem transcendere valentes, non potuerunt aliquid intelligere nisi per modum rei situalis, et propter hoc quidam antiqui dixerunt, quod illud quod non est in loco, non est, ut in 4 Physic. (com. 54) dicitur. Et ex simili errore quidam moderni dixerunt, quod Angeli absque creatura corporali esse non possunt, intelligentes Angelos tamquam ea quae imaginaverunt situaliter distincta; quod quidem praejudicat sententiae antiquorum, qui Angelos ante mundum fuisse posuerunt; praejudicat etiam dignitati angelicae naturae, quae cum naturaliter sit prior quam creatura corporalis, nullo modo a creatura corporali dependet. Et ideo simpliciter dicimus, quod Angeli esse potuerunt ante mundum.

Ad primum ergo dicendum, quod duos Angelos esse in uno loco indivisibili non impedit eorum distinctio, sed operationum confusio; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod etiam nunc nihil prohibet Angelos non esse in loco, si voluerint, etsi etiam semper sint in loco propter ordinem quo creatura spiritualis praesidet corporali, secundum Augustinum (3 de Trinit., cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod, sicut ipse Boetius exponit, Angeli indigent corpore solum quantum ad ministerium, non quantum ad naturae complementum.

Ad quartum dicendum, quod Angeli sunt in caelo empyreo, ut in loco qui est contemplationi congruus, non tamen de necessitate contemplationis.

Ad quintum dicendum, quod illa prioritas et posterioritas non cogit nos ponere ante mundum tempus reale, sed solum tempus imaginarium, ut in quaest. de aeternitate vel creatione mundi, art. 17, dictum est.

(1) *Al.* quod in deis.

QUAESTIO IV.

DE CREATIONE MATERIAE INFORMIS.

(*Et habet articulos duos*).

Primo enim quaeritur, utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum; 2.° utrum materia informis tota simul fuerit, an successive.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum. — (1 *p., quaest.* 66, *art.* 1, *in cor., et quaest.* 67 *et* 69).

Quaestio est, utrum creatio materiae informis praecesserit duratione creationem rerum. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus (1 super Genesim ad litteram, cap. 15, in princ.), materia informis praecedit formatam ex ea, sicut vox cantum. Sed vox non praecedit cantum duratione, sed solum natura. Ergo materia informis non praecedit res formatas duratione, sed solum natura.

2. Sed diceretur, quod Augustinus loquitur de materia respectu formationis, quae est per formas elementorum; quae quidem formae statim a principio in materia fuerunt. — Sed contra, sicut aqua et terra sunt elementa, ita etiam ignis et aer. Sed Scriptura tradens informitatem materiae facit mentionem de terra et aqua. Ergo si materia a principio habuisset formas elementares, pari ratione fecisset mentionem de aere et igne.

3. Praeterea, forma substantialis cum materia sunt causa accidentalium qualitatum, ut patet per Philosophum, in 1 Phys. Sed qualitates activae et passivae sunt proprietates proprie accidentales elementorum. Si ergo formae substantiales fuerunt a principio in materia, fuerunt ibi ex consequenti qualitates activae et passivae; et ita nulla restabat informitas, ut videtur.

4. Sed diceretur, quod erat informitas sive confusio quantum ad elementorum situm. — Sed contra, secundum Philosophum (4 Caeli et mundi, text. com. 25), quantum unumquodque elementorum habet de specie, tantum habet de ubi; elementa enim sunt in propriis locis ex virtute formae. Si ergo materia a principio habebat formas substantiales, tunc ex consequenti unumquodque elementorum suum situm habebat; et ita nulla confusio in elementis restabat, secundum quam materia posset dici informis.

5. Praeterea, si pro tanto materiae informis dicitur, quod elementa nondum proprium et naturalem situm habebant, ex consequenti videtur quod secundum hoc ejus formatio intelligitur quod elementis naturalis situs attribuitur. Sed hoc non

videtur in rerum distinctione; nam aquae aliquae supra caelos ponuntur, cum tamen naturalis situs aquarum sit sub aere supra terram immediate; ut patet 4 Caeli et mundi (com. 10). Ergo non intelligitur materiae informitas propter confusionem situs praedictam.

6. Sed dicendum, quod aquae dicuntur esse supra caelos, inquantum vaporabiliter elevantur ut sint supra caelos. — Sed contra, aquae vaporabiles non possunt supra totum aerem elevari, ut a Philosophis probatur; immo solum usque ad medium aeris interstitium ascendunt. Multo ergo minus possunt elevari supra ignem, et ulterius supra caelum.

7. Praeterea, informitas materiae designatur in hoc quod dicitur (Gen. 1, 12): *Terra erat inanis et vacua*. Sed inanitas materiae attribuitur respectu virtutis generativae, et vacuitas respectu ornatus, ut a sanctis exponitur, quod consistit in his quae in terra moventur. Ergo informitas materiae non attenditur quantum ad situm, ut sic dici possit quod materiae informitas duratione formationem praecesserit.

8. Praeterea, qui potest dare aliquid simul, minus liberaliter agit si dat successive; unde Prover. 3, 28: *Nec dicas amico tuo: Vade, et revertere; cras dabo tibi*. Sed Deus simul dare poterat rebus esse perfectum. Ergo cum sit liberalissimus, non fecit materiam informem ante ejus formationem.

9. Praeterea, motus a centro ad centrum sequitur elementa secundum quod habent naturales situs. Sed in ipsa informitate materiae apparet quod ibi fuisset motus a centro ad centrum, quia aquae vaporabiles super terram elevabantur, ut dicitur. Ergo elementa jam habebant suos naturales situs.

10. Praeterea, rarum et densum sunt causa gravis et levis, ut patet 4 Phys. (com. 74). Sed jam erat rarum et densum in elementis; quia dicitur, quod aquae erant rariores quam modo sint. Ergo erat et grave et leve, et elementa habebant sua *ubi*, quae eis attribuuntur ratione levitatis et gravitatis.

11. Praeterea, in illa rerum informitate manifeste apparet quod terra suum situm habebat, et datur intelligi quod terra erat aquis cooperta, per hoc quod dicitur, Gen. 1, 9: *Congregentur aquae in unum locum; et appareat arida*. Ergo pari ratione et alia elementa suum situm habebant; et ita nulla informitas in materia erat.

12. Praeterea, a perfecto agente educitur perfectus effectus; quia omne agens agit sibi simile. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo a principio materiam perfectam produxit, et ita formatam, cum forma sit perfectio materiae.

13. Praeterea, si materia informis formationem rerum duratione praecessit; aut materia sic existens carebat omni forma, aut habebat aliquam formam. Si omni forma carebat, tunc erat tantum in potentia et non in actu; et ita nondum erat creata, cum creatio terminetur ad esse. Si autem habebat aliquam formam, aut illa erat aliqua forma elementaris, aut forma mixti. Si forma elementaris, aut habebat tantum unam formam, aut diversas. Si diversas, ergo jam erat diversitas per diversas elementares formas. Si unam tantum, sequitur quod aliqua forma elementi sit naturaliter prius in materia quam aliae; et ita unum elementum erit principium aliorum elementorum, sicut antiquissimi naturales posuerunt, dicentes unum tantum elementum esse; quod a Philosopho improbatur (2 de Generat. et corrupt., text. com. 51). Si autem habebat formam mixti, ergo forma mixti naturaliter est prius in materia quam forma elementorum; quod patet esse falsum, quia mixtio non fit nisi per hoc quod aliquid elementa movet ad formam mixti. Ergo non potest esse quod materia fuerit prius informis quam formata.

14. Sed dices, quod materia habebat formas elementorum; sed non secundum illum modum quo nunc sunt, quia aquae erant rariores, et in modum vaporis aeri permixtae. — Sed contra, forma uniuscujusque elementi requirit determinatam mensuram raritatis vel densitatis, sine qua esse non potest. Raritas autem per quam aliquid ascendit in locum aeris excedit conditionem aquae; quia natura aquae est ut sit gravis respectu aeris. Ergo si erat tanta subtilitas quod aquae evaporabiliter ad locum aeris ascenderent, non habebant speciem aquae; et ita non erant in materia formae elementares, cujus contrarium supra dictum est.

15. Praeterea, per opera sex dierum, formata sunt ex informi materia diversa rerum genera. Sed inter alia sex dierum opera, firmamentum secundo die est formatum. Si ergo materia informis subjacebat elementaribus formis, sequetur quod caelum sit factum ex quatuor elementis; quod a Philosopho improbatur (1 Caeli et mundi, com. 5, et sequent.).

16. Praeterea, sicut se habet corpus naturale ad figuram, ita se habet materia ad formam. Sed corpus naturale non potest esse quin habeat aliquam figuram. Ergo nec materia potest esse quin sit formata.

17. Praeterea, si formatio materiae a principio suae creationis non fuit, tunc aquarum congregatio, quae tertio die legitur, non semper fuit. Sed hoc videtur impossibile; quia si aquae undique operiebant terram, non erat ubi possent congregari. Ergo videtur quod materia informis rerum formationem non praecesserit. Quod autem aqua undique operiret terram, apparet ex hoc quod elementa sunt separata, ut probatur in 3 Cael. et mun. (text. com. 56, et seq.).

18. Sed diceretur, quod erat aliqua concavitas infra terram, in quam partes (1) descenderunt; et ita terra locum praebuit aquis. — Sed contra, hujusmodi concavitates vel cavernositates in terra causantur propter aliquas lapidositates, ex quibus superiores partes terrae retinentur, ne ad centrum descendant; quod quidem tunc esse non poterat; quia cum lapides sint corpora mixta, sequeretur quod corpus mixtum fuisset ante formationem elementorum. Ergo hujusmodi cavernositates esse non poterant.

19. Praeterea, si cavernositates aliquae erant in terra, non poterant esse vacuae. Ergo erant plenae aere, vel aqua; quod videtur impossibile, cum subsidere terrae sit contra naturam utriusque.

20. Praeterea, aut aqua cooperiens terram undique naturalem situm habebat, aut non. Si naturalem situm habebat, ergo ab illa (2) dispositione non poterat removeri, nisi per violentiam; quia a loco in quo corpus quiescit naturaliter, non removetur nisi per violentiam. Hoc autem non competit

(1) *Forte* partes aquarum descenderunt.
(2) *Al.* alia.

primae rerum institutioni, per quam natura instituitur, cui violentia repugnat. Si autem erat ille situs aquae violentus, per suam naturam redire poterat ad illam dispositionem quam non habebat; quia a loco in quo quiescit aliquid violenter, movetur naturaliter; et ita non oportebat poni inter opera formationis quod aquae in unum locum congregarentur.

21. Praeterea, secundum hunc ordinem res institutae sunt quem naturaliter habent. Sed naturaliter distincta sunt priora quam confusa, sicut simplex est naturaliter prius composito. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod res primo fuerint in quadam confusione, et postmodum distinguerentur.

22. Praeterea, processus de actu in potentiam non competit rerum institutioni, sed magis corruptioni; res enim fiunt per hoc quod de potentia in actum reducuntur. Sed procedere a mixtis ad elementa, est procedere de actu in potentiam, cum elementa sint quasi materia respectu formae mixti. Ergo non fuit conveniens rerum institutioni quod prius fierent in quadam confusione et mixtione, et postmodum distinguerentur.

23. Praeterea, hoc videtur esse consonum erroribus antiquorum philosophorum; scilicet opinioni Empedoclis, qui ponebat per litem partes mundi esse ab invicem distinctas, cum prius fuerint confusae per amicitiam; et Anaxagorae, qui posuit quod cum aliquando omnia simul essent, intellectus incepit distinguere separando ab illo confuso et commixto. Quae quidem opiniones sufficienter a philosophis posterioribus improbantur. Ergo non est ponendum quod informitas vel confusio materiae rerum formationem duratione praecederet.

1. Sed contra est quod Gregorius exponens illud Eccli. 18: *Qui vivit in aeternum, creavit omnia simul*, dicit (lib. 32 Moral., cap. 9, in nov. exemplaribus, circa prin.) quod omnia sunt simul creata per substantiam materiae, sed non per speciem formae; quod esse non posset, nisi prius fuisset substantia materiae quam species formae inesset. Ergo materia informis duratione praecessit rerum formationem.

2. Praeterea, illud quod non est, non potest habere aliquam operationem. Sed materia informis habet aliquam operationem; appetit enim formam, ut dicitur 3 Phys. (com. 81). Ergo materia potest esse sine forma; et ita non est inconveniens, si materia informis ponatur duratione rerum formationem praecessisse.

3. Praeterea, Deus plus potest operari quam natura. Sed natura facit de ente in potentia ens actu. Ergo Deus potest facere de ente simpliciter ens in potentia; et ita potuit facere materiam sine forma existentem.

4. Praeterea, quod Scriptura sacra dicit fuisse aliquando, non est dicendum non fuisse; quia, ut Augustinus dicit (3 de Trin.), contra Scripturam sacram nemo christianus sentit. Scriptura autem divina dicit, terram aliquando fuisse inanem et vacuam. Ergo non est dicendum quin aliquando fuerit inanis et vacua. Hoc autem pertinet ad informitatem materiae, quocumque modo exponatur. Ergo aliquando substantia materiae praecessit formationem; alias nunquam informis fuisset.

5. Praeterea, simul condita est spiritualis et corporalis creatura, ut ex superiori quaestione, art. 18, jam patuit. In spirituali autem creatura informitas formationem praecessit etiam duratione. Ergo eadem ratione et in corporali. Probatio mediae. Formatio creaturae spiritualis intelligitur secundum quod ad Verbum convertitur, quod est ejus illuminatio. Simul autem facta luce divisum est inter lucem et tenebras. Per tenebras autem in spirituali creatura peccatum intelligitur. Peccatum autem esse non potuit in primo instanti creationis Angelorum, quia tunc daemones nunquam fuissent boni. Ergo spiritualis creatura non fuit formata in primo instanti suae creationis.

6. Praeterea, illud ex quo est aliquid, etiam tempore praecedit quod est ex eo. Sed Deus ex invisa materia, quae est materia informis secundum Augustinum (lib. 1 super Gen., cap. 15), creavit orbem terrarum, ut dicitur Sapientiae 11. Ergo materia informis tempore praecessit orbem terrarum formatum. Probatio primae. Secundum Philosophum (in 1 Phys., com. 18), fieri rerum dupliciter exprimi potest. Uno modo ut dicatur: Hoc fit hoc per se, quod convenit subjecto; ut cum dicimus, homo fit albus; per accidens autem, ut ex privatione et contrario; ut cum dicitur: non album, vel nigrum fit album. Alio modo, ut dicatur: ex hoc fit hoc; quod quidem subjecto non competit nisi ratione privationis. Non enim dicimus quod ex homine fiat albus; sed quod ex non albo, vel nigro, fit album; vel etiam ex homine nigro vel non albo. Id igitur ex quo est aliquid, vel est privatio sive contrarium, vel est materia privationi vel contrario subjecta. Utroque autem modo oportet tempore praecedere ex quo aliquid fit; quia opposita non possunt esse simul, nec materia simul tempore potest subesse privationi et formae. Ergo id ex quo aliquid fit, tempore praecedit id quod fit ex eo.

7. Praeterea, operatio naturae imitatur inquantum potest operationem Dei, sicut operatio causae secundae operationem causae primae. Sed naturae processus in operando est de imperfecto ad perfectum. Ergo et Deus etiam prius tempore imperfectum produxit, et postea perfecit; et sic informis materia formationem praecessit.

8. Praeterea, Augustinus dicit, quod ubi Scriptura in principio terram et aquam commemorat, cum dicitur Genes. 1, 2: *Terra erat inanis et vacua, et spiritus Domini ferebatur super aquas*; non ideo nominatur terra et aqua quia jam talis erat, sed quia talis esse poterat. Ergo aliquando materia prima nondum habebat speciem aquae vel terrae, sed tantum habere poterat; et sic materia informis formationem praecessit.

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (12 Confessionum), circa hanc quaestionem potest esse duplex disceptatio: una de ipsa rerum veritate; alia de sensu litterae, qua Moyses divinitus inspiratus principium mundi nobis exponit. Quo ad primam disceptationem duo sunt vitanda; quorum unum est ne in hac quaestione aliquid falsum asseratur, praecipue quod veritati fidei contradicat; aliud est, ne quidquid verum aliquis esse crediderit, statim velit asserere, hoc ad veritatem fidei pertinere; quia, ut Augustinus dicit (10 Confess.), *obest, si ad ipsam doctrinae pietatis formam pertinere arbitretur falsum, scilicet quod credit, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat.* Propter hoc autem obesse dicit, quia ab infidelibus veritas fidei irridetur, cum ab aliquo simplici et fideli tamquam

ad fidem pertinens proponitur aliquod quod certissimis documentis falsum esse ostenditur, ut etiam dicit 1 super Genes. ad litteram. Circa secundam disceptationem duo etiam sunt vitanda. Quorum primum est, ne aliquis id quod patet esse falsum, dicat in verbis Scripturae, quae creationem rerum docet, debere intelligi: Scripturae enim divinae a Spiritu sancto traditae non potest falsum subesse, sicut nec fidei, quae per eam docetur. Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se veritatem continent, et possunt, salva circumstantia litterae, Scripturae aptari, penitus excludantur; hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis (1) intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus. Unde non est incredibile, Moysi et aliis sacrae Scripturae auctoribus hoc divinitus esse concessum, ut diversa vera, quae homines possent intelligere, ipsi cognoscerent, et ea sub una serie litterae designarent, ut sic quilibet eorum sit sensus auctoris. Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quin Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus.

His ergo suppositis, sciendum est, quod diversi expositores sacrae Scripturae, diversos sensus ex principio Genesis acceperunt; quorum nullus fidei veritati repugnat. Et quantum ad praesentem pertinet quaestionem, diversificati sunt in duas vias, dupliciter informitatem materiae accipientes, quae signatur in principio Genesis ubi dicitur: *Terra autem erat inanis et vacua.* Quidam namque intellexerunt, praedictis verbis talem informitatem materiae significari secundum quod materia intelligitur absque omni forma, in potentia tamen existens ad omnes formas; talis autem materia non potest in rerum natura existere, quin aliqua forma formetur. Quidquid enim in rerum natura invenitur, actu existit; quod quidem non habet materia nisi per formam, quae est actus ejus; unde non habet sine forma in rerum natura inveniri. Et iterum, cum nihil possit contineri in genere quod per aliquam generis differentiam ad speciem non determinetur, non potest materia esse ens, quin ad aliquem specialem modum essendi determinetur; quod quidem non fit nisi per formam. Unde si sic materia informis intelligatur, impossibile est quod duratione formationem praecesserit, sed praecessit tantum ordine naturae, secundum quod illud ex quo fit aliquid, naturaliter est prius eo, sicut nox est prior creata. Et haec fuit opinio Augustini.

Alii vero intellexerunt informitatem materiae, non secundum quod materia omni forma caret, sed secundum quod dicitur aliquid informe quod nondum habet ultimum suae naturae complementum et decorem; et secundum hoc potest poni, quod etiam duratione informitas rerum formationem praecesserit.

(1) *Al.* et in diversis.

Quod quidem si ponatur, ordini sapientiae artificis congruere videtur, qui res ex nihilo producens in esse, non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto; et postea eas ad perfectum adduxit; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam; et nihilominus perfectionis rerum ipse etiam auctor appareret (1), contra eos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Et hoc intellexit magnus Basilius, Gregorius, et alii sequaces eorum. Quia ergo neutrum a veritate (2) fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur; utrumque sustinentes ad utrasque rationes respondeamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de materia informi, secundum quod intelligitur absque omni forma; et sic necesse est dicere, quod informitas solo ordine naturae formationem praecedat. Qualiter autem circa formationis ordinem opinetur, in sequenti articulo ostendetur.

Ad secundum dicendum, quod circa hoc multipliciter aliqui sunt opinati.

Plato enim Scripturam Genesis videns, sic intellexisse dicitur numerum elementorum et ordinem ibi significari, ut terra et aqua propriis nominibus exprimantur. Aqua autem super terram esse intelligitur, ex hoc quod ibi (Genes. 1, 9), scriptum est: *Congregentur aquae in locum unum, et appareat arida.* Supra quae duo, aerem intellexit in hoc quod dicitur: *Spiritus Domini ferebatur super aquas*, aerem nomine spiritus intelligens. Ignem vero in nomine caeli intellexit, quod omnibus supereminet.

Sed quia, secundum Aristotelis probationes (lib. 1 de Caelo, com. 18 et 19), caelum igneae naturae esse non potest, ut ejus motus circularis demonstrat, Rabbi Moyses Aristotelis sententiam sequens, cum Platone in tribus primis concordans, ignem significatum esse dixit per tenebras, eo quod ignis in propria sphaera non luceat; et situs ejus declaratur in hoc quod dicitur: *super faciem abyssi.* Quintam vero essentiam nomine caeli significatam esse intelligit.

Sed quia, ut dicit Basilius in Hexameron (homil. 2, a med.), non est consuetudo sacrae Scripturae, ut per spiritum Domini aer intelligatur, per corpora extrema quae posuit, dedit intelligere media; et praecipue quia aquam et terram sensui manifestum est corpora esse, aer vero et ignis non ita sunt simplicibus manifesta, quibus etiam instruendis Scriptura tradebatur.

Secundum vero Augustinum (in dial. 65, quaest. 21), per nomina (3) terrae et aquae, quae commemorantur ante lucis formationem, non intelliguntur elementa suis formis formata, sed ipsa materia informis omni specie carens. Ideo autem potius per haec duo materiae informitas exprimitur quam per alia elementa, quia sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia, et minus de forma; et quia etiam nobis magis sunt nota, et manifestius nobis materiam aliorum ostendunt. Ideo vero non per unum tantum, sed per duo eam significari voluit, ne si alterum tantum posuisset, veraciter crederetur hoc esse informis materia.

(1) *Al.* apparet.
(2) *Al.* a virtute.
(3) *Al.* pro nomine.

Ad tertium dicendum, quod in illo rerum principio informitate quadam in rebus existente secundum opinionem Basilii et aliorum Sanctorum, non oportet ponere quod elementa suis qualitatibus naturalibus carerent. Sed utraque (1) habebant formas, substantiales scilicet, et accidentales.

Ad quartum dicendum, quod situs elementorum dupliciter potest considerari. Uno modo quantum ad naturam propriam; et sic naturaliter ignis aerem continet, aer aquam, et aqua terram. Alio modo quantum ad necessitatem generationis, quae est circa locum medium; et sic necessarium est ut superficies terrae quantum ad aliquam partem sui sit aquis discooperta; ut ibi conveniens generatio et conservatio mixtorum esse possit, et praecipue animalium perfectorum, quae aere indigent propter respirationem. Dicendum est ergo, quod illa informitas primi status attenditur non quantum ad situm qui naturalis est elementis secundum se (hunc enim situm omnia elementa habebant), sed quantum ad illum situm qui elementis competit secundum ordinem ad generationem mixtorum. Iste enim situs nondum erat perfectus, quia nec ipsa corpora mixta adhuc prodierant.

Ad quintum dicendum, quod de aquis quae supra caelos sunt diversimode aliqui opinati sunt.

Quidam namque dixerunt, aquas illas esse spirituales naturas, quod imponitur Origeni. Sed hoc quidem non videtur ad litteram posse intelligi, cum spiritualibus naturis situs non competat; ut sic inter eas et inferiores aquas corporeas dividat firmamentum, ut Scriptura tradit.

Unde alii dicunt, quod nomine firmamenti intelligitur caelum aereum nobis vicinum, supra quod elevantur per vaporum ascensionem aquae vaporabiles, quae sunt materia pluviarum; ut sic inter aquas superiores quae sunt in medio aeris interstitio vaporabiliter suspensae, et aquas corporeas quas videmus supra terram consistere, medium existat aereum caelum. Et huic etiam expositioni concordat Rabbi Moyses. Sed hanc non videtur pati litterae circumstantia. Nam postea subditur in littera, quod fecit Deus duo luminaria magna, et stellas; et posuit eas in firmamento caeli.

Et ideo alii dicunt, quod per firmamentum intelligitur caelum sidereum, et quod aquae super caelos existentes sunt de natura aquarum elementarium, et sunt ibi positae ex divina providentia ad temperandum ignis virtutem, ex quo totum caelum constare dicebant, ut Basilius tangit. Et ad hoc astruendum, duplex argumentum Augustinus dicit a quibusdam induci (in 2 super Genes. ad litt., cap. 4 et 5). Quorum unum est, quod si aqua, aliqua rarefactione facta, potest ascendere usque ad medium aeris interstitium ubi pluviae generantur, si amplius divisa rarescat (quia est in infinitum divisibilis, sicut et omne continuum) poterit sua subtilitate supra caelum sidereum conscendere, et ibi convenienter esse. Aliud argumentum est, quod stella Saturni, quae deberet esse calidissima propter velocissimum motum, inquantum ejus circulus est major, invenitur frigidi effectus, quod dicunt ex vicinitate illius aquae contingere praedictam stellam infrigidantis.

Sed haec expositio in hoc videtur deficere, quod asserit quaedam per Scripturam sacram intelligi, quorum contraria satis evidentibus rationibus probantur. Primo quidem quantum ad ipsam positionem, quae videtur naturalem situm corporum pervertere. Cum enim unumquodque corpus tanto debeat esse superius quanto formalius, non videtur rerum naturae congruere ut aqua, quae inter omnia corpora est materialior praeter terram, etiam supra ipsum caelum sidereum collocetur; et iterum ut ea quae sunt unius speciei, diversum locum naturalem sortiantur; quod erit, si una pars elementi aquae erit immediate supra terram, alia vero supra caelum. Nec est sufficiens responsio, quod omnipotentia Dei aquas illas contra earum naturam supra caelum sustinet; quia nunc quaeritur qualiter Deus instituerit naturas rerum, non quod ex eis aliquod miraculum potentiae suae velit operari, ut Augustinus in eodem libro dicit. Secundo, quia ratio de rarefactione vel divisione aquarum videtur omnino vana. Etsi enim corpora mathematica possint in infinitum dividi, corpora tamen naturalia ad certum terminum dividuntur, cum unicuique formae determinetur quantitas secundum naturam, sicut et alia accidentalia. Unde nec rarefactio in infinitum esse potest; sed usque ad terminum certum, qui est in raritate ignis. Et praeterea aqua tantum rarefieri posset quod jam non esset aqua, sed aer vel ignis, si transcenderet modum raritatis aquae. Nec posset naturaliter excedere aeris et ignis spatia, nisi, natura aquae amissa, eorum vinceret raritatem. Nec iterum esset possibile ut corpus elementare, quod est corruptibile, formalius fieret caelo sidereo, quod est incorruptibile, et sic supra ipsum naturaliter collocaretur. Tertio, quia secunda ratio omnino frivola apparet. Nam corpora caelestia non sunt susceptiva peregrinae impressionis, ut a Philosophis probatur. Nec esset possibile stellam Saturni ab illis aquis infrigidari, nisi etiam omnes stellae quae sunt in octava sphaera, infrigidarentur: quarum tamen plurimae inveniuntur esse calidae secundum effectum. Et ideo aliter videtur dicendum ad hoc quod Scripturae veritas ab omni calumnia defendatur; ut dicamus, quod aquae illae non sint de natura harum aquarum elementarium, sed sint de natura quintae essentiae, habentes communem cum nostris aquis diaphaneitatem, sicut et caelum empyreum cum nostro igne communem splendorem. Et has aquas quidam vocant caelum chrystallinum; non quia fit de aqua congelata in modum chrystalli, quia, ut dicit Basilius in Hexameron (homil. 3), puerilis dementiae et insipientis mentis est, talem de caelestibus capere opinionem; sed propter illius caeli soliditatem, sicut et de omnibus caelis dicitur Job 37, quod solidissimi quasi aere fusi sunt. Et hoc caelum etiam ab Astrologis ponitur nona sphaera. Unde nec Augustinus aliquam de praemissis expositionibus asserit, sed sub dubitatione dimittit, dicens in eodem lib. (cap. 5): *Quomodo libet* (1), *et quales aquae ibi sint, esse ibi eas, minime dubitemus. Major est quippe Scripturae hujus auctoritas quam omnis humani ingenii capacitas.*

Sextum concedimus.

Ad septimum dicendum, quod si intelligatur secundum expositionem Basilii (hom. 4 in Hexam., a med.), et sequacium ejus, per terram ipsum terrae elementum; sic considerari potest et inquan-

(1) *Forte* utrasque.

(1) *Al. deest* libet.

tum est principium quarumdam rerum, scilicet plantarum, quarum ipsa est ut mater, sicut dicitur in libro de Veget., et sic respectu eorum erat inanis antequam eas produceret; nunc enim vel vanum dicimus quod non pertingit ad proprium effectum vel finem. Et potest considerari inquantum est habitaculum quoddam et locus animalium, respectu quorum vacua fuisse dicitur. Vel secundum litteram Septuaginta, quae habet, *invisibilis et incomposita*, fuit quidem terra *invisibilis*, inquantum erat aqua cooperta, etiam inquantum nondum erat lux producta, per quam posset videri; *incomposita* vero inquantum carebat et plantarum et animalium ornatu, et situ conveniente ad eorum generationem et conservationem. Si vero per terram intelligatur prima materia secundum opinionem Augustini (dial. 65, quaest. 21), sic dicitur *inanis* per comparationem ejus ad compositum in quo subsistit; nam inanitas firmitati et soliditati opponitur; *vacua* vero per comparationem ad formas quibus ejus potentia non replebatur. Unde et Plato (in Timaeo, ante medium) receptionem materiae comparavit loco, secundum quod in eo locatum recipitur. Vacuum autem et plenum proprie circa locum dicuntur. Dicitur etiam materia in sua informitate considerata *invisibilis*, secundum quod caret forma, quae est omnis cognitionis principium; *incomposita* vero inquantum sine composito non subsistit.

Ad octavum dicendum, quod ad liberalitatem dantis non solum pertinet quod cito det, sed etiam quod ordinate et quod convenienti tempore det unumquodque. Unde ubi dicitur: *Cum statim possis dare*, non solum consideranda est potentia qua dare possumus aliquid absolute, sed etiam qua possumus convenientius dare. Unde ad ordinis convenientiam conservandam Deus in quadam imperfectione creaturas primo instituit, ut sic gradatim ex nihilo ad perfectum pervenirent.

Ad nonum dicendum, quod situs qui pertinet ad naturam elementorum, in elementis erat, ut dictum est; unde objectio contra praedictam opinionem non procedit.

Et similiter dicendum ad decimum et undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod perfecto agenti competit perfectum effectum producere. Sed non oportet quod statim in principio sit perfectum simpliciter secundum suae naturae modum, sed sufficit quod sit secundum tempus illud; quo modo puer mox natus perfectus dici potest.

Ad decimumtertium dicendum, quod materia non dicitur fuisse informis, secundum sententiam quam sustinemus ad praesens, quia omni careret forma; vel quia haberet unam tantum formam, quae esset in potentia ad omnes formas, sicut posuerunt antiqui Naturales ponentes unum principium; vel sub qua continerentur plures formae virtute, sicut in mixtis accidit; sed habebat in diversis partibus formas elementares diversas. Dicebatur tamen materia informis, quia nondum formae mixtorum corporum supervenerant materiae; ad quas formae elementares sunt in potentia; nec etiam erat situs elementorum adhuc conveniens eorum generationi sicut prius dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil cogit nos dicere, nec Scripturae Genesis auctoritas, nec aliqua ratio, quod alio modo in illo rerum principio materia formis elementaribus subesset quam modo; etsi possibile fuerit quod ex aquis vaporabiliter aliquid ascenderit in locum aeris, sicut et modo contingit, et forte tunc amplius, cum terra totaliter aquis cooperiretur.

Ad decimumquintum dicendum, quod de firmamento, quod secundo die formatur, multiplex invenitur opinio.

Quidam namque dicunt, hoc firmamentum non esse aliud a caelo, quod prima die legitur factum; sed dicunt, quod Scriptura in principio summatim commemoravit facta, de quibus per senarium dierum explicavit quomodo sunt facta. Et haec est opinio Basilii in Hexameron.

Alii vero dicunt, aliud esse firmamentum quod secundo die est factum, et aliud caelum, quod primo dicitur creatum; et hoc tribus modis. Quidam namque dixerunt, quod per caelum, quod prima die creatum legitur, intelligitur spiritualis creatura vel formata, vel adhuc informis; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum intelligitur caelum corporeum quod videmus. Et haec est opinio Augustini, ut patet in lib. super Genesim ad litteram, et 12 Confess. Alii vero dicunt, quod per caelum quod prima die creatum legitur, intelligitur caelum empyreum; per firmamentum vero quod secunda die legitur factum, intelligitur caelum sidereum quod videmus. Et haec est opinio Strabi, ut patet in Glossa Genes. 1. Alii vero dicunt, quod per caelum primo die factum, intelligitur caelum sidereum; per firmamentum autem quod factum est secunda die, intelligitur istud aeris spatium terrae vicinum, quod dividit inter aquas et aquas, ut supra dictum est. Et hanc expositionem tangit Augustinus super Genes. ad litteram, et tenet eam Rabbi Moyses.

Secundum ergo hanc ultimam facile est solvere: quia firmamentum, quod secundo die est factum, non est de natura quintae essentiae; unde nihil prohibet quantum ad ipsum fuisse processum de informitate ad formationem, vel quantum ad ejus subtiliationem, vaporibus ab aquis elevatis diminutis per aquarum congregationem in unum, vel quantum ad situm, dum in locum aquae recedentis aer successit. Sed secundum tres opiniones primas, quae per firmamentum caelum sidereum intelligunt, non oportet dicere processum esse in caelo de informitate ad formationem, quasi novam formam acquisierit, quia nec in elementis inferioribus hoc ponere cogit Scriptura; sed ut intelligamus firmamento virtutem esse collatam ad mixtorum generationem, et quantum ad hoc formationem ejus intelligi; sicut inferiorum elementorum formatio intelligitur, ut dictum est (in sol. arg. 15, et arg. 4), quantum ad mixtorum generationem. Nam sicut elementa inferiora sunt materia mixtorum, ita firmamentum est causa mixtorum activa. Unde divisio aquarum inferiorum a superioribus, intelligi potest per modum quo medium in confinio duorum extremorum existens, inter utrumque distinguit. Inferiores enim aquae variationi subjectae sunt, inquantum mixtionis (1) materia fiunt per motum firmamenti, non autem superiores. Secundum tamen sententiam Augustini (2 super Genes. cap. 11), si ponatur materia informis prius fuisse tempore, nihil grave occurrit; quia oportet aliquo modo materiam in corpore caelesti poni, in quo invenitur etiam motus. Unde nihil prohibet eam ordine naturae intelligi ante formam, licet ex tempore nihil

(1) *Al.* in mixtionis materia, *item* immixtionis materia fuerit.

formationis accesserit. Nec cogimur propter hoc dicere, unam esse communem naturam corpori caelesti et inferioribus elementis; etsi aliquo uno nomine significetur, ut terrae vel aquae, secundum sententiam Augustini; quia unitas ista non intelligitur secundum substantiam sed secundum proportionem, prout quaelibet materia consideratur ut in potentia ad formam.

Ad decimumsextum patet solutio ex dictis. Non enim intelligitur informitas materiae quia omni forma caret, sed sicut dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod secundum sententiam Augustini (dial. 55, quaest. 21), qui ponit per terram et aquam prius commemoratas non elementa, sed materiam primam significatam fuisse, nihil inconveniens sequitur de aquarum congregatione. Nam, sicut ipse dicit (2 super Genes. ad litteram, cap. 7 et 8), sicut cum dictum est: *Fiat firmamentum*, in secunda die, significata est formatio caelestium corporum; ita cum dicitur: *Congregentur aquae*, in tertia die, significatur formatio elementorum inferiorum; ut per hoc quod dicitur: *Congregentur aquae*, significetur quod aqua suam formam acceperit; per hoc vero quod dicitur: *Appareat arida*, significetur idem de terra. Ideo vero his verbis usus est in horum elementorum formatione, et non verbo factionis, sicut in caelo, ut diceret, Fiat aqua et terra, sicut dixerat: *Fiat firmamentum*, ut significaret imperfectionem harum formarum, et earum propinquitatem ad informem materiam. Verbo enim congregationis usus est ad aquam, ut significaret ejus mobilitatem; verbo apparentiae in terra, ut significetur ejus stabilitas; unde ipse dicit: *Ideo de aqua dictum est, congregetur, de terra, appareat, quia aqua labiliter est fluxa, terra stabiliter fixa.* Si vero secundum opinionem Basilii et aliorum Sanctorum dicatur, quod eadem terra hic et ibi significatur, et similiter eadem aqua, sed alio modo disposita prius et postea, multipliciter respondetur. Quidam enim dixerunt, quod aliqua pars terrae erat quae aquis non erat cooperta; in quam aqua quae terram habitabilem occupabat, Deo jubente congregata est. Sed hoc reprobat Augustinus ex ipsa littera (1 super Genes., cap. 12), dicens: *Si aliquid erat nudum terrae, ubi congregarentur aquae, jam prius arida apparebat; quod est contra circumstantiam litterae.* Unde alii dixerunt, quod aqua rarior erat sicut nebula, et postea inspissata in minorem locum collocata est. Sed illud etiam non minorem generat difficultatem; tum quia non vere erat aqua, si formam vaporis assumpserit; tum etiam quia locum aeris occupasset, et similis difficultas relinqueretur de aere. Et ideo alii dicunt, quod terra quasdam cavernositates accepit in quibus potuit aquarum multitudinem accipere operatione Dei. Sed contra hoc videtur esse, quia hoc per accidens est quod aliqua pars terrae longius distet a centro quam alia. In illa autem rerum formatione, natura suum modum accepit, ut Augustinus in eodem lib. dicit (lib. 6 super Genes., cap. 6). Et ideo melius videtur dicendum, sicut Basilius dicit, quod aquae in multas divisiones erant dispersae, et postmodum in unum congregatae; quod etiam ipse textus verbo congregationis utens, significare videtur. Etsi enim totam terram aqua tegebat, non oportet quod tanta profunditate tegeretur prius ubique, quanta nunc invenitur in aliquibus locis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quia corpora mineralia non habent aliquam evidentem perfectionis excellentiam supra elementa, sicut habent viventia, non seorsum ab elementis formata describuntur; sed in ipsa elementorum institutione possunt intelligi esse producta. Unde nihil prohibet aliquas cavernositates fuisse ante congregationem aquarum; ut postea terra compressa in sui superficie, aquae congregatae locum praeberet. Tamen verba Augustini hanc opinionem tangentis (1 super Genesim ad litteram, cap. 12), videntur sonare magis quod hujusmodi concavitates non praeexstiterint infra terram, sed magis in superficie terrae tunc factae fuerint, cum aquae sunt congregatae. Sic enim dicit: *Terra longe lateque subsidens potuit alias partes praebere concavas, quibus confluentes et corruentes aquae reciperentur, et appareret arida ex his partibus unde humor abscederet (1);* cui etiam consonant verba Basilii in Hexameron (homil. 4), dicentis: *Quando praeceptio data est ut in unam congregationem aquae coirent, tunc et susceptionis earum causa praecessit; et ita jussu Dei capacitas sufficiens parata est, unde aquarum ibi multitudo conflueret.* Haec autem capacitas potest intelligi per quarumdam partium terrae depressionem; cum videamus etiam in aliquibus majorem elevationem accidentalem, ut patet in collibus et montibus.

Ad decimumnonum dicendum, quod si cavernositates non praeexistebant in terra, secundum illud quod ultimo dictum est, objectio praesens locum non habet. Si autem praeexistebant, tunc dicendum est, quod licet sit contra naturam aeris vel aquae subesse terrae sibi relictae, non tamen si terra sit a suo motu aliqualiter impedita. Sic enim videmus in cavernis quae fiunt sub terra, terram aliquibus sustentaculis suspensam aerem subingredi, eo quod natura non patitur vacuum. Si tamen dicatur, quod aquae quae erant in minori profunditate super totam terrae superficiem sparsae, sunt postmodum super aliquam partem terrae in majorem altitudinem congregatae, ut supra dictum est, praedictae objectiones cessabunt.

Ad vicesimum dicendum, quod si consideretur naturalis elementorum situs, qui competit ipsis naturis elementorum absolute, sic naturale est aquae quod totam terram undique contineat, sicut et aer continet aquam. Si autem considerentur elementa in ordine ad mixtorum generationem, ad quam etiam caelestia corpora movent; sic talis situs competit, qualis postea institutus est. Unde statim apparente arida in aliqua sui parte, subditur de productione plantarum. Quod autem in elementis ex impressione caelestium corporum accidit, non est contra naturam, ut dicit Commentator in 3 de cael. et mun. (com. 20, a med.), ut patet in fluxu et refluxu maris; qui licet non sit naturalis motus aquae, inquantum gravis est, eo quod non est ad medium, est tamen naturalis motus ejus inquantum est a corpore caelesti mota, sicut ejus instrumentum. Hoc autem multo magis competit dicere de his quae fiunt in elementis ex ordinatione divina, per quam tota elementorum natura subsistit. In praesenti autem utrumque concurrere videtur ad aquarum congregationem; et divina virtus principaliter, et secundario virtus caelestis. Unde statim post

(1) *Al.* ascenderet.

firmamenti institutionem subjungitur de aquarum congregatione. Potest tamen et ex ipsa natura aquae aliqua aptitudo inveniri. Cum enim in elementis continens sit formalius contento, ut patet per Philosophum in 8 Physic., aqua intantum deficit a perfecta terrae continentia, inquantum et ipsa non perfecte formalis est, sicut ignis et aer, plus accedens ad terrenam spissitudinem quam ad igneam raritatem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod confusio quae in mundo inchoato praecessisse dicitur, non attenditur secundum aliquam mixtionem elementorum, sed per oppositum ad illam distinctionem quae nunc est in partibus mundi, competens viventium generationi et conservationi.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumsecundum et vicesimumtertium.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, secundum opinionem Augustini consequenter respondendum est.

Ad quorum primum dicendum est, quod Gregorius loquitur secundum opinionem quam prius sustinuimus. Non tamen sic sunt intelligenda verba Gregorii, quod in prima rerum creatione sit omnium rerum materia facta absque omni specie formae, sed absque formis quibusdam, scilicet rerum viventium, et ordinis ad eorum generationem, sicut supra (in solut. 4 arg., et 15) est expositum.

Ad secundum dicendum, quod appetitus formae non est aliqua actio materiae, sed quaedam habitudo materiae ad formam, secundum quod est in potentia ad ipsam, sicut Commentator exponit in primo Phys. (cap. 81).

Ad tertium dicendum, quod si Deus faceret ens in potentia tantum, minus faceret quam natura, quae facit ens in actu. Actionis enim perfectio magis attenditur secundum terminum ad quem, quam secundum terminum a quo; et tamen hoc ipsum quod dicitur, contradictionem implicat, ut scilicet aliquid fiat quod sit in potentia tantum: quia quod factum est, oporteret esse cum est, ut probatur in 6 Phys. Quod autem est tantum in potentia, non simpliciter est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod Scriptura dicit, *Terra erat inanis et vacua,* si accipiatur de materia omnino informi, secundum Augustinum, non est intelligendum quod sic erat aliquando in actu, sed quia talis erat natura sua, si absque formis inhaerentibus consideretur.

Ad quintum dicendum, quod formatio spiritualis creaturae dupliciter potest intelligi: una per gratiae infusionem, et alia per gloriae consummationem. Prima quidem formatio, secundum sententiam Augustini, statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum Angelorum; sed informitas naturae, quae nondum erat formata, sed erat consequentibus operibus formanda, ut dicitur in 1 super Genes. ad litteram, vel, sicut dicitur quarto ejusdem libri, per diem significatur Dei cognitio, per noctem vero cognitio creaturae, quae quidem tenebra est respectu divinae cognitionis (sicut in eodem lib. dicitur). Vel si per tenebras intelligamus Angelos peccantes, ista divisio non ad praesens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei praescientia: unde dicit in lib. ad Orosium (in dial. 65 QQ. quaest. 24, a med.): *Quia ex Angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros; per incommutabile praescientiae suae ordinem divisit inter bonos et malos, malos tenebras appellans, et bonos lucem.* Secunda vero formatio non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Hoc enim ultimum verum est, secundum Augustinum, de omnibus in quibus operatio naturae requiritur, quod in hac formatione necesse est provenisse: quia per motum liberi arbitrii aliqui sunt conversi ut starent; aliqui aversi ut caderent.

Ad sextum dicendum, quod mundus dicitur factus ex invisa materia, non quia informis materia tempore praecesserit, sed ordine naturae. Et similiter privatio non fuit aliquo tempore in materia ante omnem formam, sed quia materia absque forma intellecta cum privatione etiam intelligitur.

Ad septimum dicendum, quod hoc est ex imperfectione naturae operantis per motum quod ex imperfecto ad perfectum procedit; motus enim est actus imperfecti. Sed Deus propter suae virtutis perfectionem potuit statim res perfectas in esse producere; et ideo non est simile.

Ad octavum dicendum, quod verba Augustini non sunt intelligenda sic quod materia aliquo tempore fuerit in potentia ad formas elementares nullam earum habens; sed quia in sua essentia considerata, nullam formam actu includit, ad omnes in potentia existens.

ARTICULUS II.

Utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successive. — (1 p., quaest. 67, 68, 69, 70, 71, 72; et 2 dist. 15, art. 2; et quol. 6.)

Secundo quaeritur, utrum materiae formatio tota simul fuerit, an successive. Et videtur quod successive. Dicitur enim Judith 9, 4: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti.* Excogitatio autem Dei est ejus operatio, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3, circa fin.): unde et in praedicta auctoritate subditur: *Et hoc factum est quod ipse voluisti.* Ergo res quodam ordine, et non simul, sunt factae.

2. Praeterea, plures partes temporis non possunt esse simul: quia totum tempus sub quadam successione agitur. Sed rerum formatio in diversis partibus temporis facta commemoratur Genes. 1. Ergo videtur quod rerum formatio facta sit successive, et non tota simul.

Sed dicendum, quod per illos sex dies, secundum sententiam Augustini (lib. 2 de Civ. Dei, cap. 7 et 9), non intelliguntur dies consueti nobis qui sunt temporis partes, sed secundum cognitionem angelicam sexies rebus cognoscendis praesentatam, secundum rerum sex genera. — Sed contra, dies ex praesentia lucis causatur; unde dicitur Genes. 1, quod Deus vocavit lucem diem. Sed lux non proprie in spiritualibus invenitur, sed solum metaphorice. Ergo nec dies proprie potest intelligi Angelorum cognitio. Non videtur ergo esse litteralis expositio, quod per diem Angelorum cognitio intelligatur. Probatio mediae. Nullum per se sensibile potest in spiritualibus proprie accipi: ea enim quae sensibilibus et spiritualibus sunt communia, non sunt sensibilia nisi per accidens; sicuti substantia, potentia, virtus et hujusmodi. Lux autem est per se sensibilis visu. Ergo proprie non potest in spiritualibus accipi.

4. Praeterea, cum Angelus dupliciter res cognoscat, scilicet in Verbo et in propria natura; oportet quod per alteram istarum cognitionum dies intelligatur. Non autem potest intelligi de cognitione qua cognoscit rem in Verbo, quia haec cognitio est una tantum de omnibus: simul enim in Verbo cognoscit Angelus quaecumque cognoscit, et una cognitione, qua scilicet Verbum videt. Non ergo esset nisi una dies. Si autem intelligitur de cognitione qua cognoscit res in propria natura, sequitur quod sint multo plures quam sex dies, cum sint plura genera et species creaturarum. Non ergo videtur quod dierum senarius ad cognitionem angelicam referri possit.

5. Praeterea, Exod. 20, 9, dicitur: *Sex diebus operaberis, septimo autem die sabbatum Domini Dei tui est: non facies omne opus*; et postea subditur ratio: *Sex enim diebus fecit Deus caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt, et requievit in die septimo.* Sed lex ad litteram de diebus materialibus loquitur in quorum sex permittit operari, in septimo prohibet. Ergo et hoc quod dicitur de Dei operatione ad dies materiales referendum est.

6. Praeterea, si per diem cognitio Angeli intelligitur; facere ergo aliquid in die non est aliud quam facere in angelica cognitione. Per hoc autem quod aliquid fit in angelica cognitione non sequitur quod in sua natura existat, sed solum quod ab Angelo cognoscatur. Ergo per hoc non ostenderetur rerum in propriis naturis institutio; quod est contra Scripturam.

7. Praeterea, cujuslibet Angeli cognitio differt ab alterius cognitione. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, oportet tot dies ponere quot sunt Angeli, et non solum sex ut Scriptura tradit.

8. Praeterea, Augustinus, 2 super Genes. ad litteram, dicit (cap. 7, et 8), quod per hoc quod dicitur: *Dixit Deus, Fiat*, intelligitur quod res fiendae praeextiterunt in Verbo, per hoc quod dicitur: *Est ita factum* (1), intelligimus factam rei cognitionem in creatura intellectuali: per hoc quod dicitur: *Fecit Deus*, intelligitur in suo genere fieri creatura. Si ergo per diem cognitio Angeli intelligitur, postquam dixerat de aliquo opere: *Et factum est ita*, in quo cognitio angelica intelligitur, superflue adderetur: *Factum est vespere et mane dies unus* vel *dies secundus*.

9. Sed dicendum, quod hoc additur ad ostendendum duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali. Unus est quo cognoscit res in Verbo; et secundum hoc dicitur mane, vel cognitio matutina: alius quo cognoscit res in propria natura; et secundum hoc dicitur vespere, vel cognitio vespertina. — Sed contra, licet Angelus posset simul plura considerare in Verbo, non tamen potest simul plura intelligere in propria natura, cum per diversas species diversa in suis naturis intelligat. Si ergo quilibet sex dierum non solum habet mane, sed etiam vespere; oportebit in sex diebus aliquam successionem considerare; et sic rerum formatio non tota simul fuit facta.

10. Praeterea, ab una potentia non possunt esse simul plures operationes, sicut nec una linea recta terminatur ex una parte nisi ad unum punctum: per operationem enim potentia terminatur. Sed considerare rem in Verbo et in propria natura, non est una operatio, sed plures. Ergo non simul est matutina et vespertina cognitio; et sic adhuc sequitur quod in illis sex diebus sit successio.

11. Praeterea, sicut supra dictum est, art. praeced. ad 5 arg., distinctio lucis a tenebris exponitur ab Augustino distinctio creaturae formatae, alia ab informitate materiae quae adhuc restabat formanda. Una ergo ex parte materiae formata, altera adhuc remanebat formanda: non ergo tota materia est simul formata.

12. Praeterea, cognitio matutina, secundum Augustinum, intelligitur cognitio Verbi in quo Angelus accepit cognitionem creaturae fiendae. Hoc autem non esset si creaturae, quarum formatio diebus sequentibus deputatur, simul cum Angelo formatae essent. Ergo non omnes res sunt simul creatae.

13. Praeterea, dies in spiritualibus dicuntur ad similitudinem sensibilium dierum. Sed in sensibilibus diebus mane praecedit vespere. Ergo in istis non debet vespere praeponi ad mane, cum dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.*

14. Praeterea, inter vespere et mane est nox, et inter mane et vespere est meridies. Ergo sicut fecit Scriptura de vespere et mane mentionem, ita debuit facere de meridie.

15. Praeterea, omnes dies sensibiles habent et vespere et mane. Hoc autem non invenitur in istis septem diebus; nam primus dies non habet mane, septimus non habet vespere. Ergo non convenienter dicuntur dies ad similitudinem horum dierum.

16. Sed dicendum, quod ideo primus dies non habet mane, quia per mane intelligitur cognitio creaturae fiendae, quam accepit Angelus in Verbo: ipsa autem spiritualis creatura sui ipsius fiendae non potuit cognitionem in Verbo accipere antequam esset. — Sed contra, secundum hoc habetur quod Angelus aliquando fuit, et aliae creaturae nondum erant factae, sed fiendae. Non ergo omnia sunt simul formata.

17. Praeterea, creatura spiritualis non accipit rerum inferiorum cognitionem a rebus ipsis. Ergo non indiget rerum praesentia ad hoc quod eas cognoscat. Potuit ergo eas ut fiendas cognoscere in propria natura antequam fierent, et non solum in Verbo; et sic cognitio rei fiendae videtur pertinere ad vespertinam cognitionem, sicut ad matutinam; et sic secundum rationem praedictam secundus dies nec mane nec vespere debuit habere.

18. Praeterea, Angelo sunt prius nota ea quae sunt priora simpliciter; quod enim ea quae sunt posteriora, sint nobis prius nota, provenit ex hoc quod cognitionem a sensu accipimus. Sed rationes rerum in Verbo priores sunt simpliciter ipsis rebus. Ergo per prius cognoscit Angelus res in Verbo quam in propria natura; et sic mane deberet praeordinari ad vespere; cujus contrarium in Scriptura apparet.

19. Praeterea, ea quae non sunt unius rationis non possunt aliquod unum constituere. Sed cognitio rerum in Verbo et in propria natura est alterius et alterius rationis; cum medium cognoscendi sit omnino diversum. Ergo ex mane et vespere, secundum praedictam expositionem, non posset unus dies perfici.

20. Praeterea, 1 ad Corinth., 13, dicit Apostolus, quod in patria scientia destruetur: quod non potest intelligi nisi de scientia rerum in propriis

(1) *Al.* sic est factum.

naturis, quae est vespertina. In patria autem erimus similes Angelis, ut dicitur Matth. 22. Ergo in Angelis non est cognitio vespertina.

21. Praeterea, cognitio rerum in Verbo plus excedit cognitionem rerum in propriis naturis quam claritas solis excedat lumen candelae. Sed lux solis offuscat lumen candelae. Ergo multo magis matutina cognitio vespertinam.

22. Praeterea, Augustinus (7 super Genes. ad litteram, cap. 24 et 25), movet quaestionem, utrum anima Adae cum Angelis facta fuerit extra corpus, an fuerit facta in corpore. Haec autem quaestio frustra moveretur, si omnia simul fuissent formata; quia sic etiam corpus humanum simul fuisset formatum quando Angeli sunt facti. Ergo videtur quod non omnia fuerunt formata simul, etiam secundum sententiam Augustini.

23. Praeterea, pars terrae de qua factum est corpus humanum, habuit aliquam formam secundum limitationem, quia de ea dicitur Genes. 1, corpus hominis formatum. Nondum autem habebat formam humani corporis. Ergo non omnes formae simul sunt inditae materiae.

24. Praeterea, cognitio rerum in propria natura in Angelis non potest intelligi nisi cognitio quae est per species eis naturaliter inditas; non enim potest dici quod a rebus cognitis species aliquas accipiant, cum careant sensuum instrumentis. Species autem illae quae sunt Angelis inditae, a rebus corporalibus non dependent. Ergo antequam res essent, potuit eas Angelus etiam in propriis naturis cognoscere. Et ita per hoc quod Angelus dicitur res aliquas cognoscere in propria natura, non datur intelligi res illas in esse produci; et sic praedicta expositio videtur inconveniens.

25. Praeterea, cognitio matutina, qua res Angelus in Verbo cognovit, oportet quod per aliquam speciem fuerit; cum omnis cognitio hujusmodi sit. Non autem potuit esse per aliquam speciem a Verbo effluxam, quia illa species creatura esset; et sic illa cognitio magis esset vespertina quam matutina; nam ad vespertinam cognitionem pertinet cognitio quae fit per creaturam. Nec etiam (1) potest dici, quod praedicta cognitio fuerit per speciem quae est ipsum Verbum, quia sic oportuisset quod Angelus ipsum Verbum videret, quod non fuit antequam Angelus esset beatus; Verbi enim visio beatos facit. Non autem in primo instanti suae creationis Angeli beati fuerunt, sicut nec e contrario daemones in primo instanti peccaverunt. Ergo, si per mane intelligatur cognitio rerum quam Angeli habuerunt in Verbo, oportet dicere, quod non omnia simul fuerunt facta.

26. Sed dicendum, quod Angelus in statu illo videbat Verbum, prout est ratio fiendorum, non autem prout est finis beatorum. — Sed contra, quod Verbum dicitur finis et ratio, non differt nisi relatione quadam. Cognitio autem relationis Dei ad creaturam non facit beatos; cum talis relatio secundum rem magis se teneat ex parte creaturae; sed sola visio divinae essentiae beatos facit. Ergo quantum ad beatitudinem videntium, non differt utrum videatur ut finis beatitudinis, vel ut ratio.

27. Praeterea, prophetae etiam dicuntur in speculo aeternitatis futura vidisse, secundum quod ipsi viderunt divinum speculum, prout est ratio fiendorum. Secundum hoc ergo non esset differentia inter cognitionem Angeli matutinam et cognitionem prophetae.

28. Praeterea, Genes. 2, 5, dicitur, quod *Deus fecit omne virgultum agri antequam oriretur in terra, et omnem herbam (1) regionis priusquam germinaret.* Sed germinatio herbarum fuit in tertia die. Ergo aliqua fuerunt facta ante tertium diem; et ita non omnia facta sunt simul.

29. Praeterea, ut in Psalmo 103 dicitur, Deus omnia in sapientia fecit. Sed sapientis est ordinare, ut dicitur in principio Metaphys. (lib. 1, cap. 2). Ergo videtur quod Deus non omnia simul fecerit, sed secundum ordinem temporis successive.

30. Sed dicendum, quod in rerum productione etsi non fuerit servatus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo naturae. — Sed contra, secundum ordinem naturae sol et luna et stellae priores sunt plantis, cum manifeste sint causae plantarum; et tamen posterius commemorantur facta luminaria caeli quam plantae. Ergo non est observatus ordo naturae.

31. Praeterea, firmamentum caeli naturaliter est prius terra et aqua; tamen prius fit mentio in Scriptura de terra et aqua quam de firmamento, quod legitur secunda die factum.

32. Praeterea, subjectum, naturaliter est prius accidente. Lux autem quoddam accidens est, cujus primum subjectum est firmamentum. Ergo non debuisset praemitti lucis productio factioni firmamenti.

33. Praeterea, animalia gressibilia perfectiora sunt natatilibus et volatilibus, et praecipue propter similitudinem ad hominem; et tamen prius agitur de productione piscium et avium quam animalium terrestrium. Ergo non est servatus debitus ordo naturae.

34. Praeterea, pisces et aves non minus videntur differre secundum naturam ab invicem, quam a terrestribus animalibus; et tamen pisces et aves eodem die facta commemorantur. Ergo dies non sunt intelligendi secundum diversa rerum genera, sed magis secundum temporis successionem; et sic non omnia facta sunt simul.

1. Sed contra est quod habetur Genes. 2, 4: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus Deus caelum et terram, et omne virgultum agri.* Virgultum autem agri factum legitur tertia die; caelum autem et terra facta sunt prima die, vel etiam ante omnem diem. Ergo ea quae sunt facta tertio die, sunt facta simul cum illis quae sunt facta primo die, vel etiam ante omnem diem; et sic pari ratione omnia facta sunt simul.

2. Praeterea, Job 40, 10, dicitur: *Ecce Behemoth, quem feci tecum.* Per Behemoth autem, secundum Gregorium (lib. 32 Moral., cap. 9, in novis exem.), diabolus intelligitur qui factus est prima die, vel ante omnem diem; homo autem, ad quem Dominus loquitur, factus est sexta die. Ergo ea quae sunt facta sexto die, sunt simul facta cum illis quae facta sunt primo die; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, partes universi dependent ab invicem, et maxime inferiores a superioribus. Non ergo potuerunt fieri quaedam partes ante alias, et praecipue inferiores ante superiores.

4. Praeterea, plus distat corporalis et spiritualis

(1) *Al.* nec enim.

(1) *Al.* terram.

creatura quam corporales creaturae ad invicem. Sed spiritualis et corporalis creatura, ut in alia quaestione est habitum, simul factae fuerunt. Ergo multo amplius omnes spirituales creaturae.

5. Praeterea, Deus propter suae virtutis immensitatem subito operatur. Opus ergo cujuslibet diei subito et in instanti est factum. Ergo pro nihilo poneretur quod Deus expectasset operari sequens opus usque in alium diem, ut sic toto die ab actione vacaret.

6. Praeterea, si dies illi de quibus in rerum formatione fit mentio, dies materiales fuerunt, non videtur potuisse fieri ut totaliter nox a die distingueretur, et lux a tenebris. Nam si lux illa quae legitur primo die facta, undique terram circuibat, nusquam tenebrae erant, quae fiunt ex umbra terrae oppositae ad lumen, quod diem causat. Si autem lux illa suo motu terram circuibat, ut diem et noctem faceret; tunc semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; et ita non totaliter erat nox a die distincta; quod est contra Genesis scripturam.

7. Praeterea, distinctio diei et noctis fit per solem et alia caeli luminaria; unde dicitur in opere quartae diei: *Fiant luminaria in firmamento caeli*; et postea subditur: *ut sint in signa, et tempora, et dies, et annos*. Ergo cum effectus causam non praecedat, non potest esse quod dies illi tres primi essent ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur; et sic non oportet propter illos dies dicere quod omnia fuerunt facta successive.

8. Praeterea, si erat aliqua alia lux quae suo motu tunc faceret diem et noctem, oportebat quod esset aliquid aliam lucem deferens circulariter motum; ut undique terram successive illuminaret. Hoc autem deferens est firmamentum, quod legitur factum secunda die. Ergo ad minus prima dies non potuit esse ejusdem rationis cum diebus qui nunc aguntur; et eadem ratione nec cum aliis.

9. Praeterea, si lux illa ad hoc facta fuit, ut faceret diem et noctem; nunc etiam per ejus motum dies et nox fieret; non enim convenienter posset dici, quod ad hoc tantum instituta esset, ut per illud triduum ante solis factionem hujusmodi officium exerceret, et postmodum esse desineret. Sed nunc non videmus aliqua alia luce fieri diem et noctem, nisi per lucem solis. Ergo nec etiam in illo triduo per aliquam corporalem lucem potest intelligi diem et noctem distincta fuisse.

10. Sed dicendum, quod ex illa luce formatum est postea corpus solis. — Sed contra, omne illud quod fit ex materia praejacente, habet materiam talem in qua possibilis est formarum successio. Talis autem non est materia solis, nec alicujus caelestium corporum, eo quod in eis non est contrarietas, ut probatur in 1 Cael. et mun. (com. 20, et seq.). Ergo non potest esse quod ex illa luce postmodum formatum sit corpus solis.

Respondeo dicendum, quod si ponatur quod informis materia rerum formationem tempore non praecessit, sed sola origine (quod necesse est dicere, si per materiam informem materia absque omni forma intelligatur), de necessitate sequitur quod rerum formatio tota facta sit simul; non enim potest esse ut aliqua pars materiae informis omnino vel ad momentum sit. Et praeterea, quantum ad illam partem, jam materia rerum formationem tempore praecederet. Unde secundum ea quae in praecedenti quaest. (art. praec.) determinata sunt, secundum opinionem Augustini, haec secunda quaestio locum non habet; sed oportet omnino dicere, quod omnia sunt simul formata; nisi pro tanto quod restat exponere qualiter sex dies quos Scriptura commemorat, intelligantur. Quia si intelligerentur sicut isti dies qui nunc aguntur, esset praedictae opinioni contrarium, quia tunc oporteret successione quadam dierum, rerum formationem factam intelligere. Hos autem dies dupliciter exponit Augustinus. Nam in 1 super Genes. ad litteram (cap. 17, cir. med.), dicit intelligi per distinctionem lucis a tenebris, distinctionem materiae formatae ab informi, quae restat formanda; non quidem tempore, sed naturae ordine. Ipsam vero ordinationem et formationis et informitatis, secundum quod a Deo omnia ordinantur, dicit insinuari per diem et noctem; nam dies et nox dicunt quamdam ordinationem lucis et tenebrarum. Per vesperam vero dicit intelligi consummati operis terminum. Per mane vero futuram operationis inchoationem, ut tamen futurum non accipiatur secundum ordinem temporis, sed solum ordine naturae. In primo enim opere praeexistit quasi quaedam significatio futuri operis fiendi. Secundum hoc tamen oportet hos dies diversos intelligi, prout scilicet sunt diversae formationes, et per consequens informitates. Sed quia ex hoc sequitur quod etiam dies septimus sit alius a sex primis, si sex primi sunt alii ab invicem (ex quo videtur sequi quod vel Deus diem septimum non fecerit, vel quod aliquid fecerit post septem dies in quibus opera perfecit), ideo consequenter ponit quod per omnes illos septem dies unus dies intelligatur, ipsa scilicet Angelorum cognitio, et numerus ille ad rerum cognitarum distinctionem pertineat magis quam ad distinctionem dierum; ut videlicet per sex dies intelligatur cognitio Angeli relata ad sex rerum genera divinitus producta, unus vero dies sit ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis, prout in seipso a rebus conditis (1) requievit; et tunc per *vespere* intelligitur cognitio rei in propria natura, per *mane* vero cognitio in Verbo (2).

Secundum vero alios Sanctos per istos dies et temporalis ordo, et productionis rerum successio ostenditur. Secundum enim ipsos, in operibus sex dierum non solum ordo naturae, sed etiam ordo temporis et durationis attenditur; ponunt enim, quod sicut informitas materiae tempore praecessit formationem, ita etiam una formatio aliam formationem temporis duratione praecessit. Sed, sicut in praecedenti quaest. (art. praec.) dictum est, informitas materiae secundum eos accipitur non secundum carentiam et exclusionem omnis formae; quia jam erat caelum et aqua et terra, per quae intelliguntur corpora caelestia, et substantiae spirituales, et quatuor elementa sub propriis formis subsistentia; sed intelligunt informitatem materiae, secundum quod dicit solum carentiam et exclusionem debitae distinctionis et consummatae cujusdam pulchritudinis; quia non habebat illam formositatem et decorem qui nunc in creatura corporea apparet. Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat corporali naturae, propter quod

(1) *Al.* cognitis.

(2) *Quae sequuntur usque ad finem articuli, addita fuisse a F. Vincentio a Castro novo, animadverterunt Curatores editionis Romanae an. 1570. Vide rem hanc in praevia Admonitione historica ad calcem operis lato calamo pertractatam.*

dicebatur informis. Deerat enim a caelo et a toto corpore diaphano decor et pulchritudo lucis, quae (1) designatur per tenebras. Deerat autem elemento aquae debitus ordo, et debita distinctio ab elemento terrae; et haec informitas designatur nomine abyssi, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit (contra Faustum, lib. 22, cap. 11). Terrae vero deerat duplex pulchritudo. Una quam habet ex hoc quod est aquis discooperta; et haec informitas designatur per hoc quod dicitur: *Terra autem erat inanis* sive *invisibilis;* quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia vero quam habet ex hoc quod est ornata plantis; et hoc tangitur per hoc quod dicitur quod erat *vacua* sive *incomposita*, idest non ornata. Et sic ante opus distinctionis Scriptura tangit multiplicem distinctionem praefuisse in ipsis elementis mundi a principio suae creationis. Primo tangit distinctionem caeli et terrae secundum quod per caelum intelligitur totum corpus diaphanum, sub quo comprehenditur ignis et aer propter diaphaneitatem, in qua conveniunt cum caelo. Secundo tangit distinctionem elementorum quantum ad suas formas substantiales per hoc quod nominat aquam et terram, quae sunt magis sensui apparentia; per quae dat intelligere etiam alia duo minus sensui apparentia. Tertio tangit distinctionem secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer vero, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse supra aquas per hoc quod dicitur: *Tenebrae*, idest aer tenebrosus, *erant super faciem abyssi.* Sic ergo formatio primi corporis, quod est caelum, facta est primo die per productionem lucis, per quam proprietas luciditatis collata est soli et corporibus caelestibus, quae secundum suas formas substantiales praecesserant, per quam informitas tenebrarum remota est. Et per hujusmodi formationem facta est distinctio motus et temporis, scilicet noctis et diei; tempus enim sequitur motum supremi caeli. Unde distinxit lucem a tenebris; quia causa luminis erat in substantia solis, et causa tenebrarum erat in opacitate terrae; et in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae; et in eodem hemisphaerio in una parte temporis erat lumen, et in alia tenebrae; et hoc est quod dicit: *Lucem appellavit diem, et tenebras noctem.* Secunda vero die formatum et distinctum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamenti formationem, accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquae omnia corpora diaphana intelligantur; et ita firmamentum, idest caelum sidereum, secunda die productum, non secundum substantiam, sed secundum aliquam accidentalem perfectionem, dividit aquas quae sunt supra firmamentum, idest caelum totum diaphanum et absque stellis, quod dicitur aqueum, sive chrystallinum, de quo philosophi dicunt ipsum esse nonam sphaeram, et primum mobile, quod revolvit totum caelum motu diurno, ut operetur suo motu continuitatem generationis; sicut caelum in quo sunt sidera, per motum, qui est secundum zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum ad nos, per diversas virtutes stellarum; per firmamentum, inquam, divisum est caelum chrystallinum, quod est supra firmamentum, ab aquis, idest ab aliis corporibus diaphanis corruptibilibus, quae sunt infra firmamentum; et ita corpora diaphana inferiora nomine aquarum designata, acceperunt per firmamentum quemdam ordinem, et debitam distinctionem. Tertia vero die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis, et facta est distinctio in infimo maris et aridae. Unde satis congrue, sicut informitatem terrae expresserat dicens, quod *terra erat invisibilis* vel *inanis*; ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit: *Appareat, et arida. Congregataeque sunt aquae in unum locum* seorsum a terra sicca: *et congregationes aquarum appellavit maria, et siccam appellavit terram:* quam (quia prius erat informis et vacua) decoravit plantis et herbis. Quarta vero die fuit prima pars creaturae corporalis ornata, quae prima die fuerat distincta, scilicet caelum per productionem luminarium: quae quidem secundum substantiam suam fuerunt a principio creata; sed prius eorum substantia erat informis, sed nunc quarto die formatur, non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatae virtutis, secundum quod attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae et stellarum. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.), quod lumen solis quod prius erat informe, quarta die formatum est. Non autem fuit facta mentio de ipsis luminaribus a principio, ut dicit Chrysostomus, sed solum quarta die; ut per hoc Scriptura removeret populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec a principio fuerunt. Quinta vero die, secunda pars corporalis naturae quae secunda die fuit distincta, ornatur per productionem avium et piscium; et ideo in hac quinta die facit Scriptura mentionem de aquis et de firmamento caeli, ut designet quod quinta dies respondet secundae, in qua de aquis et firmamento fit mentio. In hoc ergo die per verbum Dei ex materia elementari prius creata, fuerunt aves et pisces in actu et in propria natura producti ad ornatum aeris et aquae; in quibus apta nata sunt motu animali convenienter moveri. In sexto vero die ornatur tertia pars et ultimum corpus, videlicet terra, per productionem animalium terrestrium, quae apta nata sunt moveri in terra motu animali. Unde sicut in opere creationis designantur tres partes creaturae corporalis: prima videlicet, quae significatur nomine caeli; media quae significatur nomine aquae; et infima, quae significatur nomine terrae; et prima pars, videlicet caelum, distinguitur prima die, et quarta die ornatur; media vero pars, videlicet aqua, distinguitur secunda die, et quinta ornatur, ut dictum est: ita conveniens fuit quod infima pars, videlicet terra, quae tertia die distincta est, hac sexta die per productionem animalium terrestrium in actu, et secundum species proprias ornaretur. Ex quibus patet quod in expositione operum sex dierum diversificatur Augustinus ab aliis Sanctis. Primo, quia Augustinus per terram et aquam prius opere creationis creatam, intelligit materiam primam totaliter informem; per productionem autem firmamenti et congregationem aquarum et apparitionem aridae, intelligit impressionem formarum substantialium in materiam corporalem. Alii vero Sancti per terram et aquam primo creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub

(1) *Supple* informitas.

propriis formis existentia; per sequentia vero opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus per aliquas virtutes et proprietates accidentales eis collatas, ut supra dictum est. Secundo differunt quantum ad productionem plantarum et animalium: quia alii Sancti ponunt ea in opere sex dierum esse productae in actu, ut in propria natura. Augustinus autem ponit ea producta esse potentialiter tantum. In hoc autem quae Augustinus ponit (4 super Genes., cap. 34), omnia opera sex dierum esse simul facta, non videtur diversificari ab aliis quantum ad modum productionis rerum. Primo, quia secundum utrosque in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; ita quod materia prima non praecessit duratione formas substantiales elementorum mundi. Secundo, quia secundum utrorumque opinionem in prima rerum institutione per opus creationis non fuerunt plantae et animalia in actu sed tantum in potentia, ut ex ipsis elementis per virtutem verbi possent produci. Sed remanet adhuc differentia inter eos quantum ad quartum: quia secundum alios Sanctos, post primam productionem creaturae, qua producta sunt elementa mundi et corpora caelestia secundum suas formas substantiales, fuit aliquod tempus in quo non erat lux: item in quo non erat firmamentum formatum, et corpus diaphanum ordinatum et distinctum: item in quo non erant luminaria caeli formata; quod est quartum, quae non oportet ponere secundum expositionem Augustini (loc. cit.) qui posuit omnia praedicta simul et in eodem instanti temporis fuisse formata. Quod autem opera (1) sex dierum, secundum alios Sanctos, non fuerint simul, sed successive producta, non fuit ex defectu potentiae Creatoris, qui simul potuisset omnia producere; sed ut ordo divinae sapientiae in rerum institutione demonstraretur, qui res ex nihilo in esse producens non statim post nihilum in ultima perfectione naturae eas instituit, sed primo fecit eas in quodam esse imperfecto, et postea eas ad perfectum adduxit, ut sic gradatim ex nihilo ad ultimam perfectionem mundus perveniret; et sic diversis gradibus perfectionis diversi dies deservirent; ut sic et eorum esse ostenderetur a Deo procedere, contra illos qui ponunt materiam increatam, et nihilominus perfectionis rerum ipse Deus auctor appareret, contra illos qui rerum inferiorum formationem causis aliis adscribunt. Harum igitur expositionum prima, scilicet Augustini, est subtilior, magis ab irrisione infidelium Scripturam defendens; secunda vero, scilicet aliorum Sanctorum, est planior, et magis verbis litterae quantum ad superficiem consona. Quia tamen neutra earum a veritate fidei discordat, et utrumque sensum circumstantia litterae patitur; ideo, ut neutri harum expositionum praejudicetur, utramque opinionem sustinentes utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum igitur dicendum, quod in productione divinorum operum ordo naturae et originis, non autem durationis, servatus est. Nam prius natura et ordine producta est natura spiritualis et corporalis informis, et postea formata est. Et licet simul tempore utraque natura sit formata; quia tamen natura spiritualis est corporali natura dignior, ideo ejus formatio naturae corporalis formationem ordine naturae debuit praecedere. Rursus, quia natura corporalis incorruptibilis dignior est natura corruptibili, debuit et ipsa ordine naturae prius formari. Et ita, prima die designatur formatio naturae spiritualis per productionem lucis, qua mens spiritualis creaturae illuminata est per conversionem ad Verbum; secunda vero die designatur formatio naturae corporalis caelestis et incorruptibilis per productionem firmamenti, per quod intelligimus omnia corpora caelestia fuisse producta, et secundum suas formas distincta; tertia autem die designatur formatio naturae corporalis quatuor elementorum per congregationem aquarum et apparitionem aridae; quarta vero die designatur ornatus caeli per productionem luminarium, qui ordine naturae debet praecedere ornatum aquae et terrae, qui factus est in subsequentibus diebus. Et sic divina opera quodam ordine, scilicet naturae et non durationis, sunt facta.

Ad secundum dicendum, quod formatio rerum non est facta successive, nec in diversis partibus temporis; sed omnes illi sex dies, in quibus Dei opera facta leguntur, sunt unus dies sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, praesentatus; sicut etiam unum est Verbum quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius, quamvis frequenter legatur: *Dixit Deus*. Et sicut illa opera salvantur in sequentibus, quae ex eis propagantur operatione naturae, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis. Et hoc sic declaratur. Nam ipsa natura angelica intellectualis est, et lux proprie dicitur; ideo oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Accepit autem angelica natura in principio conditionis rerum, earum cognitionem; et sic quodammodo lucem intellectus ejus rebus creatis praesentabatur, inquantum a luce mentis ejus cognoscebantur, unde ipsa cognitio rerum praesentationem lucis mentis angelicae super res cognitas importans dies dicitur; et secundum diversa genera cognitorum et eorum ordinem distinguuntur dies et ordinantur, ut prima dies sit cognitio primi divini operis secundum formationem spiritualis creaturae, per conversionem ad Verbum; secunda dies cognitio secundi operis secundum quod creatura corporalis superior formata est per productionem firmamenti; tertia dies sit cognitio tertii operis secundum formationem creaturae corporalis quantum ad inferiorem partem, scilicet terrae, aquae, et aeris vicini; quarta dies cognitio quarti operis secundum quod superior pars, scilicet firmamentum, est per productionem luminarium ornatum; quinta dies cognitio quinti divini operis, secundum quod aer et aqua per productionem avium et piscium sunt ornata; sexta dies sit cognitio sexti operis divini, secundum quod terra est per productionem animalium terrestrium ornata; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli relata ad quietem artificis qua in seipso quievit a novis operibus condendis. Cum autem Deus lux sit plena, et in eo tenebrae non sint ullae, cognitio ipsius Dei in se est plena lux: sed quia creatura ex hoc quod est ex nihilo habet in se tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo oportet quod cognitio qua creatura cognoscitur, sit tenebris admixta. Potest autem cognosci dupliciter: vel in Verbo secundum quod exit ab arte divina; et sic ejus cognitio dicitur matutina: quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a luce

(1) *Al.* tempora.

Verbi, postquam prius non fuerat, principium lucis sumit (1); cognoscitur etiam prout est in natura propria existens; et talis cognitio dicitur vespertina propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura in se subsistens est terminus operationis lucis divini Verbi, utpote facta per Verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Et ideo talis cognitio per matutinam et vespertinam distincta dies dicitur: quia sicut per comparationem ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam quae modo tenebra est, lux dicitur: et sic attenditur quaedam circulatio inter mane et vespere, secundum quod Angelus seipsum cognoscens in propria natura hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut in principio. Et sicut hujusmodi mane est finis diei praecedentis, ita est et principium diei sequentis: dies enim est pars temporis, et effectus lucis. Distinctio autem primorum dierum non sumitur secundum distinctionem temporis, sed ex parte spiritualis lucis secundum quod diversa et distincta genera rerum per lucem mentis angelicae cognoscuntur.

Ad tertium negatur, quod lux proprie non sit in spiritualibus. Nam Augustinus (in 4 super Genes., ad lit., cap. 24, a medio) dicit, quod in spiritualibus melior et certior est lux; et quod Christus non sic dicitur lux quomodo lapis; sed illud proprie est, hoc autem figurative. Nam *omne quod manifestatur, lumen est*, ut dicitur Ephes. 5, 13. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus quam in corporalibus; unde Dionysius in 4 cap. de divin. Nom., ponit lumen inter intelligibilia nomina Dei: nomina autem intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Et quando probatur oppositum, dicitur quod nomen lucis primo fuit impositum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; et hoc modo lux est qualitas per se sensibilis, nec dicitur proprie in spiritualibus: secundo ex communi usu extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem, et sic est in communi usu loquentium; et hoc modo lux magis proprie dicitur in spiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod dies illi distinguuntur non penes successionem cognitionis, sed secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, ut supra dictum est; unde Augustinus vult (lib. 11 de Civit. Dei, cap. 7 et 9) quod isti septem dies sint unus dies septempliciter rebus praesentatus. Et ideo ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quae diebus attribuuntur secundum quod lumine mentis angelicae simul in Verbo cognoscuntur.

Ad quintum dicendum, quod per sex dies, in quibus dicitur Deus creasse caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt, intelligitur non aliqua temporalis successio, sed cognitio angelica relata ad sex genera rerum divinitus producta; septima vero dies est ipsa cognitio Angeli ad quietem artificis relata: dicitur enim, secundum Augustinum (lib. 4 super Genes., cap. 15), Deus septima die quievisse, inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, et beatus existit creaturis non indigens, sed sibi ipsi per se sufficiens, menti angelicae monstravit, cujus cognitionem diem appellat. Et dicitur ab opere die septima cessasse, quia postea nihil novum fecit, quod aliquo modo in operibus sex dierum non praecesserit vel materialiter vel causaliter, vel secundum aliquam similitudinem speciei vel generis. Et quia post omnia opera condita Deus septima die in seipso quievit, propter hoc Scriptura et lex praecepit septimam diem sanctificari. Nam sanctificatio cujuslibet rei in hoc maxime consistit quod in Deo requiescit; unde res Deo dedicatae (ut tabernaculum, vasa, ministri) sanctae dicuntur. Dies autem septimus est ad Dei cultum dedicatus, ideo sanctificatus dicitur; ut scilicet sicut Deus, qui sex genera rerum condidit et menti angelicae monstravit, non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso, in quo sua beatitudo consistit, permansit (cum non sit beatus ex eo quod res fecerit, sed ex hoc quod in seipso sufficientiam habens rebus factis non indiget); ita etiam et nos non in ejus operibus aut nostris discamus, sicut in fine, quiescere; sed ab operibus in ipso Deo, in quo nostra beatitudo consistit, quiescamus: propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septima die quiesceret, cultui divino et quieti divinae contemplationis vacans, in qua sanctificatio hominis maxime consistit. Novitas etiam mundi maxime demonstrat Deum esse, et creaturis non indigere: et ideo statutum est in lege ut septima die quiescerent et festum ducerent, in qua mundus consummatus est, ut per novitatem mundi simul producti, et per sex genera rerum distincta homo semper in Dei cognitione maneret, et de tam utili et praecipuo creationis beneficio, Deo gratias exhiberet, et in ipso tamquam in fine quietem suae mentis poneret in praesenti per gratiam, et in futuro per gloriam.

Ad sextum dicendum, quod quodlibet opus novum a Deo productum ad cognitionem angelicam relatum dicitur dies: et quia fuerunt solum sex genera rerum a Deo primitus producta, et a mente angelica cognita, ut supra dictum est, propter hoc sunt sex dies; quibus additur dies septima, videlicet ipsa cognitio Angeli ad quietem Dei in seipso relata. Nihil enim Deus produxit in rerum natura, cujus cognitionem ordine naturae non prius impresserit in mente angelica.

Ad septimum dicendum, quod solutio patet ex praedictis; quia dies illi non distinguuntur secundum distinctionem angelicae cognitionis, sed penes distinctionem primorum operum ad cognitionem angelicam relatorum; et ita distinctio operum, et non distinctio cognitionum, facit distinctionem primorum dierum; et ita illi sex dies distinguuntur secundum quod lumen mentis angelicae sex rerum generibus cognoscendis applicatur.

Ad octavum dicendum, quod secundum Augustinum per illa tria significatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in Verbo; nam res prius habent esse in arte divina, quod est Verbum, quam in seipsis; et hoc significatur cum dicitur: *Dixit autem Deus, fiat*; idest, Verbum genuit, in quo res erat ut fieret. Secundo esse rerum in mente angelica; quia nihil Deus produxit in rerum natura cujus naturam non impresserit in mente angelica; et hoc significatur cum dicitur, *factum est*, scilicet per influentiam Verbi in mente angelica. Tertio esse rerum in propria natura; et hoc significatur

(1) *Al.* sumitur.

per hoc quod dicitur, *fecit*. Sicut enim ratio qua creatura conditur, prius est in Verbo quam in ipsa creatura quae conditur; ita et cognitio ejusdem rationis prius est ordine naturae in mente angelica quam sit ipsa creaturae productio; et sic Angelus triplicem cognitionem habet de rebus, videlicet prout sunt in Verbo, prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura; prima vocatur cognitio matutina, aliae duae sub vespertina cognitione comprehenduntur. Et ad ostendendum hunc duplicem modum cognitionis rerum in creatura spirituali, dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Per hos ergo sex dies in quibus legitur Deus cuncta fecisse, intelligit Augustinus (lib. 11 de Civit. Dei, cap. 9), non hos usitatos dies qui solis cursu peraguntur, cum sol quarto die factus esse legatur; sed unam diem, idest cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Unde sicut praesentatio lucis corporalis super haec inferiora, diem facit temporalem; ita praesentatio lucis spiritualis intellectus angelici super res creatas, diem facit spiritualem; ut secundum hoc isti sex dies distinguantur, secundum quod lumen intellectus angelici sex rerum generibus cognoscendis applicatur; ut prima dies sit cognitio primi divini operis, secunda dies cognitio secundi operis; et sic de aliis. Et sic distinguuntur illi sex dies non secundum ordinem temporis aut successionis rerum, sed secundum ordinem naturalem rerum cognitarum, prout unum opus cognitum est prius altero, ordine naturae. Et sicut in die naturali et materiali, mane est principium diei, et vespere est finis et terminus; ita cognitio uniuscujusque operis, secundum suum esse primordiale, prout videlicet habet esse in Verbo, dicitur matutina; cognitio autem ejus secundum esse ultimum, prout subsistit in propria natura, dicitur vespertina. Nam principium esse cujuslibet rei est in sua causa a qua fluit; terminus autem ipsius est in ipsa re in qua recipitur, et ad quam actio causae terminatur; unde primitiva alicujus cognitio est secundum quod res in sua causa a qua fluit, consideratur; ultima autem rei cognitio est secundum quod in seipsa consideratur. Cum ergo a Verbo aeterno fluat esse rerum sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminetur ad esse rerum quod habent in propria natura; sequitur quod cognitio rerum in Verbo, quae ad esse primitivum et primordiale earum pertinet, dici debeat matutina, per similitudinem ad mane quod est principium diei; cognitio vero rei in propria natura, quae pertinet ad esse ejus ultimum et terminatum, dici debet vespertina, quia vespere est terminus diei. Unde sicut sex genera rerum ad cognitionem angelicam relata distinguunt dies; ita unitas rei cognitae, quae diversis cognitionibus cognosci potest, unitatem diei constituit, et diem per vespere et mane distinguit.

Ad nonum dicendum, quod Angelus non potest in propria natura plura intelligere primo et principaliter; sed bene potest intelligere plura ex consequenti, ut habent ordinem ad unum intelligibile. Et quia omnia quae sunt producta in propria natura, prius ordine naturae secundum suas similitudines fuerunt menti angelicae impressa, Angelus cognoscendo se, simul quodammodo cognoscit illa sex genera rerum quae inter se naturalem habent ordinem; nam cognoscendo se, cognoscit omnia quae habent esse in ipso.

Ad decimum dicendum, quod duae operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur et ordinatur; et patet quod voluntas simul vult finem et ea quae sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando tamen scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit (in dial. 65 QQ. quaest. 26, et lib. 2 super Genes. cap. 5 et 8), sicut cognitio et dilectio naturalis ordinatur ad cognitionem et dilectionem gloriae. Unde nihil prohibet in Angelo simul esse cognitionem matutinam et vespertinam, sicut simul est cognitio naturalis et cognitio gloriae. Duae enim operationes unius potentiae, quae procedunt a duabus speciebus ejusdem generis, quarum una non habet ordinem ad aliam (quales sunt omnes species creatae intellectui inhaerentes), non possunt esse simul; unde Angelus non potest simul per diversas species concreatas, diversas intellectiones producere. Sed si illae duae operationes procedant a formis diversorum generum et diversarum rationum, et quarum una ordinetur ad aliam (quales sunt forma increata subsistens, et forma creata inhaerens), poterunt esse simul. Et quia cognitio qua videt Angelus res in propria natura, quae dicitur vespertina, fit per speciem intelligibilem creatam et inhaerentem; cognitio vero qua videt res in Verbo, quae dicitur matutina, fit per essentiam Verbi, quae non est inhaerens; quae sunt alterius generis et alterius rationis, et una ordinatur ad alteram; utraque cognitio poterit esse simul. Nam species concreata inhaerens intellectui non repugnat unioni intellectus ad essentiam Verbi, quae non actuat intellectum quantum ad esse, sed solum quantum ad intelligere; cum non sit unius rationis, sed altioris ordinis; et ipsa species inhaerens, et quidquid perfectionis est in intellectu creato, est quasi materialis dispositio ad illam unionem et visionem beatam qua videntur res in Verbo; ideo sicut dispositio ad aliquam formam et forma illa possunt esse simul in actu perfecto, ita species intelligibilis inhaerens stat simul in actu perfecto cum unione ad essentiam Verbi; unde simul ex intellectu Angeli beati procedit duplex operatio; una, ratione unionis ad essentiam Verbi, qua videt res in Verbo, quae dicitur cognitio matutina; et alia, ratione speciei sibi inhaerentis, quae videt res in propria natura, quae dicitur cognitio vespertina. Nec una harum actionum debilitatur seu attenuatur per attentionem ad alteram; sed magis confortatur, cum una earum sit ratio alterius; sicut imaginatio rei visae confortatur cum actu ostenditur oculo exteriori. Actio enim qua beati vident Verbum, et res in Verbo, est ratio cujuslibet actionis in eis inventae. Duae autem actiones quarum una est ratio alterius, vel ordinatur ad alteram, possunt esse simul unius potentiae. Et tunc una potentia secundum diversas species ad invicem ordinatas, terminatur ad diversos actus, non secundum idem, sed secundum diversa. Species enim diversorum generum et ordinum, sive diversarum rationum, possunt simul uniri secundum actum perfectum; ut patet de colore et odore et sapore in pomo. Essentia autem divina, qua intellectus angelicus videt res in Verbo (cum sit increata et per se subsistens) et essentia Angeli, qua semper videt se et res secundum quod habent esse in ipso (cum sit creata et per se subsistens per esse receptum quo subsistit

intellectus ejus) et species infusa, vel concreata, qua videt res in propria natura (cum sit inhaerens intellectui) dicuntur esse diversorum ordinum et generum, et diversarum rationum; ita ut prima sit quasi ratio aliarum, et secunda quasi ratio tertiae; ideo poterit simul intellectus angelicus, secundum illas tres formas, tres operationes habere; sicut et anima Christi simul intelligit res per speciem Verbi et per species infusas et per species acquisitas.

Ad decimumprimum dicendum, quod sicut secundum Augustinum (ad Orosium, quaest. 21), informitas materiae praecessit formationem, non tempore, sed ordine, sicut sonus et vox praecedit cantum; ita formatio naturae spiritualis, quae designatur in productione lucis, cum sit dignior quam corporalis, praecessit formationem creaturae corporalis, ordine naturae et origine, et non ordine temporis. Formatio autem spiritualis naturae est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo, non quidem per gloriam perfectam cum qua creata non fuit, sed per gratiam perfectam cum qua creata fuit. Per hanc ergo lucem facta est distinctio a tenebris, id est ab informitate creaturae corporalis, nondum formatae, sed ordine naturae posterius formandae. Formatio enim spiritualis creaturae dupliciter potest intelligi; uno modo per gratiae infusionem; alio modo per gloriae conservationem. Prima, secundum Augustinum, statim creaturae spirituali affuit in sui creationis principio; et tunc per tenebras, a quibus lux distinguitur, non intelligitur peccatum malorum angelorum, sed informitas naturae, quae nondum erat formata, sed erat ordine naturae in consequentibus operibus formanda, ut dicitur in 1 super Genes. ad litteram (cap. 5, 6 et 7). Vel sicut dicitur in 4 libro super Genes. (cap. 22 et 25), per diem significatur Dei cognitio, per noctem cognitio creaturae; quae quidem est tenebra respectu divinae cognitionis, sicut in eodem libro dicitur. Vel si per tenebras intelligamus angelos peccantes, ista divisio non ad praesens peccatum refertur, sed ad futurum, quod erat in Dei praescientia. Unde in lib. ad Orosium (quaest. 24, a med.) dicit: *Quia Deus ex Angelis quosdam per superbiam praesciebat casuros, per incommutabilem praescientiae suae ordinem divisit inter bonos et malos; malos tenebras appellans, et bonos lucem.* Secunda vero formatio naturae spiritualis non pertinet ad principium institutionis rerum, sed magis ad rerum decursum, quo per divinam providentiam gubernantur. Distinctio ergo lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata daemonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei praescientiam. Unde dicit Augustinus in 11 de Civit. Dei (cap. 19, in med.), quod solus lucem a tenebris discernere potuit qui potuit priusquam caderent praescire casuros. Secundum vero quod per tenebras intelligitur informitas naturae corporalis formandae, designatur ordo, non temporis, sed naturae inter formationem utriusque naturae.

Ad decimumsecundum dicendum, quod posito quod omnia simul sint creata in forma et materia, Angelus dicitur habuisse cognitionem creaturae corporalis fiendae, non quia creatura corporalis esset tempore futura, sed quia cognoscebatur ut futura prout considerabatur in sua causa, in qua erat ut ex ea posset procedere; sicut qui cognoscit arcam in artificiis ex quibus fit, potest dici cognoscere eam ut futuram. Cognitio enim rerum in Verbo vocatur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; et indifferenter se habet ad praesentia et futura; quia est conformis divinae cognitioni qua cognoscit omnia simpliciter antequam fiant, sicut postquam facta sunt. Et tamen omnis cognitio rei in Verbo, est rei ut fiendae; sive sit res jam facta, sive non, ut ly *fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturae a Creatore; sicut est cognitio artificiati in arte, quae est ejus secundum suum fieri; quamvis etiam ipsum artificiatum jam sit factum. Unde quamvis creatura corporalis simul sit facta cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendae, ratione jam dicta.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut mane praecedit vespere, ita cognitio matutina praecedit vespertinam ordine naturae, non respectu unius et ejusdem operis, sed respectu diversorum operum; sed vespertina cognitio prioris operis, intelligitur esse prior ordine naturae, cognitione matutina posterioris. Opus enim primae diei est productio lucis, per quam intelligitur formatio naturae angelicae per illustrationem gratiae; cognitio autem qua creatura spiritualis cognoscit seipsam naturaliter, sequitur esse ejus in propria natura. Et ideo spiritualis creatura naturali ordine prius cognovit se in propria natura per cognitionem vespertinam, per quam cognovit se ut jam factam, quam cognoverit se in Verbo, in quo cognoscitur opus Dei ut fiendum. In hac ergo cognitione, qua Angeli boni cognoverunt se ipsos, non perstiterunt quasi seipsis fruentes et in se finem ponentes, quia efficerentur nox, ut mali Angeli qui peccaverunt; sed cognitionem suam ad Dei laudem retulerunt; et sic ex sui cognitione bonus Angelus conversus est ad Verbi contemplationem, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem sequentis operis, scilicet firmamenti. Sicut autem videmus in tempore continuo, quod idem *nunc* est duorum temporum, prout est finis praeteriti et principium futuri; ita matutina cognitio secundae diei est primae diei terminus, et secundae diei initium, et sic deinceps usque ad diem septimum. Et ideo in prima die, vespere solum nominatur; quia Angelus sui ipsius primo habuit cognitionem vespertinam, et vespertina profecit in matutinam, secundum quod ex contemplatione sui conversus est ad contemplationem Verbi, in quo est mane sequentis diei, secundum quod in Verbo accepit cognitionem matutinam sequentis operis. Ideo cognitio matutina respectu unius et ejusdem operis post primum naturaliter praecedit cognitionem vespertinam ejusdem; sed cognitio vespertina prioris operis naturaliter praecedit cognitionem matutinam posterioris; unde sicut prima dies habet tantum vespere, ita septima dies quae significat contemplationem Dei, habet tantum mane: haec enim nullo defectu clauditur.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat cognitionem matutinam illam quae est in plena luce; unde continet sub se meridianam. Nam talem cognitionem aliquando vocat diurnam, quandoque autem matutinam. Vel potest dici, quod omnis cognitio intellectus angelici habet tenebras admixtas ex parte cognoscentis; unde nulla cognitio alicujus intellectus angelici potest dici meridiana, sed sola cognitio qua Deus omnia cognoscit in seipso. Item cum Deus sit lux plena, et tenebrae in eo non sint ullae, cognitio ipsius Dei in se et absolute, cum sit plena lux, potest dici meridiana;

sed quia creatura, ex eo quod est ex nihilo, habet tenebras possibilitatis et imperfectionis, ideo ipsa cognitio creaturae, tenebris est admixta; quae admixtio significatur per mane et vespere, secundum quod ipsa creatura potest dupliciter cognosci: vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina, et sic ejus cognitio dicitur matutina; quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis; ita et creatura post tenebras, idest postquam fuit, ab ipso Verbo principium lucis sumit. Potest enim cognosci in propria natura existens per speciem creatam; et talis cognitio dicitur vespertina; quia sicut vespere est terminus lucis, et tendit in noctem; ita creatura in se subsistens est terminus operationis Verbi, quod est lux, quasi facta per Verbum, et quantum est de se tendit in tenebras defectus, nisi Verbo portaretur. Nihilominus hic cognitio dies dicitur, quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi est tenebrosa, ita per comparationem ad ignorantiam, quae omnino tenebrosa est, lux dicitur; sicut et vita justorum dicitur caliginosa per comparationem ad vitam gloriae, quae tamen dicitur lux per respectum ad vitam peccatorum. Item cum mane et vespere sint partes diei, dies autem in Angelis sit cognitio illustrata lumine gratiae; ideo cognitio matutina et vespertina se extendit solum ad cognitionem gratuitam bonorum; unde ipsa cognitio divinorum operum ab Angelo illuminato dies dicitur, et secundum diversa genera divinorum operum cognitorum distinguuntur dies, et secundum illorum ordinem ordinantur. Unumquodque autem illorum operum dupliciter cognoscitur ab Angelo illuminato; uno modo in Verbo, sive per speciem Verbi; et (1) talis cognitio dicitur matutina; alio modo in propria natura, sive per speciem creatam; et in hac cognitione non sistunt boni quasi ponentes finem in ea, quia efficerentur nox, ut mali Angeli; sed eam referunt ad laudem Verbi, et lucem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt; ideo talis cognitio creaturae ad laudem Dei relata non dicitur nocturna; quod utique esset si in ea sisterent, quia tunc efficerentur nox, quasi ipsa creatura fruentes. Cognitio igitur matutina et vespertina distinguunt diem, idest cognitionem quam habent boni Angeli illuminati de operibus creatis. Cognitio autem creaturae ipsorum Angelorum bonorum, sive per medium creatum, sive per medium increatum, semper habet aliquid obscuritatis admixtum; ideo non dicitur meridiana, sicut cognitio Dei in seipso; nec nocturna, sicut cognitio creaturae non relata ad divinam lucem; sed dicitur tantum matutina et vespertina; nam vespere, inquantum hujusmodi, terminatur ad mane. Et ideo non quaelibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed solum illa quae refertur ad laudem Creatoris. Unde cognitio quam habent daemones de rebus, nec matutina proprie dicitur nec vespertina. Mane enim et vespere non accipiuntur in cognitione angelica secundum omnem similitudinem, sed solum secundum similitudinem quantum ad rationem principii et termini.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus, licet fuerit creatus in gratia, tamen in principio suae creationis non fuit beatus, nec per essentiam Verbum Dei vidit; unde nec cognitionem matutinam sui ipsius habuit, quae dicit cognitionem rei per speciem Verbi; sed primo habuit sui ipsius cognitionem vespertinam, secundum quod cognovit seipsum in seipso naturaliter, eo quod in unoquoque cognitio naturalis praecedit cognitionem supernaturalem, tamquam fundamentum ejus, et Angeli cognitio naturaliter sequitur esse ipsius in propria natura; ideo sui ipsius cognitionem matutinam non habuit, sed vespertinam in principio suae creationis. Hanc autem cognitionem retulit ad laudem Verbi, et per hanc relationem meruit pervenire ad cognitionem matutinam. Unde significanter primus dies dicitur habuisse solum vespere, et non mane; quod vespere transivit in mane; quia lux illa spiritualis, quae prima die facta legitur, statim facta seipsam cognovit, quod fuit cognitionis vespertinae, et hanc cognitionem retulit ad laudem Verbi, per quod meruit accipere cognitionem matutinam sequentis operis. Non enim quaelibet cognitio rerum in propria natura potest dici vespertina, sed illa tantum quae refertur ad laudem Creatoris; vespere enim redit, et terminatur ad mane. Unde cognitio daemonum quam habent a seipsis de rebus, nec est matutina nec vespertina; sed solummodo cognitio gratuita, quae est in bonis Angelis. Et sic cognitio rerum in propria natura, relata ad laudem Verbi semper est vespertina; nec talis relatio facit eam esse matutinam, sed facit eam terminari ad matutinam; et ex tali relatione meretur cognitionem matutinam accipere. Et sicut prima dies, quae significat formationem et cognitionem naturae spiritualis in propria natura, habet tantum vespere; ita et septima dies, quae significat contemplationem Dei, quae nullo defectu clauditur, et quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem Dei in seipso, in qua consistit illuminatio et sanctificatio cujuslibet rei, habet tantum mane. Nam ex hoc ipso quod Deus cessavit novas creaturas condere, dicitur opus suum consummasse, et a suis operibus in seipso requievisse. Et sicut Deus in se solo requiescit, et seipso fruendo beatus est, ita et nos per solam sui fruitionem beati efficimur, et sic etiam facit nos a suis et nostris operibus in seipso requiescere. Prima ergo dies, quae correspondet cognitioni quam habuit natura spiritualis lumine gratiae illustrata de seipsa, habet tantum vespere; septima vero dies, quae correspondet cognitioni angelicae relatae ad quietem et fruitionem Dei in seipso, habet tantum mane; quia in Deo tenebrae non sunt ullae. Dicitur enim Deus septima die quievisse, inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturae angelicae monstravit; cujus cognitionem, diem Augustinus appellat (in dialog. 65, quaest. 26); et quia quies creaturae, secundum quod in Deo stabilitur, finem non habet, similiter nec quies Dei qua in seipso a rebus conditis quiescit, eis non egendo, finem non habet, quia eis nunquam egebit; ideo septima dies quae respondet tali quieti, non habet vespere, sed tantum mane; alii vero dies, qui correspondent cognitioni angelicae relatae ad alias res, habent mane et vespere, ut supra dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, ut ex praedictis patet, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendae, si consideretur in causis suis ex quibus processit; et sic Angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in Verbo, quod est ars optima rerum. Omnis enim cognitio rei in Verbo quae matutina vocatur, dicitur esse rei ut fiendae,

(1) *Al.* sic talis.

sive sit res jam facta, sive non; ut ly *fiendum* non dicat tempus, sed exitum creaturae a Creatore, sicut supra (in sol. ad 14 arg.) dictum est. Et ideo quamvis creatura corporalis simul facta sit cum natura spirituali, dicitur tamen Angelus per cognitionem matutinam accepisse in Verbo cognitionem ipsius ut fiendae. Quare autem prima dies non habuerit mane, sed tantum vespere, in superiori responsione declaratum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod creatura spiritualis non accipit cognitionem a rebus; sed illas per species innatas seu concreatas naturaliter intelligit; ipsae autem species quae sunt in mente Angeli, non se habent aequaliter ad praesentia et futura; quia illa quae sunt praesentia assimilantur in actu formis quae sunt in Angelis, et sic per eas possunt cognosci: illa vero quae sunt futura nondum sunt actu similia illis formis; ideo per praedictas formas futura non cognoscuntur, cum cognitio fiat per actualem assimilationem cognoscentis et cogniti. Et sic, cum Angelus non cognoscat futura ut futura, indiget praesentia rerum, ut illas in propria natura per species sibi inditas cognoscat; quia antequam fiant, non assimilantur res illis formis. Dicitur ulterius, quod cognitio vespertina et matutina distinguuntur non ex parte rei cognitae, sed ex parte medii cognoscendi. Nam cognitio matutina fit per medium increatum, superexcedens naturam cognoscentis et rei cognitae; unde cognitio rerum per speciem Verbi dicitur matutina, sive res sit jam facta, sive fienda; cognitio vero vespertina fit per medium creatum proportionatum cognoscenti et rei cognitae, sive sit jam facta, sive fienda.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Angelus prius habeat esse in Verbo quam in propria natura; quia tamen cognitio praesupponit esse cognoscentis, non potuit se cognoscere antequam esset; cognitio autem sui ipsius in propria natura, est sibi naturalis; cognitio vero Verbi est supernaturalis; ideo oportuit quod prius seipsum cognosceret in propria natura quam in Verbo; cum cognitio naturalis in unoquoque praecedat origine cognitionem supernaturalem, ut fundamentum ejus. Alias autem res prius ordine naturae cognovit in Verbo per cognitionem matutinam quam in propria natura per cognitionem vespertinam; unde respectu subsequentium operum mane praecedit vespere, ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut una tota scientia comprehendit sub se diversas scientias particulares, quibus conclusiones diversae cognoscuntur; ita etiam ipsa una cognitio Angeli, quae est quasi quoddam totum, comprehendit sub se cognitionem matutinam et vespertinam quasi partes, sicut mane et vespere sunt partes diei, licet sint diversarum rationum. Nam illa quae sunt diversarum rationum, si sint ad invicem ordinata, possunt aliquod unum constituere; unde materia et forma, quae sunt diversarum rationum, constituunt unum compositum; et carnes et ossa et nervi sunt partes unius compositi. Nam essentia divina, per quam res cognoscuntur in Verbo cognitione matutina, est ratio omnium formarum concreatarum in mente Angeli; cum ex ea veluti exemplatae deriventur, per quas res cognoscuntur in propria natura, cognitione vespertina; sicut et essentia Angeli est sibi ratio intelligendi esse quod cognoscit, quamvis non perfecta; propter quod indiget aliis formis superadditis; et ideo quando Angelus videt Deum per essentiam, et seipsum et alia per species concreatas, quodammodo intelligit unum: sicut quia lumen est ratio videndi colorem, propter hoc quando oculus videt lumen et colorem, videt quodammodo unum visibile. Et quamvis illae operationes sint realiter distinctae (cum operatio qua videt Deum, semper maneat, et mensuretur aeternitate participata: operatio etiam qua intelligit se, semper maneat, et mensuretur aevo; operatio vero qua intelligit alia per species innatas, non semper maneat, sed alteri succedat: tamen, quia una ordinatur ad aliam, et una est quasi ratio formalis alterius, ideo sunt quodammodo unum: quia ubi est unum propter aliud, ibi est tantum unum, ut dicitur in 3 Topic. (cap. 2 parum a princ.); et propter hoc illae operationes quarum una ordinatur ad aliam, possunt esse simul, et unum totum constituere.

Ad vicesimum dicendum, quod cum intellectus sit locus specierum intelligibilium, oportet dicere, quod scientia, quae importat ordinationem specierum intelligibilium, seu facultatem et habilitatem quamdam ipsius intellectus ad utendum hujusmodi speciebus, remanet post mortem, sicut et intellectus, qui est hujusmodi specierum subjectum; sed modus quo actu utitur hujusmodi speciebus in statu praesentis vitae, qui est per conversionem ad phantasmata quae sunt in viribus sensitivis, non remanebit; quia, cum vires sensitivae corrumpantur, non poterit anima per species quas hic acquisivit, nec per species sibi in ipsa separatione impressas, intelligere per conversionem ad phantasmata, sed per illas intelligere per modum convenientem sibi quantum ad modum essendi quem habebit similem Angelis. Destruetur ergo scientia non quantum ad habitum, nec quantum ad substantiam actus cognoscendi qui specificatur ex specie objecti, sed quantum ad modum cognoscendi, qui non erit per conversionem ad phantasmata; et sic intelligit Apostolus.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod lumen causatum a sole et a candela in aere, est ejusdem rationis. Duae autem formae unius rationis non possunt simul actu perfecto esse in eodem subjecto; ideo ex illis causatur unum lumen, et non duo, in aere. Divina autem essentia, per quam cognoscuntur res in Verbo, est alterius rationis a speciebus per quas cognoscit Angelus res in propria natura: ideo non est similis ratio. Adveniente enim perfecto, evacuatur imperfectum quod ei opponitur; sicut adveniente visione Dei, evacuatur fides, quae est eorum quae non videntur. Sed imperfectio vespertinae cognitionis non opponitur perfectioni cognitionis matutinae: quod enim aliquid cognoscatur in seipso, non est oppositum, et quod cognoscatur in sua causa: nec iterum quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum sit altero perfectius, nihil repugnans habet; sicut ad eamdem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum et dialecticum. Et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam; cum unum non sit alteri oppositum, sed potius se habeat ut materialis dispositio ad alterum: perfectio enim adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturae non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei, sicut imperfectio potentiae substernitur perfectioni formae; et non tollitur potentia per

formam, sed tollitur privatio, quae ei opponitur: similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriae, sed ei substernitur tanquam materialis dispositio. Et ideo Angelus potest simul cognoscere res per medium creatum et in propria natura, quod pertinet ad cognitionem vespertinam et naturalem; et per essentiam Verbi, quod pertinet ad cognitionem gloriae et matutinam: nec una istarum operationum habet aliam impedire; cum una ordinetur ad alteram, et sit quasi materialis dispositio alterius.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod Augustinus vult (lib. 5 super Gen., cap. 12 et 14) in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas, fuisse productas in natura propria, ut quatuor elementa, quae ex nihilo producta sunt, et corpora caelestia, et substantias spirituales. Hujusmodi enim productio non praesupponit materiam ex qua, nec in qua. Alia vero dicuntur esse producta in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantae et homines; quae omnia postmodum in naturis propriis producta sunt illo opere quo post senarium illorum dierum numerum Deus naturam prius conditam administrat; de quo opere dicitur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur.* Nec in productione et distinctione rerum vult attendendum esse ordinem temporis, sed naturae. Nam omnia opera sex dierum in eodem instanti temporis simul sunt facta vel in actu vel in potentia, secundum rationes causales, ut videlicet de materia praeexistenti postea fieri possent vel per Verbum, vel per virtutes activas in ipsa creatione creaturae impressas. Unde animam primi hominis, quam inquirendo et non asserendo dicit simul creatam cum Angelis in actu, non ponit factam ante sextum diem, licet in ipso sexto die ponat factam animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum causales rationes: quia Deus impressit virtutem passivam terrae, ut per potentiam activam Creatoris posset ex ea corpus hominis formari. Et sic simul anima in actu et corpus in potentia passiva in ordine ad potentiam activam Dei sunt facta. Vel posito secundum veritatem quod anima non habeat per se speciem completam, sed uniatur corpori ut forma, et sit naturaliter pars humanae naturae, sicut vult Aristoteles, oportet dicere, quod anima primi hominis non sit producta in actu ante formationem corporis; sed simul cum formatione corporis sit creata et corpori infusa, sicut de aliis animabus Augustinus expresse tenet (lib. 10 super Genes., cap. 17 et seq.). Nam Deus primas res instituit in perfecto statu suae naturae, secundum quod species uniuscujusque rei exigebat. Anima autem rationalis cum sit pars humanae naturae, non habet naturalem perfectionem nisi secundum quod est corpori unita. Unde naturaliter habet esse in corpore, et esse extra corpus est ei praeter naturam; ideo non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici potest, quod sicut in illis sex diebus corpus primi hominis non fuit formatum et productum in actu, sed in potentia tantum secundum rationes causales; ita et anima ejus non fuit producta tunc in actu et in seipsa, sed in suo simili secundum genus; et sic praecessit in illis sex diebus non in actu et in seipsa, sed secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali natura. Postea autem opere quo Deus creaturam primo conditam administrat, fuit simul anima in actu cum corpore formato producta.

Ad vicesimumtertium patet responsio ex dictis: quia corpus humanum non fuit productum in actu in illis sex diebus, sicut nec corpora aliorum animalium, sed tantum secundum rationes causales, quia Deus in ipsa creatione indidit ipsis elementis virtutem, seu rationes quasdam, ut ex eis virtute Dei, vel stellarum, vel seminis possent animalia produci. Illa ergo quae in illis sex diebus fuerunt in actu producta, non successive sed simul creata sunt; alia vero simul secundum rationes seminales in suo simili fuerunt producta.

Ad vicesimum quartum dicendum, sicut ad decimumsextum, quod cognitio rerum per species inditas et rebus proportionatas dicitur vespertina et in propria natura; sive res sit facta, sive fienda; et quamvis illae species aequaliter se habeant ad praesentia et futura, non tamen futura et praesentia aequaliter se habent ad ipsas species: quia praesentia actu assimilantur ipsis speciebus, ideo possunt actu per ipsas cognosci; futura autem non eis assimilantur in actu, ideo non est necesse quod per ipsas cognoscantur. Cognitio autem vespertina, quae est rerum in propria natura, non dicitur ex eo quod Angeli ab ipsis rebus species per quas cognoscunt, sumant; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt prout in propria natura subsistunt.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod secundum Augustinum (super Genes. ad lit., lib. 2, cap. 8), Angeli a principio viderunt creaturas fiendas in Verbo. Nam illa quae leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; unde statim a principio creationis rerum fuerunt illi sex dies, et per consequens oportet quod a principio Angelus bonus cognoverit Verbum, et res creatas in Verbo. Nam res creatae habent triplex esse, ut supra dictum est. Primum habent esse in arte divina, quae est Verbum; et tale esse significatur cum dicitur: *Dixit Deus, Fiat*; idest Verbum genuit, in quo erat ut tale opus fieret. Secundum habent esse in intelligentia angelica, quod significatur in hoc quod dicitur: *Factum est*, scilicet per influentiam Verbi. Tertium esse habent in ipsis rebus et propria natura. Ita etiam Angelus triplicem de rebus habet cognitionem; videlicet, prout in Verbo sunt, et prout sunt in mente ejus, et prout sunt in propria natura. Angelus etiam duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in natura sua relucentem, in qua consistit sua naturalis beatitudo, ad quam virtute suae naturae potest pervenire; aliam autem habet Verbi cognitionem supernaturalem et gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam, in qua consistit sua beatitudo supernaturalis, quae facultatem naturae excedit. Et per utramque cognoscit Angelus bonus res seu creaturas in Verbo: sed naturali quidem cognitione cognoscit in Verbo res imperfecte; cognitione vero gloriae cognoscit ipsas res in Verbo plenius et perfectius. Prima cognitio rerum in Verbo affuit Angelo in principio suae creationis, unde in lib. de Eccles. dogmatibus dicitur quod *Angeli qui in illa qua creati sunt beatitudine perseverant, non natura sed gratia possident bonum quod habent.* Item Augustinus (Fulgentius) de fide ad Petrum (cap. 5,

ante med.): *Angelici*, inquit, *spiritus aeternitatis et beatitudinis donum in ipsa naturae suae spirituali creatione divinitus acceperunt.* Per hanc tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis essent capaces, sed secundum quid, scilicet secundum tempus illud, sicut Philosophus (in 1 Ethic., cap. 10, in fin.) dicit, aliquos in hac vita beatos, non simpliciter, sed ut homines. Secunda vero cognitio, videlicet gloriae, non affuit Angelo a principio suae conditionis, quia non fuerunt creati beati beatitudine perfecta; sed eis affuit a principio quando beati facti sunt per conversionem perfectam ad bonum. Omnia ergo illa sex genera rerum simul cum Angelo creata sunt, et in eodem instanti omnia illa cognovit in Verbo cognitione naturali quae postmodum plenius cognovit in Verbo cognitione supernaturali, quam cognitionem Angeli acceperunt statim postquam cognitionem sui naturalem retulerunt ad laudem Verbi; quae quidem naturalis cognitio cum mensuretur aevo, semper coexistit cognitioni supernaturali ipsius Verbi, et cognitioni qua per species sibi inditas cognoscit creaturas in propria natura; unde illae tres cognitiones simul existunt, nec una proprie alteri succedit. Cognitio enim rerum in Verbo, sive res sit jam facta sive fienda, dicitur matutina; et cognitio rerum per medium creatum, sive sit praesens sive futura, dicitur vespertina.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod non est possibile quod Angelus videat Verbum, seu divinam essentiam ut est ratio fiendorum, et non prout est finis beatorum et objectum beatitudinis; cum ipsa divina essentia secundum se sit objectum beatitudinis et finis beatorum. Non autem est possibile quod aliquis videat divinam essentiam ut est ratio fiendorum et non videat eam secundum se: et ideo totum argumentum conceditur.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod fuerunt quidam, cognitionem propheticam a cognitione beatorum distinguere volentes, qui dixerunt, quod Prophetae vident ipsam divinam essentiam, quam vocant speculum aeternitatis; non tamen secundum quod est objectum beatorum et finis beatitudinis; sed prout est ratio fiendorum, secundum quod sunt in ea rationes futurorum eventuum, ut in argumento dicitur. Sed hoc est omnino impossibile. Nam Deus est objectum beatitudinis et finis beatorum secundum ipsam sui essentiam; secundum illud Augustini in 5 Confess. (cap. 4, in princ.): *Beatus est qui te scit, etiam si illa*, scilicet creaturas *nesciat.* Non est autem possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa divina essentia, ita quod eam non videat: tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt (ratio enim idealis, quae est ratio rei fiendae, non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturam); tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se (quod est cognoscere Deum ut objectum beatitudinis) quam cognoscere illud per comparationem ad alterum (quod est cognoscere Deum secundum rationes in eo existentes); et ideo non potest esse quod Prophetae videant Deum secundum rationes creaturarum et non prout est objectum beatitudinis. Cum autem non videant divinam essentiam ut objectum beatitudinis (tum quia illa visio evacuat prophetiam, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, tum quia illa visio non importat divinam cognitionem ut procul existentem, sed ut de propinquo, cum videant facie ad faciem), sequitur ergo quod Prophetae non cognoscunt divinam essentiam ut est ratio fiendorum, nec res in Verbo, sicut cognoverunt Angeli per cognitionem matutinam. Visio enim prophetica non est visio ipsius divinae essentiae, nec in ipsa divina essentia vident Prophetae ea quae vident, sicut viderunt Angeli; sed in quibusdam similitudinibus secundum illustrationem divini luminis, ut dicit Dionysius (in 4 cap. cael. Hierar.); et hujusmodi similitudines divino lumine illustratae magis habent rationem speculi quam Dei essentia; nam speculum est in quo resultant species ab aliis rebus, quod non potest dici de Deo: sed hujusmodi illustratio mentis propheticae potest dici speculum, inquantum resultat ibi similitudo veritatis divinae praescientiae; et propter hoc mens Prophetae dicitur speculum aeternitatis, quasi per species illas repraesentans Dei praescientiam, qui in sua aeternitate omnia praesentialiter videt. Unde cognitio Prophetae magis habet similitudinem cum cognitione vespertina Angeli quam cum cognitione matutina; cum cognitio matutina fiat per medium increatum; cognitio vero Prophetae per medium creatum, videlicet per species impressas, vel divino lumine illustratas, ut dictum est.

Ad vicesimumoctavum dicendum, quod secundum Augustinum, cum dicitur: *Producat terra herbam virentem*, non intelligitur tunc plantas esse productas in actu et in propria natura, sed tunc terrae datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis; ut dicatur tunc taliter produxisse terra herbam virentem et lignum pomiferum, idest producendi accepisse virtutem. Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturae, Genes. 2, 4, ubi dicitur: *Istae sunt generationes caeli et terrae, quando creata sunt, in die quo fecit Deus caelum et terram, et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret.* Ex quo eliciuntur duo. Primo, quod omnia opera sex dierum creata sunt in die quo Deus fecit caelum et terram et omne virgultum agri; et sic plantae, quae tertia die factae leguntur, simul sunt productae quando Deus creavit caelum et terram. Secundo, quod plantae tunc fuerunt productae non in actu, sed secundum rationes causales tantum, quia data fuit virtus terrae producendi illas; et hoc significatur cum dicitur, quod produxit *omne virgultum agri antequam actu oriretur in terra* per opus administrationis, et *omnem herbam regionis, priusquam actu germinaret.* Ante ergo quam actu orirentur super terram facta sunt causaliter in terra. Confirmatur etiam hoc ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam causaliter vel originaliter vel actualiter opere a quo postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas in actu ex terra, ad opus propagationis pertinet: quia ad earum productionem sufficit virtus caelestis tamquam pater, et virtus terrae loco matris; ideo non fuerunt plantae tertia die productae in actu, sed causaliter tantum; post sex vero dies fuerunt in actu secundum proprias species et in propria natura per opus administrationis productae; et ita antequam causaliter plantae essent productae, nihil fuit productum, sed simul cum caelo et terra productae sunt; similiter pisces, aves et animalia in illis sex diebus causaliter, et non actualiter producta sunt.

Ad vicesimumnonum dicendum, quod ad sapientiam artificis cujus omnia opera sunt perfecta, qualis est Deus, pertinet ut nec totum a parte principali, nec partes a toto separatas producat; quia nec totum separatum a principali parte, nec partes a toto separatae habent esse perfectum. Cum igitur Angeli secundum species suas, et corpora caelestia et quatuor elementa sint partes principales constituentes unum universum, cum habeant ordinem ad invicem, et sibi invicem deserviant; ideo ad sapientiam Dei pertinet quod totum universum simul et non successive cum omnibus suis partibus produxerit. Unius enim totius et omnium partium ejus debet esse unica productio, et unum (1) non producitur ante alterum, nisi propter defectum agentis. Deus autem est infinitae potentiae nullum habens defectum, cujus principalis effectus est totum universum. Igitur totum universum cum omnibus suis principalibus partibus simul unica productione creavit Deus. Et quamvis non fuerit in productione universi servatus ullus ordo temporis, fuit tamen servatus ordo originis et naturae. Nam, secundum Augustinum, opus creationis praecedit opus distinctionis, ordine naturae et non temporis; similiter et opus distinctionis praecedit ordine naturae opus ornatus. Ad opus creationis pertinet creatio caeli et terrae. Per caelum autem intelligitur productio naturae spiritualis informis; per terram vero materia corporalium informis; quae quidem duo cum sint extra tempus, secundum essentiam suam considerata alternationibus temporum non subjacent, ut dicit Augustinus (in 12 Confess., cap. 8); ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem; non quod haec informitas praecesserit formationem tempore, sed ordine originis et naturae tantum, sicut sonus praecedit cantum. Nec etiam una formatio, secundum eum, praecessit aliam duratione, sed solum naturae ordine: secundum quem ordinem necesse est ut poneretur primo formatio supremae naturae spiritualis, per hoc quod legitur lux prima die facta; quia natura spiritualis dignior est, et praeeminet corporali; ideo prius fuit formanda. Formatur autem per hoc quod illuminatur, ut adhaereat Verbo Dei. Sicut autem lux spiritualis et divina naturali ordine dignior est, et praeeminet naturae corporali, ita et superiora corpora praeeminent inferioribus; unde secunda die tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *Fiat firmamentum*, per quod intelligitur impressio formae caelestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio vero loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine et naturae ordine praecedentem. Unde per hoc quod dicit: *Congregentur aquae et appareat arida*, intelligitur quod materiae corporali impressa est forma substantialis aquae, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terrae, per quam competit sibi sic videri: aqua enim est labiliter fluxa, terra autem stabiliter fixa, ut ipse dicit (2 super Genes. ad litteram, cap. 11, in fin.); sub nomine enim aquae etiam alia elementa superiora formata intelliguntur secundum Augustinum. In subsequentibus autem tribus diebus ponitur ornatus naturae corporalis. Oportuit enim partes mundi prius ordine naturae formari et distingui, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Prima enim die, ut dictum est, formatur et distinguitur natura spiritualis; secunda die formantur et distinguuntur corpora caelestia, et quarta die ornantur; tertia vero die formantur et distinguuntur corpora inferiora, videlicet aer, aqua et terra; quorum aer et aqua tamquam digniora ornantur quinta die; terra vero, quae est infimum corpus, sexta die ornatur. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis simul et conjunctim sumptis; quae quidem sunt unum duo, tria. Una enim dies deputatur formationi et distinctioni creaturae spiritualis; duo dies formationi et distinctioni naturae corporalis, et tres ornatui. Nam unum, duo, et tria sunt sex, et sexies unum sunt sex, et bis tria sunt sex, et ter duo sunt sex. Quia ergo senarius numerus est primus numerus perfectus, ideo per ipsum (1) senarium designatur perfectio rerum et divinorum operum. Salvatur ergo ordo naturae et non durationis in productione divinorum operum.

Ad tricesimum dicendum, quod luminaria facta sunt in actu, et non in virtute tantum, sicut plantae: non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum: unde Scriptura non dicit, Producat firmamentum luminaria, sicut dicit: *Germinet terra herbam virentem;* idest, producendi accipiat virtutem. Prius ergo producta sunt luminaria in actu quam plantae in actu; licet prius sint plantae in virtute et causaliter productae, quam luminaria in actu. Item dictum est, quod opus distinctionis ordine naturae praecedit opus ornatus: luminaria autem pertinent ad ornatum caeli: plantae vero, maxime secundum esse virtuale, non pertinent ad ornatum terrae, sed potius ad perfectionem ejus. Nam ad perfectionem caeli et terrae pertinere videntur ea solum quae sunt caelo et terrae intrinseca; ornatus vero ad ea pertinet quae sunt a caelo et terra distincta: sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quae habent motum in caelo vel in terra. Luminaria autem, secundum Ptolemaeum, non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum a motu sphaerarum; secundum vero sententiam Aristotelis stellae fixae sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium secundum rei veritatem: tamen motus luminarium et stellarum sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens, secutus est quae sensibiliter apparent, dicens luminaria ad ornatum firmamenti pertinere. Plantae autem non pertinent ad ornamentum terrae, sed solum animalia. Nam quaelibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur vel vere vel apparenter, et non in quo quiescit. Plantae autem radicitus infixae terrae adhaerent: ideo ad ornatum ipsius non pertinent, sed cum ipsa et ejus perfectione computantur. Stellae autem etsi non moveantur in caelo per se, moventur tamen per accidens et apparenter; plantae autem nullo modo moventur. Et ideo ordinae naturae prius debuerunt produci plan-

(1) *Al.* uno.

(1) *Al.* seipsum.

tae quae pertinent ad perfectionem intrinsecam partium universi, videlicet terrae, quam luminaria quae pertinent ad ornatum caeli.

Ad tricesimumprimum dicendum, quod terra et aqua de quibus fit mentio in principio ante productionem firmamenti, non accipiuntur, secundum Augustinum (lib. 1 sup. Genes., contra Manich., cap. 7 a med., et cap. 5), pro elemento terrae et aquae; sed nomine terrae et aquae in praedicto loco intelligitur materia prima informis carens omni specie. Non enim poterat Moyses rudi populo loquens primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum, et quae sunt propinquiora informitati, utpote plus de materia habentia et minus de forma; unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum terram vel aquam, sed terram et aquam; ne si alterum tantum expressisset, crederetur veraciter illud esse materiam primam. Habet tamen similitudinem cum terra, inquantum substat et subsidet formis, sicut terra plantis et aliis rebus. Terra etiam inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit elementum concretius, multum habens de materia, et parum de forma. Habet etiam similitudinem cum aqua, inquantum est apta nata recipere diversas formas. Humidum enim, quod convenit aquae, est bene receptibile et terminabile. Et secundum hoc terra dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita*, quia materia per formam cognoscitur; unde in se considerata dicitur *invisibilis*, idest non cognoscibilis, et *inanis*, inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiae: inane enim dicitur quod est suo fine privatum: vel dicitur *inanis* per comparationem ejus ad compositum in quo subsistit: nam inanitas firmitati et soliditati opponitur. *Incomposita* autem dicitur , quia sine composito non subsistit, nec formositatem actualitatis habet. Dicitur autem *vacua*, quia potentia materiae per formam impletur; unde Plato (in Timaeo, non multum ante med.) materiam dixit esse locum, quia receptibilitas materiae est quodammodo similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversae formae, sicut in uno loco diversa corpora: ideo ea quae sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur; et ita materia dicitur vacua, quia caret forma, quae implet capacitatem et potentiam materiae. Materia igitur prima informis, origine et natura est prior quam formatio firmamenti; quod tamen prius natura formatum est quam terra et aqua, de quibus fit mentio tertia die, ut supra dictum est.

Ad tricesimumsecundum dicendum, quod Augustinus (lib. 11 de Civit. Dei, cap. 33) vult quod non fuerit conveniens Moysem praetermisisse spiritualis creaturae productionem; et ideo dicit, quod cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, per caelum intelligitur spiritualis creatura adhuc informis, per terram vero intelligitur materia corporalis adhuc informis. Et quia natura spiritualis dignior est quam corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturae significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali; formatio enim spiritualis naturae est per hoc quod illuminatur ut adhaereat verbo Dei, non per gloriam perfectam, cum qua non fuit creata, sed quae est per lumen gratiae, cum qua fuit creata. Talis autem lux spiritualis praecedit firmamentum ordine naturae. Secundum vero alios Doctores lux prima die producta, fuit corporalis; quae quidem producta est in caelo prima die facto cum substantia solis secundum communem lucis naturam; quarta vero die determinata est ejus virtus ad determinatos effectus.

Ad tricesimumtertium dicendum, quod productio horum animalium, cum pertineant ad ornatum partium universi, ordinatur secundum ordinem illarum partium quae eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Modo aer et aqua, ad quorum ornatum pertinent pisces et aves, sunt ordine naturae priora et digniora quam terra, ad cujus ornatum pertinent animalia gressibilia; ideo prius debuit describi productio volatilium et piscium, seu natalitium, quam gressibilium. Posset etiam dici, quod via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur, et hoc ordine quod quae imperfectiora sunt, prius ordine naturae producuntur. In via enim generationis quanto aliquid perfectius est, et magis assimilatur agenti, tanto tempore posterius est; quamvis sit prius natura et dignitate. Et ideo, quia homo perfectissimum animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora caelestia, quae cum corporibus inferioribus non ordinantur secundum viam generationis, cum non communicent in materia cum ipsis, sed habeant materiam alterius rationis.

Ad tricesimumquartum dicendum, quod aves et pisces magis conveniunt inter se quantum ad materiam ex qua producuntur, quam cum animalibus terrestribus. Nam pisces et aves dicuntur constare ex aqua: pisces quidem quantum ad id quod in ipsa aqua spissius est; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est, quod quidem in vaporem resolutum est quasi medium inter aerem et aquam; et propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur. Animalia autem deputantur diversis diebus vel uni, secundum unitatem vel diversitatem materiae ex qua corpus eorum producitur. Cum igitur pisces et aves dicantur constare ex aqua, eo quod, pensata eorum propria complexione per comparationem ad complexionem debitam generi communi, plus habent in sui compositione de aqua quam cetera animalia; animalia vero terrestria dicantur constare ex terra; propter hoc una dies computatur productioni piscium et avium, et alia productioni animalium terrestrium. Item productio animalium recitatur solum secundum quod sunt in ornamentum partium mundi; et ideo dies productionis animalium distinguuntur solum secundum hanc convenientiam vel differentiam qua conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi. Ignis autem et aer, quia non distinguuntur a vulgo inter partes mundi, non sunt expresse nominata a Moyse, sed computantur cum medio, scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem. Ideo avibus et piscibus, quae pertinent ad ornatum aquae et aeris, quantum ad inferiorem aeris partem, quae convenit cum aqua, deputatur una dies. Omnibus autem animalibus terrestribus, quae pertinent ad ornatum terrae, deputatur una alia dies.

Ad argumenta vero quae fiunt in oppositum, si quis vult sustinere opinionem Gregorii et aliorum, qui ponunt inter illos dies fuisse temporalem successionem, et productionem rerum factam fuisse successive (ita quod quando creatum fuit caelum et terra, non erat adhuc lux nec firmamentum

formatum, nec terra discooperta aquis, nec caeli luminaria formata) potest sic responderi.

Ad primum argumentum dicitur, quod in die quo creavit Deus caelum et terram, videlicet corpora caelestia, et quatuor elementa secundum suas formas substantiales, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, antequam oriretur super terram, sed potentialiter, quod postea tertia die fuit in actuali existentia productum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Gregorium (lib. 32 Moralium, cap. 9, in novis exemp.), quando creavit Deus Angelum, creavit etiam hominem, non in actu, vel in seipso, sed in potentia, vel in sui similitudine, inquantum convenit cum Angelis secundum intellectum; sed postmodum sexta die fuit in actu et in seipso productus.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem dispositio rei jam perfectae, et prout est in suo fieri; et ideo quamvis natura mundi perfecti et completi hoc exigat quod omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse in ipsa mundi inceptione; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus, et tamen in formatione embrionis cor ante omnia membra generatur. Vel potest dici, quod in illo rerum principio fuerunt corpora caelestia et omnia elementa secundum suas formas substantiales cum Angelis simul producta, quae sunt partes principales universi; in subsequentibus autem diebus fuit in ipsa natura jam producta aliquid factum, pertinens ad perfectionem et decorem ipsarum partium jam productarum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Doctores graeci tenuerint creaturam spiritualem prius fuisse creatam quam corporalem; doctores tamen latini ponunt Angelos simul cum corporali natura fuisse productos, ut salvent universum quo ad suas partes principales simul fuisse productum. Nam cum creaturae corporeae sint unum in materia creata, et materia corporalis creaturae sit cum Angelis simul creata, omnia quodammodo possunt dici simul creata in actu vel in potentia. Angeli autem non conveniunt in materia cum creatura corporea; ideo, creatis Angelis, non esset aliquo modo natura corporea creata, nec per consequens ipsum universum; ideo rationabile est quod simul cum natura corporali fuerint producti. Et sic omnia corporalia sunt creata simul non in actu, sed quantum ad materiam quodammodo informem; postmodum successive per distinctionem et ornatum creaturae jam praeexistentis in actu, quodammodo producta sunt.

Ad quintum dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem habet ex se, sed ex Deo; ideo sicut ad ostendendum quod creatura habet esse a Deo et non ex se, voluit ut prius non esset et postmodum esset; ita etiam ad ostendendum quod creatura suam perfectionem non haberet ex se, voluit ut prius esset imperfecta, et postmodum successive per opus distinctionis et ornatus perficeretur. Vel dicendum est, quod in creatione rerum non solum debet ostendi potentiae virtus, sed etiam divinae sapientiae ordo, ut quae prius natura sunt, prius etiam instituerentur; et sic non est ex impotentia Dei, quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sint simul producta et distincta et ornata; sed ut ordo sapientiae servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Post opus enim creationis, semper per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus; ideo ad hanc status perfectionem et novitatem ostendendam voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni et ornatui dies unus responderet, et non ex aliqua impotentia vel lassitudine agentis.

Ad sextum dicendum, quod lux illa quae legitur primo die facta, secundum Gregorium et Dionysium est lux solis; quae simul cum substantia luminarium, quae est subjectum ejus, fuit prima die producta secundum communem lucis naturam. Quarta autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunae, et sic de aliis. Et propter hoc Dionysius (in 4 cap. de divin. Nomin.) dicit, quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum quarta die formata est, non quidem forma substantiali quam prima die habuit; sed secundum aliquas conditiones accidentales per collationem determinatae virtutis, secundum quod postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux a tenebris quantum ad tria. Primo quidem quantum ad causam, secundum quod causa luminis erat in substantia solis, causa vero tenebrarum in opacitate terrae. Secundo distincta est quantum ad locum, quia in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae. Tertio quantum ad tempus, quia in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat lumen, et secundum aliam partem erant tenebrae. Et hoc est quod dicitur (Genes. 1, 5): *Lucem vocavit diem et tenebras noctem.* Sic nec lux illa undique terram complectebatur quia in uno hemisphaerio erat lumen, et in alio tenebrae; nec semper ex una parte erat dies, et ex alia nox; sed in eodem hemisphaerio secundum unam partem temporis erat dies, et secundum aliam erat nox.

Ad septimum dicendum, quod duplex est motus in caelo. Unus communis toti caelo, qui dicitur diurnus, et facit diem et noctem: et iste motus videtur institutus prima die, in qua producta est substantia solis et aliorum luminarium informis, ut dictum est. Alius autem est motus proprius, qui diversificatur secundum diversa corpora caelestia; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium et annorum. Prima die facta est distinctio communis temporis per diem et noctem secundum motum diurnum, qui est communis totius caeli, qui potest intelligi incepisse prima die; et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei quae fit per motum diurnum communem omnibus caelis. Quarta vero die facta est distinctio secundum speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod una dies est calidior alia, et unum tempus alio tempore et unus annus alio anno: quae fit secundum speciales et proprios motus stellarum, qui possunt intelligi incepisse quarta die. Unde in quarta die fit mentio de diversitate dierum et temporum et annorum, cum dicitur (ibid., 14): *Et sint in tempora et dies et annos*; quae quidem diversitas fit per motus proprios. Et ita illi primi tres dies qui praecesserunt formationem luminarium, fuerunt ejusdem rationis cum diebus qui nunc sole aguntur quantum

ad communem distinctionem temporis secundum diem et noctem, quae fit per motum diurnum communem toti caelo, sed non quantum ad speciales distinctiones dierum quae fit secundum motus proprios.

Ad octavum dicendum, quod quidam dicunt, lucem illam quae prima die legitur facta, fuisse nubem quamdam lucidam; quae postmodum facto sole in materiam praejacentem rediit. Sed istud non est conveniens; quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturae, quae postmodum perseverat; unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit quod post modicum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quod illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc, illa nubes superflua remaneret: nihil autem est vanum vel superfluum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quod ex illa nube formatum est corpus solis. Sed etiam hoc dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam: quia tunc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo dicendum est, ut Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nomin.), quod lux illa fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quod jam erat substantia solis et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei quarta die specialis et determinata virtus ad proprios et particulares effectus. Et sic dies et nox fiebat per motum circularem illius lucis quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens substantias sphaerarum quae motu communi et diurno lucem illam revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquae virtutes collatae sunt in operibus distinctionis et ornatus.

Ad nonum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quae ad lucis genus reducitur, tunc omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse. Et quia sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora; ideo per lucem illam intelligit Dionysius lucem solis informem, quae motu communi et diurno distinguebat diem et noctem, sicut et nunc facit.

Et per hoc patet responsio ad decimum, quia lux illa non fuit nubes secundum veritatem substantiae, quae postea desierit esse; sed potuit dici nubes secundum similitudinem proprietatis: quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte; ita etiam substantia solis habuit primo in illis primis tribus diebus lumen imperfectum et quasi informe, quod postmodum quarta die consummatum est; unde ipsa lucida substantia solis fuit, quia a principio creationis formam substantialem habuit; sed dicitur ex ea sol quarta die factus, non secundum substantiam, sed per additionem novae virtutis, sicut ex homine non musico dicitur fieri homo musicus, non secundum substantiam, sed secundum virtutem.

QUAESTIO V.

DE CONSERVATIONE RERUM IN ESSE A DEO.

(*Et habet decem articulos*).

Primo enim quaeritur, utrum res conserventur in esse a Deo, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant; 2.° utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo; 3.° utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere; 4.° utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur; 5.° utrum motus caeli quandoque deficiat; 6.° utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur; 7.° utrum cessante motu caeli elementa remaneant; 8.° utrum cessante motu caeli remaneat actio et passio in elementis; 9.° utrum plantae et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi; 10.° utrum corpora humana remaneant, motu caeli cessante.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum res conserventur in esse a Deo. — (1 *p., quaest.* 104, *art.* 1; *et* 2-2, *quaest.* 109, *art.* 2. 8 *et* 9; *et* 3 *cont. Gent. cap.* 65, 67, *et* 94.)

Quaestio est de conservatione rerum in esse a Deo. Et primo quaeritur, an etiam circumscripta omni Dei actione, per se in esse remaneant. Et videtur quod sic. Dicitur enim Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera.* Ex hoc sic arguitur. Perfectum est cui nihil deest, secundum Philosophum (3 Phys. com. 63, et 64). Ei autem aliquid deest ad suum esse quod non potest esse nisi aliquo exteriori agente. Ergo hujusmodi perfectum non est: Dei ergo talia opera non sunt.

2. Sed dicebat, quod opera Dei non sunt perfecta simpliciter, sed secundum suam naturam. — Sed contra, perfectum secundum suam naturam est quod habet illud cujus sua natura est capax. Sed quidquid habet totum illud cujus sua natura est capax, potest remanere in esse, omni Dei conservatione exteriori cessante. Ergo si creaturae aliquae sunt perfectae secundum suam naturam, possunt remanere in esse, Deo non conservante. Probatio mediae. Deus conservando res, aliquid agit: propter quod dicitur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*, ut dicit Augustinus (10 super Genes. ad litteram). Agente autem aliquid operante, effectus aliquid recipit. Ergo quamdiu Deus conservat res, semper res conservatae aliquid a Deo recipiunt: quamdiu ergo res conservatione indiget, nondum totum habet cujus est capax.

3. Praeterea, unumquodque non est perfectum nisi perficiat hoc ad quod est. Sed principia ad hoc sunt, ut rem in esse conservent. Si ergo principia creata rerum non possunt rem in esse tenere, sequitur ea esse imperfecta, et ita non esse Dei opera: quod est absurdum.

4. Praeterea, Deus est causa rerum sicut efficiens. Sed cessante actione causae efficientis, remanet effectus; sicut cessante actione aedificatoris remanet domus, et cessante actione ignis generantis adhuc remanet ignis generatus. Ergo et cessante omni Dei actione, adhuc possunt creaturae in esse remanere.

5. Sed dicebat, quod agentia inferiora sunt causa fiendi et non essendi; unde esse effectuum remanet, remota actione causarum fieri. Deus autem est causa rebus non solum fiendi, sed essendi. Unde esse rerum remanere non potest, divina actione cessante. — Sed contra, omnis res generata ha-

bet esse per suam formam. Si ergo causae inferiores generantes non sunt causae essendi, non erunt causae formarum; et ita formae quae sunt in materia, non sunt a formis quae sunt in materia, secundum sententiam Philosophi, qui (in 7 Metaph., com. 28) dicit, quod forma quae est in his carnibus et ossibus, est a forma quae est in his carnibus et ossibus: sed sequitur quod formae in materia sint a formis sine materia, secundum sententiam Platonis, vel a datore formarum, secundum sententiam Avicennae (lib. 9 Met., cap. 4 et 5).

6. Praeterea, ea quorum esse est (1) in fieri, non possunt remanere cessante actione agentis, ut patet de motu et de agone (2) et similibus; illa vero quorum esse est in facto esse, possunt remanere etiam agentibus remotis. Unde Augustinus dicit (8 super Genes. ad litteram, cap. 12): *Praesente lumine non factus est aer lucidus sed fit; quia si factus esset, non fieret; sed absente lumine lucidus remaneret.* Multae autem creaturae sunt quorum esse non est in fieri, sed in facto esse; ut patet de Angelis, et de corporibus etiam omnibus. Ergo cessante actione Dei agentis, creaturae possunt remanere in esse.

7. Praeterea, causae inferiores generantes sunt rebus generatis causae essendi, ut supra probatum est; non tamen sicut causae principales et primae, sed sicut causae secundae. Causa autem prima essendi, quae Deus est, rebus generatis non dat principium essendi, nisi mediantibus causis secundis praedictis. Ergo nec permanentiam in esse, quia eadem res per idem habet esse et in esse conservatur. Sed esse generatorum conservatur ex ipsis principiis essentialibus generatorum, cessantibus causis secundis agentibus. Ergo etiam cessante causa prima agente, quae Deus est.

8. Praeterea, si res aliqua deficit esse, aut hoc est propter materiam, aut propter hoc quod est ex nihilo. Materia autem non est causa corruptionis nisi secundum quod est subjecta contrarietati; non autem in omnibus creaturis est materia contrarietati subjecta. Ergo illa in quibus non est materia contrarietati subjecta, sicut sunt corpora caelestia et Angeli, non possunt deficere ratione materiae; nec iterum ratione ejus quod sunt ex nihilo, quia ex nihilo nihil sequitur et nihilum nihil agit, et ita non corrumpit. Ergo cessante omni actione divina, hujusmodi res esse non deficerent.

9. Praeterea, forma incipit esse in materia in instanti quod est ultimum factionis, in quo res non est in fieri, sed in facto esse. Sed secundum Avicennae sententiam (lib. 9 Metaph., cap. 4 et 5), formae rerum generatarum infunduntur in materia ab intelligentia agente, quae est datrix formarum. Ergo illa intelligentia est causa essendi, non tantum fiendi; et ita per actionem ejus res possunt conservari in esse, etiam circumscripta Dei conservatione.

10. Praeterea, etiam forma substantialis est causa essendi. Si ergo causae essendi sunt quae conservant res in esse, ipsa forma rei sufficit ad hoc quod res in esse conservetur.

11. Praeterea, res conservantur in esse per materiam, inquantum sustinet formam. Sed materia, secundum Philosophum, est ingenita et incorruptibilis, et ita non est causata ab aliqua causa; et sic remanet, omni actione causae efficientis remota. Ergo adhuc res poterunt conservari in esse, cessante actione primae causae efficientis, scilicet Dei.

12. Praeterea, Eccli. 33, 15, dicitur: *Intuere in omnia opera Altissimi: duo contra duo, unum contra unum.* Sed inter opera Altissimi invenitur aliquid quod indiget Dei conservatione. Ergo etiam invenitur inter opera Dei ejus oppositum, scilicet quod non indiget Dei conservatione.

13. Praeterea, appetitus naturalis non potest esse cassus et vanus. Sed quaelibet res naturaliter conservationem sui esse appetit. Potest ergo res per seipsam conservari in esse; alias appetitus naturalis esset vanus.

14. Praeterea, Augustinus dicit (in Ench., cap. 10), quod Deus fecit singula bona, simul autem omnia valde bona; propter quod dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ipsa ergo creaturarum universitas est valde bona et optima; optimi enim est optima adducere, secundum Platonem in Timaeo (circa fin.). Sed melius est quod non indiget aliquo exteriori ad sui conservationem, eo quod indiget. Ergo universitas creaturarum non indiget aliquo exteriori conservante.

15. Praeterea, beatitudo est aliquid creatum in natura beatorum. Sed beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus, ut Boetius dicit (in 3 de Consol., prosa 2); quod non esset, nisi in se includeret sui conservationem, quod est unum de maxime bonis. Ergo aliquid creatum est quod per seipsum potest conservari in esse.

16. Praeterea, dicit Augustinus (7 de Civitate Dei, cap. 30), quod Deus ita administrat res sua providentia, quod tamen sinit eas agere proprios motus. Sed proprius motus naturae ex nihilo existentis est ut in nihilum tendat. Ergo Dominus permittit naturam quae est ex nihilo, in nihilum tendere. Non ergo conservat res in esse.

17. Praeterea, recipiens quod est contrarium recepto, non conservat receptum, sed magis ipsum destruit. Videmus enim quod quae recipiuntur ab agentibus naturalibus per violentiam in suis contrariis, remanent ad horam, cessante actione naturalium agentium; sicut calor remanet in aqua calefacta, cessante actione ignis, ad horam. Effectus autem Dei non recipiuntur in aliquo contrario, sed in nihilo; quia ipse est auctor totius substantiae rei. Ergo multo magis remanebunt divini effectus vel ad horam, divina actione cessante.

18. Praeterea, forma est principium cognoscendi operandi et essendi. Sed forma absque exteriori adminiculo potest esse operandi principium et cognoscendi. Ergo et essendi; et ita cessante omni Dei actione, res per formam potest conservari in esse.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae;* ubi dicit Glossa (ord. ibi, et interlinearis): *Sicut ab eo creata sunt, ita per eum immutabilia conservantur.*

Praeterea, Augustinus dicit (4 super Genes. ad litt., cap. 12): *Creatoris potentia et omnipotentis virtus causa subsistendi est omni creaturae; quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret.* Et infra: *Mundus nec in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.*

Praeterea, Gregorius dicit (lib. 6 Mor., cap.

(1) *Al.* sunt.
(2) *Forte*, sono.



18), quod *omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus Omnipotentis contineret.*

Praeterea, in lib. de Causis (prop. 9), dicitur: *Omnis intelligentiae fixio*, idest permanentia et essentia, *est per bonitatem quae est causa prima.* Multo ergo fortius aliae creaturae non figuntur in esse nisi per Deum.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio concedendum est, quod res conservantur in esse a Deo, et quod in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur. Cujus ratio hinc accipi potest. Effectum enim a sua causa dependere oportet. Hoc enim est de ratione effectus et causae: quod quidem in causis formalibus et materialibus manifeste apparet. Quocumque enim materiali vel formali principio subtracto, res statim esse desinit, cum hujusmodi principia intrent essentiam rei. Idem autem judicium oportet esse de causis efficientibus, et formalibus vel materialibus (1). Nam efficiens est causa rei secundum quod formam inducit, vel materiam disponit. Unde eadem dependentia rei est ad efficiens, et ad materiam et formam, cum per unum eorum ab altero dependeat. De finalibus autem causis oportet etiam idem esse judicium quod de causa efficiente. Nam finis non est causa, nisi secundum quod movet efficientem ad agendum; non enim est primum in esse, sed in intentione solum. Unde et ubi non est actio, non est causa finalis, ut patet in 3 Metaph. (com. 12). Secundum hoc ergo esse rei factae dependet a causa efficiente secundum quod dependet ab ipsa forma rei factae. Est autem aliquod efficiens a quo forma rei factae non dependet per se et secundum rationem formae, sed solum per accidens: sicut forma ignis generati ab igne generante, per se quidem, et secundum rationem suae speciei non dependet, cum in ordine rerum eumdem gradum teneat, nec forma ignis aliter sit in igne generato quam in generante; sed distinguitur ab ea solum divisione materiali, prout scilicet est in alia materia. Unde cum igni generato sua forma sit ab aliqua causa, oportet ipsam formam dependere ab altiori principio, quod sit causa ipsius formae per se et secundum propriam speciei rationem. Cum autem esse formae in materia, per se loquendo, nullum motum vel mutationem implicet, nisi forte per accidens; omne autem corpus non agat nisi motum, ut Philosophus probat; necesse est quod principium ex quo per se dependet forma, sit aliquod principium incorporeum; per actionem enim alicujus principii dependet effectus a causa agente. Et si aliquod principium corporeum est per aliquem modum causa formae, hoc habet inquantum agit virtute principii incorporei, quasi ejus instrumentum; quod quidem necessarium est ad hoc quod forma esse incipiat, inquantum forma non incipit esse nisi in materia; non enim materia quocumque modo se habens potest subesse formae, quia proprium actum in propria materia oportet esse. Cum ergo est materia in dispositione quae non competit formae alicui, non potest a principio incorporeo, a quo forma dependet per se, eam consequi immediate; unde oportet quod sit aliquid transmutans materiam; et hoc est aliquod agens corporeum, cujus est agere movendo. Et hoc quidem agit in virtute principii incorporei, et ejus actio determinatur ad hanc formam, secundum quod talis forma est in eo, actu (sicut in agentibus univocis) vel virtute, sicut in agentibus aequivocis. Sic igitur hujusmodi inferiora agentia corporalia, non sunt formarum principia in rebus factis, nisi quantum potest se extendere causalitas transmutationis; cum non agant nisi transmutando, ut dictum est, quaest. 3. art. 7 et 8; hoc autem est inquantum disponunt materiam, et educunt formam de potentia materiae. Quantum igitur ad hoc, formae generatorum dependent a generantibus naturaliter, quod educuntur de potentia materiae, non autem quantum ad esse absolutum. Unde et remota actione generantis, cessat eductio formarum de potentia in actum, quod est fieri generationem; non autem cessant ipsae formae, secundum quas generata habent esse. Et inde est quod esse rerum generatarum manet, sed non fieri, cessante actione generantis. Si quae autem formae sunt non in materia, ut sunt substantiae intellectuales, vel in materia nullo modo indisposita ad formam, ut est in corporibus caelestibus, in quibus non sunt contrariae dispositiones; harum principium esse non potest nisi agens incorporeum, quod non agit per motum; nec dependent ab aliquo secundum fieri a quo non dependeant secundum esse. Sicut igitur cessante actione causae efficientis, quae agit per motum, in ipso instanti cessat fieri rerum generatarum; ita cessante actione agentis incorporei, cessat ipsum esse rerum ab eo creatarum. Hoc autem agens incorporeum, a quo omnia creantur, et corporalia et incorporalia, Deus est, sicut in alia quaestione, 3, art. 5, 6 et 8, ostensum est, a quo non solum sunt formae rerum, sed etiam materiae. Et quantum ad propositum non differt utrum immediate, vel quodam ordine, ut quidam Philosophi posuerunt. Unde sequitur quod divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent, sicut auctoritatibus est probatum in argumentis *Sed contra.*

Ad primum ergo dicendum, quod creaturae Dei sunt perfectae in sua natura et in suo ordine; sed inter alia quae ad earum perfectionem requiruntur, hoc etiam est quod a Deo contineantur in esse.

Ad secundum dicendum, quod Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat. Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile (1) nisi per accidens, prout alicui motui subjacet; secundum se autem est in instanti. Unde operatio Dei, quae est per se causa quod res sit, non est alia secundum quod facit principium essendi, et essendi continuationem.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu principia essentialia rerum sunt, tamdiu res conservantur in esse; sed et ipsa rerum principia esse desinerent, divina actione cessante.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi inferiora agentia sunt causa rerum quantum ad earum fieri, non quantum ad esse rerum per se loquendo. Deus autem per se est causa essendi: et ideo non est simile. Unde Augustinus dicit (4 super Genes. ad litter., cap. 12, ante med.): *Non enim sicut structuram cum fabricaverit quis abscedit, atque illo cessante et abscedente (2) stat opus ejus; ita*

(1) *Intellige*: idem . . . . judicium oportet esse de causis efficientibus, ac de formalibus vel materialibus.

(1) *Al.* indivisibile.
(2) *Al.* et abscondente.

mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei Deus regimen suum subtraxerit.

Ad quintum dicendum, quod cum (1) agentia corporalia non agant (2) nisi transmutando; nihil autem transmutetur, nisi ratione materiae; causalitas agentium corporalium non potest se extendere nisi ad ea quae aliquo modo sunt in materia. Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato. Si autem ponamus formas substantiales educi de potentia materiae, secundum sententiam Aristotelis, agentia naturalia non solum erunt causae dispositionum materiae, sed etiam formarum substantialium; quantum ad hoc dumtaxat quod de potentia educuntur in actum, ut dictum est, quaest. 3, art. 9 et 11: et per consequens sunt essendi principia quantum ad inchoationem ad esse, et non quantum ad ipsum esse absolute.

Ad sextum dicendum, quod formarum quae incipiunt actu esse in materia per actionem corporalis agentis, quaedam producuntur secundum perfectam rationem speciei et secundum perfectum esse in materia, sicut et forma generantis, eo quod in materia non remanent contraria principia, et hujusmodi formae remanent post actionem generantis, usque ad tempus corruptionis. Quaedam vero formae producuntur quidem secundum perfectam rationem speciei, non autem secundum perfectum esse in materia; sicut calor qui est in aqua calefacta, habet perfectam speciem caloris, non tamen perfectum esse, quod est ex applicatione formae ad materiam, eo quod in materia remanet forma contraria tali qualitati. Et hujusmodi formae possunt ad modicum (3) remanere post actionem agentis; sed prohibentur diu permanere a contrario principio, quod est in materia. Quaedam vero producuntur in materia et secundum imperfectam speciem et secundum imperfectum esse, sicut lumen in aere a corpore lucido. Non enim lumen est in aere sicut quaedam forma naturalis perfecta prout est in corpore lucido, sed magis per modum intentionis. Unde sicut similitudo hominis non manet in speculo nisi quamdiu est oppositum homini; ita nec lumen in aere, nisi apud praesentiam corporis lucidi: hujusmodi enim intentiones dependent a formis naturalibus corporum per se, et non solum per accidens; et ideo esse eorum non manet cessante actione agentium. Hujusmodi ergo propter imperfectionem sui esse, dicuntur esse in fieri; sed creaturae perfectae non dicuntur esse in fieri propter sui esse imperfectionem, quamvis actio Dei earum factoris indeficienter permaneat.

Ad septimum dicendum, quod actio corporalis agentis non se extendit ultra motum, et ideo est instrumentum primi agentis in eductione formarum de potentia in actum, quae est per motum; non autem in conservatione earum, nisi quatenus ex aliquo motu dispositiones in materia retinentur, quibus materia fit propria formae: sic enim per motum corporum caelestium inferiora conservantur in esse.

Ad octavum dicendum, quod creatura deficerent divina actione cessante, non propter contrarium quod sit in materia, quia ipsum etiam cum materia cessaret: sed propter hoc quod creatura est ex nihilo; non propter hoc quod nihilum aliquid ageret ad corruptionem, sed non ageret ad conservationem.

Ad nonum dicendum, quod ipse dator formarum si ponatur aliquid aliud praeter Deum, secundum sententiam Avicennae, oportet quod et ipsum deficeret cessante actione Dei, quae est sua causa.

Ad decimum dicendum, quod etiam praedicta actione cessante, forma deficeret, unde non posset esse essendi principium.

Ad decimumprimum dicendum, quod materia dicitur ingenita quia non procedit in esse per generationem: ex hoc tamen non removetur quin a Deo sit; cum omne imperfectum oporteat a perfecto originem trahere.

Ad decimumsecundum dicendum, quod non oportet inter opera Dei, uno contradictorie oppositorum invento, aliud inveniri (sic enim esset inter ea aliquid increatum, cum sit ibi aliquid creatum) quamvis hoc verum sit de aliis oppositis. Ea vero de quibus est objectio, sunt contradictorie opposita; unde ratio non sequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet quaelibet res naturaliter appetat sui conservationem, non tamen quod a se conservetur, sed a sua causa.

Ad decimumquartum dicendum, quod universitas creaturarum non est optima simpliciter, sed in genere creatorum; unde nihil prohibet ea aliquid melius esse.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter bona quorum congregatione status beatitudinis perficitur, principium est conjunctio ad suam causam; cum ipsa Dei fruitio sit creaturae rationalis beatitudo.

Ad decimumsextum dicendum, quod tendere in nihilum non est proprie motus naturae, qui semper est in bonum, sed est ipsius defectus; unde ratio falsum supponebat.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illius impressionis violentae agens violentum est causa secundum fieri, et non simpliciter secundum esse, ut ex dictis patet, in solut. ad 6 argum.; unde cessante actione agentis, potest ad tempus remanere. sed non diu propter ejus imperfectionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut forma non potest esse principium essendi, nisi aliquo priori principio praesupposito; ita nec operandi, cum Deus in qualibet re operetur, ut in alia quaestione, 3, arg. 6, ostensum est; nec etiam cognoscendi, cum omnis cognitio a lumine increato derivetur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo.

Secundo quaeritur, utrum Deus possit alicui creaturae communicare quod per se in esse conservetur absque Deo. Et videtur quod sic. Creare enim est majus quam per se in esse conservari. Sed creare potuit creaturae communicari, ut Magister dicit in 3 dist. 4. Sentent. Ergo et per se in esse conservari.

2. Praeterea, plus est in potestate rerum et

(1) *Al. deest* cum.
(2) *Al.* agunt, *et infra* transmutetur.
(3) *Al.* ad modum.

Dei, quam in potestate intellectus nostri. Sed intellectus noster potest intelligere creaturam absque Deo. Ergo multo fortius Deus potest creaturae dare ut per se conservetur in esse.

3. Praeterea, aliqua creatura est ad imaginem Dei, ut patet Genesis 1. Sed secundum Hilarium (in libro de Synodis) imago est *rei ad rem coaequandam indiscreta et unita similitudo*; et sic imago adaequare potest id cujus est imago. Cum ergo Deus nullo exteriori conservante indigeat, videtur quod hoc potuit creaturae communicare.

4. Praeterea, quanto agens est perfectius, tanto potest perfectiorem effectum producere. Sed agentia naturalia possunt effectus facere qui conserventur in esse sine agentibus. Ergo multo fortius Deus potest hoc facere.

Sed contra, Deus non potest aliquid facere in diminutionem suae auctoritatis. Hoc autem suo dominio praejudicaret, si aliquid absque ipsius conservatione posset esse. Ergo Deus hoc facere non potest.

Respondeo dicendum, quod ad omnipotentiam Dei non pertinet quod possit facere duo contradictoria esse simul. In hoc autem quod dicitur quod Deus faciat aliquid quod ejus conservatione non indigeat, contradictio implicatur. Jam enim ostensum est quod omnis effectus a sua causa dependet, secundum quod est ejus causa. In hoc ergo quod dicitur, quod Dei conservatione non indigeat, ponitur non esse creatum a Deo; in hoc quod dicitur, quod Deus faciat ipsum, ponitur esse creatum. Sicut ergo contradictionem implicaret, Deum facere aliquid quod non esset creatum ab eo; ita si quis diceret Deum facere aliquid quod ejus conservatione non indigeret. Unde utrumque pari ratione Deus non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod cum creare sit aliquid causare, non indigere autem alterius conservatione, non sit nisi ejus quod causam non habet: manifestum est quod majus est non indigere conservari ab alio quam creare; sicut majus est causam non habere quam causam esse; licet et hoc non sit usquequaque verum, quod creare creaturae sit communicabile, secundum quod est actus primi agentis, ut in alia quaestione, 3, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus possit intelligere creaturam non intelligendo Deum, non tamen potest intelligere creaturam non conservari in esse a Deo; hoc enim implicat contradictionem, sicut et creaturam non esse creatam a Deo, ut dictum est, quaest. 3, art. 5.

Ad tertium dicendum, quod aequalitas non est de ratione imaginis absolute, sed perfectae; qualis Dei imago non est creatura, sed Filius; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod responsio patet per ea quae dicta sunt in praecedenti.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere.

Tertio quaeritur, utrum Deus possit creaturam in nihilum redigere. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in lib. 83 quaestionum (quaest. 2, in med.), quod Deus non est causa tendendi in non esse. Hoc autem esset, si creaturam annihilaret. Ergo Deus non potest creaturam in nihilum redigere.

2. Praeterea, creaturae corruptibiles, quae inter ceteras sunt debiliores esse, non desinunt esse nisi per actionem alicujus causae agentis, sicut ignis corrumpitur aliquo contrario agente in ipsum. Multo minus igitur aliae creaturae possunt desinere nisi per aliquam actionem. Si ergo Deus aliquam creaturam annihilaret, hoc non fieret nisi per aliquam actionem. Per actionem autem hoc fieri est impossibile. Nam omnis actio sicut est ab ente actu, ita in ens actu terminatur, cum oporteat factum esse simile facienti. Actio autem qua aliquid ens actu constituitur, non omnino in nihilum redigit. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

3. Praeterea, omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Sed a nulla causa agente est defectus et corruptio nisi per accidens, cum nihil operetur nisi intendens ad bonum, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin.): unde et ignis corrumpens aquam, non intendit privationem formae aquae, sed formam propriam in materiam introducere. Ergo non potest ab aliquo agente causari aliquis defectus, quin simul aliqua perfectio constituatur. Ubi autem aliqua perfectio constituitur, ibi non est annihilatio. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

4. Praeterea, nihil agit nisi propter finem. Finis enim est quod movet efficientem. Finis autem divinae actionis est ejus bonitas: quod quidem esse potest in rerum productione, per quam res similitudines divinae bonitatis consequuntur: non autem in annihilatione, per quam annihilatum omnino a Dei similitudine recederet. Ergo Deus non potest aliquid annihilare.

5. Praeterea, manente causa, necesse est permanere causatum. Si enim non est necesse; possibile erit causatum esse et non esse, posita causa; et sic indigebitur alio quo causatum ad esse determinetur; et ita causa sufficiens non erit ad esse causati. Sed Deus est sufficiens causa rerum. Ergo Deo manente necesse est res in esse manere. Sed Deus non potest facere quin ipse in esse maneat. Ergo non potest creaturas reducere in non esse.

6. Sed dicebatur, quod Deus non erit causa in actu, cum creaturae erunt annihilatae. — Sed contra, divina actio est ejus esse; unde et Augustinus (lib. 1 de Doct. christ., cap. 32), vult quod inquantum Deus est, nos simus. Suum autem esse nunquam ei advenit. Ergo nunquam desinit esse in sua actione; et ita semper erit causa in actu.

7. Praeterea, Deus non potest facere contra communes animi conceptiones, sicut quod totum non sit majus sua parte. Communis autem animi conceptio est apud sapientes, animas rationales perpetuas esse. Ergo Deus non potest facere quod in nihilum redigantur.

8. Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. (in lib. suo 11, qui est super 12 Aristot., com. 41), quod id quod est in se possibile esse et non esse, non potest necessitatem essendi ab alio acquirere. Quaecumque ergo creaturae habent necessitatem essendi, in eis non est possibilitas ad esse et non esse. Hujusmodi autem sunt omnia incorruptibilia, ut sunt substantiae incorporeae et corpora caelestia. Ergo omnibus his non est possibilitas ad non esse. Si ergo sibi relinquantur, divina actione subtracta, non deficient in non esse; et sic Deus non videtur quod possit ea annihilare.

9. Praeterea, quod recipitur in aliquo, non tollit

potentiam recipientis; sed potest eam perficere. Si ergo aliquid sit possibilitatem habens ad non esse, nihil in eo receptum hanc possibilitatem ei auferre poterit. Ergo quod est in se possibile non esse, non poterit ab aliquo necessitatem essendi acquirere.

10. Praeterea, ea secundum quae aliqua genere diversificantur, sunt de essentia rei; nam genus pars definitionis est. Secundum autem corruptibile et incorruptibile aliqua genere differunt, ut patet in 10 Metaph. (textu com. 26). Ergo sempiternitas et incorruptibilitas est de essentia rei. Deus autem non potest alicui rei auferre quod est de essentia ejus; non enim potest facere quod homo existens homo, non sit animal. Ergo non potest rebus incorruptibilibus sempiternitatem auferre; et ita non potest ea ad nihilum redigere.

11. Praeterea, corruptibile nunquam potest mutari ut fiat incorruptibile secundum suam naturam; nam incorruptibilitas corporum resurgentium non est naturae, sed gloriae; et hoc ideo est, quia corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dictum est. Si autem quod est in se possibile non esse, ab aliquo necessitatem essendi posset acquirere, corruptibile posset in incorruptibilitatem mutari. Ergo impossibile est esse aliquid quod in se sit possibile non esse, et acquirat necessitatem ab alio; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, si creaturae non habent necessitatem nisi secundum quod dependent a Deo, a Deo autem dependent secundum quod Deus est earum causa; non habebunt necessitatem nisi per modum qui competit causalitati qua Deus eorum causa est. Deus autem est rerum causa non per necessitatem, sed per voluntatem, ut est in alia quaestione, 3, art. 15, ostensum. Sic ergo erit necessitas in rebus sicut in his quae a voluntate causantur. Ea autem quae sunt a voluntate, non simpliciter et absolute sunt necessaria, sed solum necessitate conditionata, eo quod voluntas non necessario determinatur ad unum effectum. Ergo sequitur quod in rebus nihil est necessarium absolute, sed solum sub conditione; sicut est necesse Socratem moveri, si currit; vel ambulare, si vult, nullo impedimento existente. Ex quo videtur sequi quod nihil sit in creaturis simpliciter incorruptibile, sed omnia sint corruptibilia; quod est inconveniens.

13. Praeterea, sicut Deus est summum bonum, ita est perfectissimum ens. Sed inquantum est summum bonum, ei convenit quod non possit esse causa mali culpae. Ergo inquantum est perfectissimum ens, non ei competit quod possit esse causa annihilationis rerum.

14. Praeterea, Augustinus dicit (Enchiridii, cap. 11), quod Deus est adeo bonus quod nunquam permitteret aliquid mali fieri, nisi esset adeo potens quod de quolibet malo posset elicere aliquod bonum. Sed si creaturae annihilarentur, nullum bonum inde eliceretur. Ergo Deus non potest hoc permittere quod creaturae in nihilum decidant.

15. Praeterea, non minor distantia est in nihilum de ente, quam de nihilo in esse. Sed reducere aliquid de nihilo in esse, est potentiae infinitae, propter distantiam infinitam. Ergo reducere de esse in nihil, non est nisi potentiae infinitae. Nulla autem creatura habet potentiam infinitam. Ergo subtracta actione Creatoris, creatura non poterit in nihilum reduci. Quo quidem solo modo dicebatur Deus res posse annihilare, scilicet per suae actionis subtractionem. Nullo ergo modo Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Sed contra est quod Origenes dicit in Periarchon: *Quod datum est, auferri atque recedere potest.* Sed esse, datum est creaturae a Deo. Ergo potest auferri; et sic Deus potest creaturas in nihilum redigere.

Praeterea, illud quod dependet ex simplici Dei voluntate, potest etiam, Deo volente, cessare. Sed totum esse creaturae dependet ex simplici Dei voluntate; cum Deus per suam voluntatem sit causa rerum, et non per naturae necessitatem. Ergo, Deo volente, possunt creaturae in nihilum redigi.

Praeterea, Deus non est plus debitor creaturis postquam esse inceperunt, quam antequam esse inciperent. Sed antequam creaturae inciperent, absque omni praejudicio suae bonitatis poterat cessare ab hoc quod esse creaturis communicaret; quia sua bonitas in nullo a creaturis dependet. Ergo Deus potest absque praejudicio suae bonitatis suam actionem a rebus creatis subtrahere; quo posito in nihilum deciderent, ut in praecedenti articulo ostensum est. Potest ergo Deus res annihilare.

Praeterea, eadem actione Deus res in esse produxit et eas in esse conservat, ut supra ostensum est. Sed Deus potuit res in esse non producere. Ergo eadem ratione potest eas in esse non conservare; et sic potest eas annihilare.

Respondeo dicendum, quod in rebus a Deo factis dicitur aliquid esse possibile dupliciter. Uno modo per potentiam agentis tantum; sicut antequam mundus fieret, possibile fuit mundum fore, non per potentiam creaturae, quae nulla erat; sed solum per potentiam Dei, qui mundum in esse producere poterat. Alio modo per potentiam quae est in rebus factis; sicut possibile est corpus compositum corrumpi. Si ergo loquamur de possibilitate ad non esse ex parte rerum factarum, dupliciter circa hoc aliqui opinati sunt. Avicenna namque posuit (lib. 8 Metaph., cap. 6), quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Cum enim esse sit praeter essentiam cujuslibet rei creatae, ipsa natura rei creatae per se considerata, possibilis est ad esse; necessitatem vero essendi non habet nisi ab alio, cujus natura est suum esse, et hoc Deus est. Commentator vero (in 11 Metaph., text. 41, et in libro de substantia orbis) contrarium ponit, scilicet quod quaedam res creatae sunt, in quarum natura non est possibilitas ad non esse; quia quod in sua natura habet possibilitatem ad non esse, non potest ab extrinseco acquirere sempiternitatem, ut scilicet sit per naturam suam sempiternum. Et haec quidem positio videtur rationabilior. Potentia enim ad esse et non esse non convenit alicui nisi ratione materiae, quae est pura potentia. Materia etiam, cum non possit esse sine forma, non potest esse in potentia ad non esse, nisi quatenus existens sub una forma, est in potentia ad aliam formam. Dupliciter ergo potest contingere quod in natura alicujus rei non sit possibilitas ad non esse. Uno modo per hoc quod res illa sit forma tantum subsistens in esse suo, sicut substantiae incorporeae, quae sunt penitus immateriales. Si enim forma ex hoc quod inest materiae, est principium essendi in rebus materialibus, nec res materialis potest non esse nisi per separationem formae; ubi ipsa forma in esse suo subsistit nullo modo poterit non esse; si-

cut nec esse potest a seipso separari. Alio modo per hoc quod in materia non sit potentia ad aliam formam, sed tota materiae possibilitas ad unam formam terminetur; sicut est in corporibus caelestibus, in quibus non est formarum contrarietas. Illae ergo solae res in sua natura possibilitatem habent ad non esse, in quibus est materia contrarietati subjecta. Aliis vero rebus secundum suam naturam competit necessitas essendi, possibilitate non essendi ab earum natura sublata. Nec tamen per hoc removetur quin necessitas essendi sit eis a Deo; quia unum necessarium alterius causa esse potest, ut dicitur in 5 Metaphysic., (comm. 6). Ipsius enim naturae creatae cui competit sempiternitas, causa est Deus. In illis etiam rebus in quibus est possibilitas ad non esse, materia permanet; formae vero sicut ex potentia materiae educuntur in actum in rerum generatione, ita in corruptione de actu reducuntur in hoc quod sint in potentia. Unde relinquitur quod in tota natura creata non est aliqua potentia, per quam sit aliquid possibile tendere in nihilum. Si autem recurramus ad potentiam Dei facientis, sic considerandum est, quod dupliciter dicitur aliquid Deo esse impossibile. Uno modo quod est secundum se impossibile, quia non natum est alicui potentiae subjici; sicut sunt illa quae contradictionem implicant. Alio modo ex eo quod est necessitas ad oppositum; quod quidem dupliciter contingit in aliquo agente. Uno modo ex parte potentiae activae naturalis, quae terminatur ad unum tantum, sicut potentia calidi ad calefaciendum; et hoc modo Deus Pater necessario generat Filium, et non potest non generare. Alio modo ex parte finis ultimi in quem quaelibet res de necessitate tendit; sicut et homo de necessitate vult beatitudinem, et impossibile est eum velle miseriam; et similiter Deus vult de necessitate suam bonitatem, et impossibile est eum velle illa cum quibus sua bonitas esse non potest; sicut dicimus quod impossibile est Deum mentiri aut velle mentiri. Creaturas autem simpliciter non esse, non est in se impossibile quasi contradictionem implicans (alias ab aeterno fuissent. Et hoc ideo est, quia non sunt suum esse): ut sic cum dicitur, Creatura non est omnino, oppositum praedicati includatur in definitione, ut si dicatur, Homo non est animal rationale; hujusmodi enim contradictionem implicant, et sunt secundum se impossibilia. Similiter Deus non producit creaturas ex necessitate naturae ut sic potentia Dei determinetur ad esse creaturae, ut in alia quaestione, 3, art. 21, est probatum. Similiter etiam nec bonitas Dei a creaturis dependet, ut sine creaturis esse non possit; quia per creaturas nihil bonitati divinae adjungitur. Relinquitur ergo quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere; cum non sit necessarium eum rebus esse praebere, nisi ex suppositione suae ordinationis et praescientiae; quia sic ordinavit et praescivit, ut res in perpetuum in esse teneret.

Ad primum ergo dicendum, quod si creaturas Deus in nihilum redigeret, non esset causa tendendi in non esse; hoc enim non contingeret per hoc quod ipse causaret non esse in rebus, sed per hoc quod desineret rebus dare esse.

Ad secundum dicendum, quod res corruptibiles desinunt esse per hoc quod earum materia aliam formam recipit, cum qua forma prior stare non potest; et ideo ad earum corruptionem requiritur actio alicujus agentis, per quam forma nova educatur de potentia in actum. Sed si Deus res in nihilum redigeret, non esset ibi necessaria aliqua actio, sed solum hoc quod desisteret ab actione qua rebus tribuit esse; sicut absentia actionis solis illuminantis causat lucis privationem in aere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si Deus agendo, res annihilare posset, quod quidem non est; sed magis ab actione desistendo, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ubi non est actio non est necessarium finem requirere. Sed quia ipsum desistere ab actione non potest esse in Deo nisi per suam voluntatem, quae non est nisi finis; posset in ipsa annihilatione rerum finis aliquis inveniri; ut sicut in productione rerum, finis est manifestatio copiae divinae bonitatis, ita in rerum annihilatione finis esse potest sufficientia suae bonitatis, quae in tantum est sibi sufficiens, ut nullo exteriori indigeat.

Ad quintum dicendum, quod effectus a causa sequitur, et est secundum modum causae; unde effectus voluntatem consequentes, tunc a voluntate procedunt quando voluntas statuit esse procedendum; non autem de necessitate quando voluntas est. Et ideo, quia creaturae procedunt a Deo per voluntatem, tunc esse habent cum Deus vult eas esse; non de necessitate, quandocumque Dei voluntas est; alias ab aeterno fuissent.

Ad sextum dicendum, quod in actione Dei qua res producit, duo est considerare; scilicet ipsam substantiam operationis, et ordinem ad effectum. Substantia quidem operationis, cum sit divina essentia, aeterna est, nec potest non esse; ordo autem ad effectum, dependet ex voluntate divina: ex qualibet enim actione facientis non sequitur effectus nisi secundum exigentiam principii actionis; secundum enim modum caloris ignis calefacit. Unde cum principium factorum a Deo, sit voluntas; secundum hoc in actione divina est ordo ad effectum, prout voluntas determinat. Et ideo quamvis actio Dei cessare non possit secundum suam substantiam; ordo tamen ad effectum cessare posset, si Deus vellet.

Ad septimum dicendum, quod communis animi conceptio dicitur illa cujus oppositum contradictionem includit; sicut, Omne totum est majus sua parte; quia non esse majus sua parte est contra rationem totius. Sic autem animam rationalem non esse, non est communis animi conceptio, ut ex dictis patet; sed naturam animae rationalis non esse corruptibilem, haec est communis animi conceptio. Si autem Deus animam rationalem in nihilum redigeret, hoc non esset per aliquam potentiam ad non esse quae sit in natura animae rationalis, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod illud in cujus natura est possibilitas ad non esse, non recipit necessitatem essendi ab alio, ita quod ei competat (1) secundum naturam; quia hoc implicaret contradictionem, scilicet quod natura posset non esse et quod haberet necessitatem essendi; sed quod habeat incorruptibilitatem ex gratia vel gloria, hoc non prohibetur. Sicut corpus Adae fuit quodammodo incorruptibile per gratiam innocentiae, et corpora resurgentium erunt incorruptibilia per gloriam, per virtutem animae suo principio adhaeren-

(1) *Al.* non competat.

tis. Non tamen removetur quin ipsa natura in qua non est possibilitas ad non esse habeat necessitatem essendi ab alio; cum quidquid perfectionis habet, sit ei ab alio; unde cessante actione suae causae, deficeret, non propter potentiam ad non esse quae in ipso sit, sed propter potestatem quae est in Deo ad non dandum esse.

Ad nonum dicendum, quod in illis quae sunt per naturam incorruptibilia, non praeintelligitur potentia ad non esse quae tollatur per aliquid a Deo receptum, secundum quod objectio procedebat; et hoc ex dictis patet. Sed in illis quae sunt incorruptibilia per gratiam, subest possibilitas ad non esse in ipsa natura; quae tamen totaliter reprimitur per gratiam ex virtute Dei.

Ad decimum dicendum, quod si Deus creaturas incorruptibiles in nihilum redigeret, ab earum conservatione cessando, non propter hoc sempiternitatem a natura separaret, quasi remaneret natura non sempiterna; sed tota natura deficeret influxu causae cessante.

Ad decimumprimum dicendum, quod corruptibile per naturam non potest mutari ut fiat per naturam incorruptibile, nec e converso, quamvis illud quod est per naturam corruptibile, possit per gloriam supervenientem perpetuum fieri. Non tamen ex hoc oportet ponere aliqua corruptibilia fieri per naturam incorruptibilia, quia esse desinerent causa non cessante.

Ad decimumsecundum dicendum, quod licet creaturae incorruptibiles ex Dei voluntate dependeant, quae potest eis esse praebere et non praebere; consequuntur tamen ex divina voluntate absolutam necessitatem essendi, inquantum in tali natura causantur, in qua non sit possibilitas ad non esse; talia enim sunt cuncta creata, qualia Deus esse ea voluit, ut Hilarius dicit in lib. de Synodis.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus licet possit creaturas redigere in nihilum, non tamen potest facere quod eis manentibus ipse non sit earum causa: est autem earum causa, et sicut efficiens, et sicut finis. Sicut ergo Deus non potest facere quod creatura in esse manens ab eo non sit, ita non potest facere quod ad ejus bonitatem non ordinetur. Unde, cum malum culpae privet ordinem qui est in ipsum sicut in finem, eo quod est aversio ab incommutabili bono; Deus non potest esse causa mali culpae, quamvis possit esse causa annihilationis, omnino a conservatione cessando.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus loquitur de malo culpae; et si loqueretur etiam de malo poenae, annihilatio tamen rerum nullum malum est: quia omne malum fundatur in bono, cum sit privatio, ut Augustinus dicit (Enchir. cap. 11). Unde sicut ante rerum creationem malum non erat, ita nec malum esset, si omnia Deus annihilaret.

Ad decimumquintum dicendum, quod in nulla creatura est virtus quae possit vel de nihilo aliquid facere vel aliquid in nihilum redigere. Quod autem creaturae in nihilum redigerentur divina conservatione cessante, hoc non esset per aliquam actionem creaturae, sed per ejus defectum, ut ex praedictis patet.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel in nihilum redigatur. — (1 p., quaest. 104, art. 5; et de Veritate, quaest. 5, art. 2 ad 6.)

Quarto quaeritur, utrum aliqua creatura in nihilum sit redigenda, vel etiam in nihilum redigatur. Et videtur quod sic. Sicut enim potentia finita non potest movere tempore infinito, ita nec per potentiam finitam potest aliquid esse tempore infinito. Sed omnis potentia corporis est finita, ut probatur in 8 Phys. (com. 79 et 80). Ergo in nullo corpore est potentia, ut possit durare tempore infinito. Quaedam autem corpora sunt quae non possunt corrumpi, eo quod non habent contrarium, sicut corpora caelestia. Ergo necesse est quod quandoque in nihilum redigantur.

2. Praeterea, illud quod est propter aliquem finem adipiscendum, habito fine, ulterius eo non indigetur; sicut patet de navi, quae necessaria est mare transeuntibus, non autem jam transito mari. Sed creatura corporalis creata est propter spiritualem, ut per eam juvetur ad suum finem consequendum. Cum ergo creatura spiritualis erit in suo fine ultimo constituta, corporali ulterius non indigebit. Cum ergo nihil sit superfluum in operibus Dei, videtur quod in ultimo rerum fine omnis creatura corporalis deficiet.

3. Praeterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed esse est cuilibet creaturae per accidens, ut Avicenna dicit (lib. 8 Met. cap. 4): unde et Hilarius (in lib. de Trin. lib. 7 non longe a princ.) Deum a creatura distinguens dicit: *Esse non est accidens Deo.* Ergo nulla creatura in infinitum durabit; et sic omnes creaturae quandoque deficient.

4. Praeterea, finis debet respondere principio. Sed creaturae principium sumpserunt postquam nihil erat praeter Deum. Ergo adhuc creaturae reducentur in finem, quod omnino nihil erit.

5. Praeterea, quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum durare. Sed illud quod non semper fuit, non habet virtutem ut sit semper. Ergo quod non semper fuit, non potest in perpetuum durare. Sed creaturae non semper fuerunt. Ergo non possunt in perpetuum durare; et sic quandoque in nihilum redigentur.

6. Praeterea, justitia requirit hoc, ut propter ingratitudinem aliquis beneficio accepto vel suscepto privetur. Sed per peccatum mortale homo ingratus est inventus. Ergo justitia hoc exigit ut omnibus beneficiis Dei privetur, inter quae etiam est ipsum esse. Judicium autem Dei de peccatoribus erit justum, secundum Apostolum, Roman. 2. Ergo in nihilum redigentur.

7. Praeterea, ad hoc est quod dicitur Jerem. 10, 24: *Corripe me Domine; verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

8. Sed diceretur, quod Deus semper punit citra condignum, propter misericordiam, quae in Dei judicio justitiae admiscetur; et sic Deus non totaliter peccatores a participatione suorum beneficiorum excludet. — Sed contra, in hoc homini misericordia non praestatur quod sibi detur aliquid quod melius esset ei non habere. Sed damnato in inferno melius esset non esse quam sic esse; quod patet per id quod dicitur Matth. 26, 24 de Juda: *Melius erat*

ei, si natus non fuisset homo ille. Ergo ad misericordiam Dei non pertinet quod damnatos conservet in esse.

9. Praeterea, illa quae non habent materiam partem sui, corrumpuntur omnino, idest totaliter, cum esse desinunt (ut dicitur in 3 Metaph.), sicut sunt accidentia. Haec autem frequenter esse desinunt. Ergo aliqua in nihilum rediguntur.

10. Praeterea, Philosophus in 6 Physic. (com. 6) argumentatur, quod si continuum est ex indivisibilibus; nec esse est quod indivisibilia dividantur. Ex quo potest accipi quod unumquodque resolvitur in ea ex quibus est. Sed omnes creaturae sunt ex nihilo. Ergo omnes in nihilum quandoque redigentur.

11. Praeterea, 2 Petr., 3, 10, dicitur: *Caeli magno impetu transient.* Sed non possunt transire per corruptionem in aliquod aliud corpus, cum non habeant contrarium. Ergo transibunt in nihilum.

12. Praeterea, ad idem est quod dicitur in Ps. 101, 26: *Opera manuum tuarum sunt caeli; ipsi peribunt*; et Luc. 21, 33, dicitur: *Caelum et terra transibunt.*

Sed contra est quod dicitur Eccle. 1, 4: *Terra autem in aeternum stat.* Praeterea Eccle. 3, 14, dicitur: *Didici, quod omnia opera quae fecit Deus perseverent in aeternum.* Ergo creaturae in nihilum non redigentur.

Respondeo dicendum, quod universitas creaturarum nunquam in nihilum redigetur. Et quamvis creaturae corruptibiles non semper fuerint, in perpetuum tamen secundum suam substantiam durabunt; licet a quibusdam positum fuerit, quod omnes creaturae corruptibiles in ultima rerum consummatione deficient in non esse; quod quidem Origeni ascribitur; qui tamen hoc non videtur dicere, nisi aliorum opinionem recitando. Hujus tamen rationem sumere possumus ex duobus. Primo quidem ex divina voluntate, ex qua creaturarum esse dependet. Voluntas enim Dei, quamvis, absolute considerata, ad opposita se in creaturis habeat, eo quod non magis ad unum quam ad alterum obligatur; ex suppositione tamen facta aliquam necessitatem habet. Sicut enim in creaturis aliquid quod se ad opposita habet, necessarium creditur positione aliqua facta, ut Socratem possibile est sedere et non sedere; necessarium tamen est eum sedere, cum sedet; ita voluntas divina, quae quantum est de se potest velle aliquid et ejus oppositum, ut Petrum salvare, vel non, non potest velle Petrum non salvare, dum vult Petrum salvare. Et quia ejus voluntas immutabilis est; si ponitur aliquando eum aliquid velle, necessarium est ex suppositione illud eum semper velle, licet non sit necessarium ut velit quod sit semper, quod vult esse aliquando. Quicumque autem vult aliquid propter se ipsum, vult ut illud sit semper, ex hoc quod illud propter se vult. Quod enim aliquis vult quandoque esse et postmodum non esse, vult esse ut aliquid aliud perficiat; quo perfecto, eo non indiget quod propter illud perficiendum volebat. Deus autem creaturarum universitatem vult propter seipsam, licet et propter seipsum eam vult esse; haec enim duo non repugnant. Vult enim Deus ut creaturae sint propter ejus bonitatem, ut eam scilicet suo modo imitentur et repraesentent; quod quidem faciunt inquantum ab ea esse habent, et in suis naturis subsistunt. Unde idem est dictu, quod Deus omnia propter seipsum fecit (quod dicitur Prover. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*), et quod creaturas fecerit propter earum esse, quod dicitur Sapient. 1, 14: *Creavit enim Deus ut essent omnia.* Unde ex hoc ipso quod Deus creaturas instituit, patet quod voluit eas semper durare; cujus oppositum propter ejus immobilitatem nunquam continget. Secundo ex ipsa rerum natura; sic enim Deus unamquamque naturam instituit, ut ei non auferat suam proprietatem; unde dicitur Rom. 11, in Glossa (ordinaria ad illa verba: *Contra naturam insertus es*) quod Deus, qui est naturarum conditor, contra naturas non agit, etsi aliquando in argumentum fidei in rebus creatis aliquid supra naturam operetur. Rerum autem immaterialium, quae contrarietate carent, proprietas naturalis est earum sempiternitas; quia in eis non est potentia ad non esse, ut supra ostensum est. Unde sicut igni non aufert naturalem inclinationem, qua sursum tendit; ita non aufert rebus praedictis sempiternitatem, ut eas in nihilum redigat.

Ad primum ergo dicendum, secundum Commentatorem 11 Metaph. (com. 41), quod licet omnis potentia quae est in corpore, sit finita, non tamen oportet quod in quolibet corpore sit potentia finita ad esse; quia in corporibus corruptibilibus per naturam, non est potentia ad esse, nec finita nec infinita, sed ad moveri tantum. Sed haec solutio non videtur valere; quia potentia ad esse non solum accipitur secundum modum potentiae passivae, quae est ex parte materiae, sed etiam secundum modum potentiae activae, quae est ex parte formae, quae in rebus incorruptibilibus deesse non potest. Nam quantum unicuique inest de forma, tantum inest ei de virtute essendi; unde et in 1 Caeli et mundi Philosophus vult quod quaedam habeant virtutem et potentiam ut semper sint. Et ideo aliter dicendum, quod ex infinitate temporis non ostenditur habere infinitatem nisi illud quod tempore mensuratur vel per se, sicut motus, vel per accidens, sicut esse rerum quae motui subjacent, quae aliqua periodo motus durant, ultra quam durare non possunt. Esse autem corporis caelestis nullo modo attingitur nec a tempore nec a motu, cum sit omnino invariabile. Unde ex hoc quod caelum est tempore infinito, esse ejus nullam infinitatem habet, sicut omnino extra continuitatem temporis existens; propter quod a theologis dicitur mensurari aevo. Unde non requiritur in caelo aliqua virtus infinita ad hoc quod sit semper.

Ad secundum dicendum, quod sicut una pars exercitus ordinatur et ad aliam et ad ducem; ita corporalis creatura ordinatur et ad perfectionem spiritualis creaturae juvandam, et ad divinam bonitatem repraesentandam; quod semper faciet, licet primum cesset.

Ad tertium dicendum, quod esse non dicitur accidens quod sit in genere accidentis, si loquamur de esse substantiae (est enim actus essentiae), sed per quamdam similitudinem; quia non est pars essentiae, sicut nec accidens. Si tamen esset in genere accidentis, nihil prohiberet quin in infinitum duraret: per se enim accidentia ex necessitate suis substantiis insunt; unde et nihil prohibet ea in perpetuum inesse. Sed accidentia quae per accidens insunt subjectis, nullo modo in perpetuum durant secundum naturam. Hujusmodi autem esse non potest ipsum esse rei substantiale, cum sit essentiae actus.

Ad quartum dicendum, quod antequam res es-

sent, non erat aliqua natura cujus proprietas esset ipsa sempiternitas, sicut est aliqua natura rebus jam creatis. Et praeterea hoc ipsum potuit esse ad aliquam perfectionem creaturae spiritualis quod res non semper fuerint, quia per hoc Deus expresse rerum causa ostenditur. Nulla autem utilitas sequeretur, si omnia in nihilum redigerentur. Et ideo non est simile de principio et fine.

Ad quintum dicendum, quod illa quae semper durabunt, habent virtutem ut sint semper: hanc tamen virtutem non semper habuerunt, et ideo non semper fuerunt.

Ad sextum dicendum, quod licet Deus de justitia creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere; tamen convenientior justitia est ut eam in esse reservet ad poenam: et hoc propter duo. Primo, quia illa justitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi: dicitur autem in Psal. 24, 10, quod *universae viae Domini misericordia et veritas*. Secundo, quia ista justitia congruentius respondet culpae in duobus. In uno quidem, quia in culpa voluntas contra Deum agit, non autem natura quae ordinem sibi a Deo inditum servat; et ideo talis debet esse poena quae voluntatem affligat, naturae nocendo, qua voluntas abutitur. Si autem creatura omnino in nihilum redigeretur, esset tantum nocumentum naturae, et non afflictio voluntatis. In altero vero, quia cum in peccato duo sint, scilicet aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, conversio post se aversionem trahit; nullus enim peccans intendit a Deo averti, sed quaerit frui temporali bono, cum quo simul Deo frui non potest. Unde cum poena damni aversioni culpae respondeat, conversioni vero ejus poena sensus pro actuali culpa, conveniens est ut poena damni non sit sine poena sensus. Si autem in nihilum creatura redigeretur, esset quidem poena damni aeterna, sed non remaneret poena sensus.

Ad septimum dicendum, quod judicium de quo Propheta mentionem facit, praedictam consecutionem (1), congruentiam vel operationem poenae ad culpam importat. Furor enim a quo liberari petit, misericordiae temperamentum excludit.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur melius vel propter praesentiam magis boni, et sic melius est damnato esse quam non esse; vel propter absentiam mali; quia etiam carere malo, in rationem boni cadit, secundum Philosophum (in 5 Ethic., cap. 8, circa med.). Et secundum hoc intelligitur verbum Domini inductum.

Ad nonum dicendum, quod formae et accidentia etsi non habeant materiam partem sui ex qua sint, habent tamen materiam in qua sunt et de cujus potentia educuntur; unde et cum esse desinunt, non omnino annihilantur, sed remanent in potentia materiae, sicut prius.

Ad decimum dicendum, quod sicut creaturae sunt ex nihilo, ita in nihilum sunt redigibiles, si Deo placeret.

Ad undecimum et duodecimum dicendum, quod auctoritates illae non sunt intelligendae hoc modo quod substantia mundi pereat, sed figura, ut Apostolus dicit 1 ad Corinth. 7.

(1) *Al.* conversationem.

ARTICULUS V.

Utrum motus caeli quandoque deficiet.

Quinto quaeritur, utrum motus caeli quandoque deficiat. Et videtur quod non: dicitur enim Genes. 8, 22: *Cunctis diebus terrae, sementis et messis, frigus et aestus, hyems et aestas, nox et dies non requiescent.* Haec autem omnia ex motu caeli proveniunt. Ergo motus caeli non requiescet quamdiu terra erit. *Terra autem in aeternum stat,* ut dicitur Eccle. 1, 4. Ergo et motus caeli in aeternum erit.

2. Sed diceretur, quod intelligitur de terra prout servit homini secundum praesentem statum quo per seminationem et messem homo fructus ex ea colligit ad sustentationem vitae animalis, non autem prout terra serviet homini jam glorificato, in aeternum durans ad majorem bonorum jucunditatem. — Sed contra dicitur Jerem. 31, 35: *Haec dicit Dominus qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis, qui turbat mare; et sonant fluctus ejus: Dominus exercituum nomen ejus. Si defecerint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet ut non sit coram me gens semper.* Non autem intelligitur de Israel carnali, qui jam per sui dispersionem gens dici non potest. Unde oportet quod intelligatur de Israel spirituali, qui tunc maxime coram Deo gens erit, cum per essentiam Deum videbit. Ergo in statu beatitudinis leges praemissae, quae motum caeli sequuntur, non cessabunt; et sic neque per consequens motus caeli.

3. Praeterea, quaecumque necessitatem ex priori necessario habent sunt necessaria absolute, ut patet per Philosophum in 2 Physic., sicut mors animalis, quae necessaria est propter materiae necessitatem. Operationes autem rerum incorruptibilium, inter quas motum caeli oportet ponere, sunt propter substantias eorum quorum sunt operationes, et sic necessitatem ex priori habere videntur; cum e converso sit in corruptibilibus, quorum substantiae sunt propter earum operationes; unde ex posteriori necessitatem habent, ut Commentator ibidem dicit. Ergo motus caeli necessitate absoluta necessarius est, et ita nunquam cessabit.

4. Praeterea, finis motus caeli est ut caelum per motum assimiletur Deo inquantum exit de potentia in actum per situum renovationem, quos successive actualiter acquirit; unumquodque enim secundum hoc Deo, qui est purus actus, assimilatur, quod actu est. Iste autem finis cessaret cessante motu. Cum motus ergo non cesset nisi obtento fine propter quem est, nunquam motus caeli cessabit.

5. Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter hunc finem, sed ad complendum numerum electorum, quo completo motus caeli quiescet. — Sed contra, nihil est propter vilius se, eo quod finis est nobilior his quae sunt ad finem, cum finis sit causa bonitatis in his quae sunt ad finem. Sed caelum, cum sit incorruptibile, est nobilius quam generabilia et corruptibilia. Ergo non potest dici, quod motus caeli sit propter aliquam generationem in istis inferioribus, per quam tamen numerus electorum posset compleri.

6. Sed dicebatur, quod motus caeli non est propter generationem electorum sicut propter generalem finem, sed sicut propter finem secunda-

rium. — Sed contra, habito fine secundario non quiescit quod propter finem motus movetur. Si ergo generatio per quam completur numerus electorum est secundarius finis motus caeli, eo habito non quiescet adhuc caelum.

7. Praeterea, omne quod est in potentia, est imperfectum, nisi ad actum reducatur. Deus autem in mundi consummatione non dimittet aliquid imperfectum. Cum ergo potentia quae est in caelo ad *ubi*, non reducatur in actum nisi per motum, videtur quod motus caeli etiam in mundi consummatione non quiescet.

8 Praeterea, si causae alicujus effectus sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes, et effectus ipse est sempiternus. Sed omnes causae motus caeli sunt incorruptibiles et semper eodem modo se habentes; sive accipiamus causam moventem, sive ipsum mobile. Ergo motus caeli in sempiternum durabit.

9. Praeterea, illud quod est sempiternitatis susceptivum, nunquam a Deo sua sempiternitate privabitur, ut patet in Angelo, anima rationali, et substantia caeli. Sed motus caeli est susceptivus sempiternitatis (solum enim motum circularem contingit esse perpetuum, ut probatur in 8 Phys. com. 75, et 74); ergo motus caeli in perpetuum durabit, sicut et alia quae nata sunt esse sempiterna.

10. Praeterea, si motus caeli quiescet, aut quiescet in istanti aut in tempore. Si in instanti, contingit simul idem quiescere et moveri: quia cum in toto tempore praecedenti moveretur, oportet dicere, quod in quolibet ipsius temporis in quo natum est moveri caelum, moveretur. In instanti autem signato in quo datum est caelum quiescere, natum est caelum moveri, cum motus et quies circa idem sint: hoc autem instans est aliqu d temporis praecedentis, cum sit terminus ejus. Ergo in eo moveretur. Et datum erat quod in eo quiescebat. Ergo simul in eodem instanti quiescet et movebitur; quod est impossibile. Si autem quiescit in tempore, ergo tempus erit post motum caeli. Sed tempus non est sine motu caeli. Ergo motus caeli erit postquam esse desierit, quod est impossibile.

11. Praeterea, si motus caeli aliquando deficiat, oportet quod tempus deficiat, quod est numerus ejus, ut patet in 4 Physic. (com. 101). Sed impossibile est tempus deficere. Ergo impossibile est motum caeli deficere. Probatio mediae. Omne quod semper est in sui principio et sui fine, nunquam coepit esse, nec unquam deficiet, eo quod unumquodque est post suum principium et ante finem suum. Sed nihil est accipere temporis nisi instans, quod est principium futuri et finis praeteriti; et sic tempus semper est in sui principio et fine. Ergo tempus nunquam deficiet.

12. Praeterea, motus caeli est naturalis caelo, sicut et motus gravium et levium est eis naturalis, ut patet in 1 Caeli et mun. (com. 78, et seq.). Hoc autem differt, quod corpora elementaria non moventur naturaliter nisi cum sunt extra suum *ubi*, caelum autem movetur etiam in suo *ubi* existens; ex quibus accipi potest quod sicut se habet corpus elementare ad motum suum naturalem, cum est extra suum *ubi*, ita se habet caelum ad motum suum naturalem, cum est in suo *ubi*. Corpus enim elementare, cum est extra suum *ubi*, non quiescit nisi per violentiam. Ergo et caelum non potest quiescere nisi quies sit violenta; quod quidem est inconveniens. Cum enim nullum violentum possit esse perpetuum, sequeretur quod illa quies caeli non esset perpetua; sed quandoque iterum caelum moveri inciperet; quod est fabulosum. Ergo non est dicendum, quod motus caeli aliquando quiescat.

13. Praeterea, eorum quae sibi succedunt, oportet esse aliquem ordinem et proportionem. Finiti autem ad infinitum non est aliqua proportio. Ergo inconvenienter dicitur, quod caelum finito tempore sit motum, et postmodum infinito tempore quiescat: quod tamen oportet dicere, si motus caeli incepit et finietur, et nunquam reincipiat.

14. Praeterea, quanto aliquid Deo assimilatur secundum nobiliorem actum, tanto nobilior est assimilatio; sicut nobilior est assimilatio hominis ad Deum quae est secundum animam rationalem, quam animalis bruti, quae est secundum animam sensibilem. Actus autem secundus, nobilior est quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Ergo assimilatio qua caelum assimilatur Deo secundum actum secundum, qui est causare inferiora, est nobilior quam assimilatio secundum claritatem, quae est actus primus. Si ergo in mundi consummatione partes principales mundi meliorabuntur, videtur quod caelum non desinet moveri, aliqua majori claritate repletum.

15. Praeterea, magnitudo et motus et tempus se consequuntur quantum ad divisionem et finitatem vel infinitatem, ut probatur in 6 Phys. (text. 18, 57, 58 et 59). Sed in magnitudine circulari non est principium neque finis. Ergo nec in motu circulari poterit esse aliquis finis; et sic, cum motus caeli sit circularis, videtur quod nunquam finietur.

16. Sed dicebat, quod licet motus circularis nunquam secundum suam naturam finiatur, tamen divina voluntate finietur. Sed contra est quod Augustinus dicit (2 super Genes. ad litt., circa princ.): *Cum de mundi institutione agitur, non quaeritur quid Deus possit facere, sed quod rerum natura patiatur ut fiat.* Consummatio autem mundi, ejus institutioni respondet, sicut finis principio. Ergo nec in his quae pertinent ad finem mundi, recurrendum est ad Dei voluntatem; sed ad rerum naturam.

17. Praeterea, sol per suam praesentiam lumen et diem in istis inferioribus causat, per absentiam vero tenebras et noctem. Sed non potest esse sol praesens utrique hemisphaerio, nisi per motum. Ergo si motus caeli quiescat, semper sua praesentia in una parte mundi causabit diem, et in alia noctem, cui sol semper erit absens; et sic illa pars non erit meliorata, sed deteriorata, in mundi consummatione.

18. Praeterea, illud quod aequaliter se habet ad duo, aut utrique adhaeret aut neutri. Sed sol aequaliter se habet quantum est de sua natura ad quodlibet *ubi* caeli. Ergo vel erit in quolibet, aut in nullo. Sed non potest esse in nullo; quia omne corpus sensibile alicubi est. Ergo oportet quod sit in quolibet. Sed hoc non potest esse, nisi per motus successionem. Ergo semper movebitur.

19. Praeterea, in mundi consummatione a nullo tolletur sua perfectio quod tunc remanebit; quia res quae remanebunt, in illo statu non deteriorabuntur, sed meliorabuntur. Motus autem est perfectio ipsius caeli; quod patet ex hoc quia motus est entelechia mobilis inquantum hujusmodi, ut dicitur in 2 Phys. (text. 16): et iterum, ut dicitur

in 2 Caeli et mundi (text. 66), caelum per motum perfectam bonitatem consequitur. Ergo in mundi consummatione caelum motu non carebit.

20. Praeterea, corpus aliquod nunquam attinget ad gradum naturae spiritualis. Hoc autem ad naturam spiritualem pertinet quod bonitatem perfectam sine motu habeat, ut patet in 2 Caeli et mundi (a text. 62, usque ad 66). Nunquam ergo caelum, si moveri desinat, perfectam bonitatem habebit; quod est contra rationem consummationis mundi.

21. Praeterea, nihil tollitur nisi per suum contrarium. Motui autem caeli nihil est contrarium, ut probatur in 1 Caeli et mundi (text. 10 et 15). Ergo motus caeli nunquam quiescet.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 10, 5: *Angelus quem vidi stantem super mare et super terram, levavit manum suam, et juravit per viventem in saecula saeculorum, quia tempus non erit.* Tempus autem erit quamdiu motus caeli erit. Ergo motus caeli aliquando esse desinet.

Praeterea, dicitur Job 14, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum; non evigilabit, neque consurget de somno suo.* Caelum autem non potest intelligi quod atteratur secundum substantiam; quia semper remanebit, ut prius probatum est. Ergo quando resurrectio mortuorum erit, caelum atteretur quantum ad motum, qui cessabit.

Praeterea, Rom. 8, super illud: *Omnis creatura ingemiscit, et parturit usque adhuc,* dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri): *Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia; quod est causa nostri; unde quiescent nobis assumptis.* Ergo in resurrectione sanctorum motus corporum caelestium quiescent.

Praeterea, Isidorus dicit (in lib. creaturarum): *Post judicium sol laboris sui mercedem recipiet, et non veniet ad occasum nec sol nec luna*; quod non potest esse, si caelum moveatur. Ergo tunc caelum non movebitur.

Respondeo dicendum, quod secundum documenta sanctorum ponimus motum caeli quandoque cessaturum; quamvis hoc magis fide teneatur quam ratione demonstrari possit. Ut autem manifestum esse possit in quo hujus quaestionis pendeat difficultas, attendendum est, quod motus caeli non hoc modo est naturalis caelesti corpori sicut motus elementaris corporis est sibi naturalis; habet enim hujusmodi motus in mobili principium, non solum materiale et receptivum, sed etiam formale et activum. Formam enim ipsius elementaris corporis sequitur talis motus, sicut et aliae naturales proprietates ex essentialibus principiis consequuntur; unde in eis generans dicitur esse movens inquantum dat formam quam consequitur motus. Sic autem in corpore caelesti dici non potest. Cum enim natura semper in unum tendat determinate, non se habens ad multa, impossibile est quod aliqua natura inclinet ad motum secundum seipsum; eo quod in quolibet motu difformitas quaedam est, inquantum non eodem modo se habet quod movetur; uniformitas vero mobilis est contra motus rationem. Unde natura nunquam inclinat ad motum propter movere, sed propter aliquid determinatum quod ex motu consequitur; sicut natura gravis inclinat ad quietem in medio, et per consequens inclinat ad motum qui est deorsum, secundum quod tali motu in talem locum pervenitur. Caelum autem non pervenit suo motu in aliquod *ubi*, ad quod per suam naturam inclinetur; quia quodlibet *ubi* est principium et finis motus; unde non potest esse suus motus naturalis quasi sequens aliquam inclinationem naturalis virtutis inhaerentis, sicut sursum ferri est motus naturalis ignis. Dicitur autem motus circularis esse naturalis caelo, inquantum in sua natura habet aptitudinem ad talem motum; et sic in seipso habet principium talis motus passivum; activum autem principium motus est aliqua substantia separata, ut Deus vel intelligentia vel anima, ut quidam ponunt; quantum enim ad praesentem quaestionem nihil differt. Ratio ergo permanentiae motus non potest sumi ex natura aliqua caelestis corporis, ex qua tantum est aptitudo ad motum; sed oportet eam sumere ex principio activo separato. Et quia agens omne propter finem agit, oportet considerare quis est finis motus caeli; si namque fini ejus congruat quod motus aliquando terminetur, caelum quandoque quiescet; si autem fini ejus non competat quies, motus ejus erit sempiternus; non enim potest esse quod motus deficiat ex mutatione causae moventis, cum voluntas Dei sit immutabilis sicut etiam natura; et per eam immobilitatem consequantur, si quae sunt causae mediae moventes. In hac autem consideratione tria oportet vitare; quorum primum est, ne dicamus caelum moveri propter ipsum motum; sicut dicebatur caelum esse propter ipsum esse, in quo Deo assimilatur. Motus enim, ex ipsa sui ratione repugnat ne possit poni finis, eo quod motus est in aliud tendens; unde non habet rationem finis, sed magis ejus quod est ad finem. Cui etiam attestatur, quod est actus imperfectus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 54, et 3 Physic. com. 15). Finis autem est ultima perfectio. Secundum est, ut non ponatur motus caeli esse propter aliquid vilius; nam cum finis sit unde ratio sumitur, oportet finem praeeminere his quae sunt ad finem. Potest autem contingere quod vilior sit terminus operationis rei nobilioris; non autem ut sit finis intentionis: sicut securitas rustici est terminus quidam, ad quem operatio regis gubernantis terminatur; non tamen regimen regis est ordinatum ad hujus rustici securitatem sicut in finem; sed in aliquid melius, scilicet in bonum commune. Unde non potest dici, quod generatio istorum inferiorum sit finis motus caeli, etsi sit effectus vel terminus; quia et caelum his inferioribus praeeminet, et motus ejus motibus et mutationibus horum. Tertium est, ut non ponatur finis motus caeli aliquid infinitum; quia, ut dicitur in 2 Metaphys. (text. 8), qui ponit infinitum in causa finali destruit finem et naturam boni. Pertingere enim quod infinitum est, impossibile est. Nihil autem movetur ad id quod impossibile est ipsum consequi, ut dicitur in 1 Caeli et mundi. Unde non potest dici, quod finis motus caeli sit ut consequatur in actu, nisi ad quod est in potentia; licet hoc Avicenna dicere videatur. Hoc enim impossibile est consequi, cum infinitum sit; quia dum in uno *ubi* fit in actu, erit in potentia ad aliud *ubi*, in quo prius actu existebat. Oportet (1) ergo finem motus caeli ponere aliquid quod caelum per motum consequi possit, quod sit aliud a motu, et eo nobilius. Hoc autem dupliciter potest poni. Uno modo ut

(1) Al. *debet.*

ponatur finis motus caeli aliquid in ipso caelo, quod simul cum motu existit; et secundum hoc a quibusdam philosophis ponitur, quod similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli; quod quidem fit ipso motu durante; unde secundum hoc non convenit quod motus caeli deficiat; quia deficiente motu, finis ex motu proveniens cessaret. Alio modo potest poni finis motus caeli aliquid extra caelum, ad quod pervenitur per motum caeli; quo cessante illud potest remanere; et haec est nostra positio. Ponimus enim quod motus caeli est propter implendum numerum electorum. Anima namque rationalis quolibet corpore nobilior est, et ipso caelo. Unde nullum est inconveniens, si ponatur finis motus caeli multiplicatio rationalium animarum: non autem in infinitum, quia hoc per motum caeli provenire non posset; et sic moveretur ad aliquid quod consequi non potest; unde relinquitur quod determinata multitudo animarum rationalium sit finis motus caeli. Unde ea habita motus caeli cessabit. Licet autem utraque positionum praedictarum possit rationabiliter sustineri; tamen secunda, quae fidei est, videtur esse probabilior propter tres rationes. Primo quidem, quia nihil differt dicere finem alicujus esse assimilationem ad Deum secundum aliquid, et illud secundum quod assimilatio attenditur; sicut supra dictum est, quod finis rerum posset dici vel ipsa assimilatio divinae bonitatis; vel esse rerum, secundum quod res Deo assimilantur. Idem ergo est dictu, finem motus caeli esse assimilari Deo in causando et causare. Causare autem non potest esse finis, cum sit operatio habens operatum, et tendens in aliud; hujusmodi enim operationibus meliora sunt operata, ut dicitur in principio Ethic.; unde hujusmodi factiones non possunt esse fines agentium, cum non sint perfectiones facientium, sed magis factorum; unde et ipsa facta sunt magis fines, ut patet 9 Metaph. (text. 16), et in 1 Ethic. (cap. 1). Ipsa autem operata non sunt fines, cum sint viliora caelo, ut supra dictum est. Unde relinquitur non convenienter dici, quod finis motus caeli sit assimilari ad Deum in causando. Secundo vero, quia cum caelum moveatur in ipso existente sola aptitudine ad motum, principio vero activo existente extra, ut dictum est; movetur et agit sicut instrumentum; haec est enim dispositio instrumenti, ut patet in artificialibus; nam in securi est sola aptitudo ad talem motum; principium autem motus in artifice est. Unde et secundum philosophos, quod movet motum, movet ut instrumentum. In actione autem quae est per instrumentum, non potest esse finis aliquis in ipso instrumento nisi per accidens, inquantum instrumentum accipitur ut artificiatum et non ut instrumentum; unde non est probabile quod finis motus caeli sit aliqua perfectio ipsius, sed magis aliquid extra ipsum. Tertio, quia si similitudo ad Deum in causando est finis motus caeli, praecipue attenditur haec similitudo secundum causalitatem ejus quod a Deo immediate causatur, scilicet animae rationalis, ad cujus causalitatem concurrit caelum per motum suum materiam disponendo. Et ideo probabilius est quod finis motus caeli sit numerus electorum quam assimilatio ad Deum in causalitate generationis et corruptionis, secundum quod philosophi ponunt. Et ideo concedimus quod motus caeli completo numero electorum finietur.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur de duratione terrae secundum quod est transmutationi subjecta; sic enim in ea seminatur et metitur. Tali autem statu terrae durante motus caeli non cessabit.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa non est intelligenda de Israel carnali, sed de Israel spirituali; non tamen secundum quod est in patria coram Deo, contemplando ipsum per speciem, sed secundum quod est in via coram Deo per fidem; ut sic idem sit quod dicitur hic, et quod Dominus discipulis ait Matth. ult. 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.*

Ad tertium dicendum, quod haec praepositio *propter* denotat causam; unde quandoque denotat causam finalem, quae est posterior in esse; quandoque autem materialem vel efficientem, quae sunt priores. Cum autem dicitur in rebus incorruptibilibus, actus sunt propter agentia, ly *propter* non denotat causam finalem, sed causam efficientem, ex qua est necessitas ibi, et non ex fine. Motus ergo caeli si comparetur ad ipsum mobile, non habet ex eo necessitatem sicut ex causa efficiente, ut ostensum est; habet autem hanc necessitatem ex movente. Quod, quia est voluntarie movens, secundum hoc necessitatem in motu inducit secundum quod determinatum est per ordinem sapientiae divinae; et non ad moveri semper.

Ad quartum dicendum, quod assimilari Deo secundum hoc quod actu acquirit successive diversos situs ad quos prius erat in potentia, non potest esse finis motus caeli; tum quia hoc infinitum est, ut supra ostensum est; tum quia sicut ex una parte per motum acceditur ad divinam similitudinem, per hoc quod situs qui erant in potentia, fiunt actu; ita ab alia parte receditur a divina similitudine, per hoc quod situs qui erant in actu, fiunt in potentia.

Ad quintum dicendum, quod licet generabilia et corruptibilia sint viliora caelo; tamen animae rationales sunt corpore caeli nobiliores, quae tamen a Deo producuntur ad esse in materia disposita per motum caeli.

Ad sextum dicendum, quod completio numeri electorum, secundum doctrinam fidei non ponitur secundarius finis motus caeli, sed principalis, licet non ultimus; quia finis ultimus uniuscujusque rei est bonitas divina, inquantum creaturae quoquomodo ad eam pertingunt vel per similitudinem vel per debitum famulatum.

Ad septimum dicendum, quod res non dicitur esse imperfecta, quacumque potentia in ipsa non reducta ad actum, sed solum quando per reductionem in actum res suum consequitur complementum. Non enim homo qui est in potentia ut sit in India, imperfectus erit, si ibi non fuerit; sed imperfectus dicitur, si scientia vel virtute careat, qua natus est perfici. Caelum autem non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio *ubi* conservantur. Unde licet potentia qua potest esse in aliquo *ubi*, nunquam reducatur ad actum, non tamen sequitur quod sit imperfectum. Nam si secundum se consideretur, non major est sibi perfectio quod sit in uno situ quam in alio; sed indifferenter se habet ad omnia *ubi*, cum ad quodlibet moveatur naturaliter. Ipsa autem indifferentia magis inducit ad quietem quam ad perpetuitatem motus; nisi consideretur voluntas moventis et in-

tendentis finem; sicut etiam quidam philosophi assignaverunt causam quietis terrae in medio, propter indifferentiam ejus, respectu cujuslibet partis circumferentiae caeli.

Ad octavum dicendum, quod licet causae motus caeli omnes sint sempiternae; tamen movens, ex quo necessitas ejus dependet, movet per voluntatem; et non est necessarium quod semper moveat, sed secundum quod exigit ratio finis.

Ad nonum dicendum, quod alio modo caelum est secundum suam naturam capax sempiternitatis motus et sui esse. Nam suum esse dependet ex principiis suae naturae, ex quibus consequitur necessitas essendi, cum non sit in eis possibilitas ad non esse, ut prius ostensum est; suus autem motus in natura ejus non habet nisi aptitudinem; necessitatem vero habet ex movente. Unde etiam secundum Commentatorem (in 2 Metaph., et in lib. de Substantia orbis), sempiternitas essendi in caelo est ex principiis suae naturae, non autem sempiternitas motus, sed ab extrinseco. Unde etiam secundum eos qui dicunt motum nunquam deficere, causa durationis motus caeli et ejus sempiternitatis, est voluntas divina; quamvis ejus immobilitas non de necessitate concludere possit sempiternitatem motus caeli, ut ipsi volunt. Non enim est mobilis voluntas, si velit quod diversa sibi invicem succedant, secundum quod exigit finis quem immobiliter vult. Et ideo potius est inquirenda ratio sempiternitatis motus ex fine quam ex immobilitate moventis.

Ad decimum dicendum, quod motus caeli terminabitur in instanti; in quo quidem neque erit motus neque quies, sed terminus motus et principium quietis. Quies autem sequens non erit in tempore; nam quies non mensuratur a tempore primo, sed secundario, ut dicitur in 4 Phys. (com. 119); unde si sit quies alicujus corporis quae nulli motui subjiciatur, non mensurabitur tempore. Quamvis si in hoc fiat vis, possit dici, quod erit post motum in caelo immobilitas quaedam, etsi non quies.

Ad undecimum dicendum, quod sicut motus caeli deficiet, ita et tempus deficiet, ut per auctoritatem Apocalypsis inductam apparet. Ultimum autem *nunc* totius temporis erit quidem finis praeteriti, non autem principium futuri. Quod enim *nunc* simul sit et finis praeteriti et principium futuri, habet inquantum sequitur motum circularem continuum, cujus quodlibet signum indivisibile est principium et finis respectu diversorum. Unde si motus cesset, sicut erit aliquod ultimum indivisibile in motu, ita et in tempore.

Ad duodecimum dicendum, quod motus caeli, ut dictum est, non est naturalis propter activam inclinationem formalis principii in corpore caelesti ad talem motum, sicut est in elementis; unde non sequitur, si caelum quiescit, quod ejus quies sit violenta.

Ad decimumtertium dicendum, quod si motus caeli non esset propter aliquid aliud, tunc oporteret attendere proportionem ejus ad quietem sequentem, si non sempiternus poneretur; sed quia est ordinatus ad alium finem, ejus proportio attenditur in ordine ad finem, et non in ordine ad quietem sequentem; ut intelligamus quod Deus ex nihilo universas creaturas in esse producens, primam universi perfectionem, quae consistit in partibus essentialibus universi, et diversis speciebus, per seipsum instituit. Ad ultimam vero perfectionem, quae erit ex consummatione ordinis beatorum, ordinavit diversos motus et operationes creaturarum; quosdam quidem naturales, sicut motum caeli et operationes elementorum, per quas materia praeparatur ad susceptionem animae rationalis; quosdam vero voluntarios, sicut Angelorum ministeria, qui mittuntur propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Unde hac consummatione habita, et immutabiliter permanente, quae ad eam ordinabuntur, in perpetuum cessabunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit de actu secundo, qui est operatio manens in operante, quae est finis operantis, et per consequens excellentior quam forma operantis. Actus autem secundus, qui est actio tendens in aliquod factum, non est finis agentis, nec nobilior quam ejus forma; nisi ipsa facta sint nobiliora facientibus, sicut artificiata sunt nobiliora artificialibus instrumentis, ut eorum fines.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet in circulari magnitudine non sit principium vel finis in actu; potest tamen designari principium vel finis in ea per inclinationem vel terminationem motus alicujus.

Ad decimumsextum dicendum, quod in mundi principio natura instistuebatur: et ideo in his quae ad principium spectant, non oportet naturae proprietatem praetermittere; in mundi autem fine naturae operatio consequitur finem a Deo sibi institutum: unde oportet ibi recurrere ad voluntatem Dei, quae talem finem instituit.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet caelo quiescente semper sit futurus sol ex una parte terrae, non tamen ex alia parte terrae erunt omnino tenebrae et obscuritas, propter claritatem quae a Deo elementis tradetur. Unde habetur Apoc. 21, 23, quod *civitas non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminabit eam.* Si tamen sit amplior claritas ex illa parte terrae quae fuit inhabitata a sanctis, nullum inconveniens sequitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis caelum aequaliter se habeat ad quemlibet situm sibi possibilem; non tamen motus est propter acquisitionem situs, sed propter aliquid aliud: unde in quocumque situ remaneat, impleto eo ad quod erat, nihil differt.

Ad decimumnonum dicendum, quod motus etsi sit actus mobilis, est tamen actus imperfectus. Unde per hoc quod motus aufertur, non potest concludi quod simpliciter perfectio auferatur, et praecipue si per motum mobili nihil acquiratur. Quod autem Philosophus dicit, quod acquirit perfectam bonitatem per motum, loquitur secundum primam dictarum opinionum de fine motus caeli, qui competit ad sempiternitatem motus.

Ad vicesimum dicendum, quod perfectio spiritualis naturae est ut possit esse causa aliorum sine suo motu; quod caelum nunquam acquiret. Nec tamen propter hoc deteriorabitur, cum finis suus non sit in causando alia, ut dictum est.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus caeli non quiescet propter aliquod contrarium, sed propter voluntatem moventis tantum.

ARTICULUS VI.

Utrum possit sciri ab homine quando motus caeli finiatur.

Sexto quaeritur, utrum possit sciri ab homine, quando motus caeli finiatur. Et videtur quod sic. Quia, secundum Augustinum in fine de Civit. Dei, sexta aetas currit ab adventu Christi usque ad finem mundi. Sed scitur quantum praecedentes aetates duraverunt. Ergo sciri potest quantum ista aetas durare debet per comparationem ad alias; et ita potest sciri quando motus caeli finietur.

2. Praeterea, finis uniuscujusque rei respondet suo principio. Sed principium mundi scitum est per revelationem, ex qua Moyses dixit (Gen. 1): *In principio creavit Deus caelum et terram.* Ergo et finis mundi sciri potest per revelationem in Scripturis traditam.

3. Praeterea, causa incertitudinis mundi ponitur esse, ut homo semper sit in solicitudine de suo statu. Sed ad hanc solicitudinem habendam sufficit mortis incertitudo. Ergo non fuit necessarium, incertum esse defectum mundi; nisi forte propter illos quorum temporibus finis mundi erit.

4. Praeterea, dicitur aliquibus propria mors esse revelata, sicut patet de beato Martino. Dicit autem Augustinus in epistola ad Orosium, quod talis unusquisque in judicio comparebit, qualis fuit in morte: et sic eadem ratio est occultandi mortem et occultandi diem judicii. Ergo et dies judicii, qui ad omnes pertinet, debuit in Scriptura sacra, quae omnes instruit, revelatus fuisse.

5. Praeterea, signum ordinatur ad aliquid cognoscendum. In Evangeliis autem ponuntur aliqua signa adventus Domini, qui erit in fine mundi, ut patet Matth. 24, et Luc. 21; et similiter ab Apostolis, ut patet 1 ad Tim. 4, et 2 ad Tim. 3, et 2 ad Thess. 2. Ergo videtur quod possit sciri tempus adventus Domini, et finis mundi.

6. Praeterea, nullus hic reprehenditur vel punitur pro eo quod non est in sua potestate. Sed aliqui reprehenduntur in Scriptura et puniuntur pro eo quod tempora non cognoscunt; unde Dominus, Matth. 16, 4, ad Pharisaeos: *Faciem caeli dijudicare nostis, signum autem istud non potestis scire?* et Lucae 19, 44: *Non relinquent in te lapidem super lapidem, eo quod non cognoveris tempus visitationis tuae*; et Hierem. 8, 7: *Milvus in caelo cognovit tempus suum; turtur et hirundo et ciconia custodierunt tempus adventus sui*; *populus autem meus non cognovit judicium Domini.* Ergo possibile est sciri diem judicii, vel tempus finis mundi.

7. Praeterea, in secundo adventu Christus magis manifeste veniet quam in primo; tunc enim videbit eum omnis populus, et qui eum pupugerunt, ut habetur Apoc. 1. Sed primus adventus praenuntiatus fuit in Scriptura futurus etiam quantum ad determinatum tempus, ut patet Dan. 9. Ergo videtur quod secundus adventus debuerit in Scripturis praenuntiari quantum ad certum tempus.

8. Praeterea, homo dicitur minor mundus, quia in se majoris mundi similitudinem gerit. Sed finis vitae humanae potest praesciri determinate. Ergo et finis mundi potest praesciri.

9. Praeterea, magnum et parvum, diuturnum et breve, relative dicuntur de uno per comparationem ad aliud. Sed tempus illud quod est ab adventu Christi usque ad finem mundi, dicitur esse breve, ut patet 1 Corinth. 7, 29: *Tempus breve est*; et ejusdem 10, 2: *Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt*; et 1 Joan. 2, 18: *Novissima hora est.* Ergo hoc dicitur per comparationem ad tempus praecedens. Ergo saltem hoc videtur sciri posse, quod multo brevius est tempus ab adventu Christi usque ad finem mundi quam a principio mundi usque ad Christum.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Civit. Dei (lib. 20, cap. 16, circa medium), quod ignis ille qui exuret faciem terrae in fine mundi, erit ex conflagratione omnium ignium mundanorum. Sed potest sciri a considerantibus motum caeli, usque ad quantum tempus ipsa corpora caelestia, quae sunt nata generare calorem in istis inferioribus, erunt in situ efficacissimo ad hoc implendum; ut sic per concursum actionis caelestium corporum et inferiorum ignium, universalis illa conflagratio fiat. Ergo potest sciri quando erit finis mundi.

Sed contra est quod dicitur Matth. 24, 36: *De die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.*

Praeterea, si aliquid deberet aliquibus hominibus revelari, praecipue revelatum fuisset quaerentibus Apostolis, qui doctores totius mundi instituebantur. Eis autem de finali adventu Domini quaerentibus responsum est, Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate.* Ergo multo minus est aliis revelatum.

Praeterea, credere veritati et revelationi acceptae in Scriptura non prohibemur. Sed Apostolus, 2 ad Thess. 2, prohibet credere quocumque modo annuntiantibus, *quasi instet Dominus.* Ergo illi qui nituntur tempus diei Domini denuntiare, sunt tamquam seductores cavendi. Nam et ibidem subditur: *Nemo vos seducat ullo modo.*

Praeterea, Augustinus dicit in epistola ad Hesychium (ep. 80, inter princ. et med.): *Quaero utrum sic saltem possit definiri tempus adventus, ut eum adventurum esse dicamus intra istos, verbi gratia, vel centum annos, vel quoslibet seu majoris numeri, seu minoris annorum.* Hoc autem omnino ignorantes sumus. Ergo non potest sciri quocumque numero annorum dato, vel decem millium, vel viginti millium, vel duorum, vel trium, utrum infra illud tempus finis mundi futurus sit.

Respondeo dicendum, quod tempus determinatum finis mundi omnino nescitur, nisi a solo Deo et ab homine Christo. Cujus ratio est, quia duplex est modus quo possumus praescire futura; scilicet per cognitionem naturalem, et per revelationem. Naturali quidem cognitione aliqua futura praenoscimus per causas quas praesentes videmus, ex quibus futuros expectamus effectus: vel per certitudinem scientiae, si sint causae quas de necessitate sequitur effectus; vel per conjecturam, si sint causae ad quas sequitur effectus ut in pluribus, sicut astrologus praescit eclypsim futuram, et medicus mortem futuram. Hoc autem modo non potest praecognosci tempus determinate finis mundi; quia causa motus caeli et cessationis ejus non est alia quam divina voluntas, ut prius ostensum est; quam quidem causam naturaliter cognoscere non possumus. Alia vero quorum causa est motus caeli, vel quaecumque alia causa sensibilis, possunt naturali cognitione praecognosci, sicut particularis destructio alicujus partis terrae, quae prius fuit habitabilis, et postea fit inhabitabilis. Per revelationem vero licet sciri

possit, si Deus vellet revelare; non tamen congruum esset quod revelaretur nisi homini Christo. Et hoc propter tres rationes. Primo quidem, quia finis mundi non erit nisi completo numero electorum; cujus completio est quasi quaedam executio totius divinae praedestinationis; unde non competit revelationem fieri de fine mundi nisi ei cui fit revelatio de tota praedestinatione divina, scilicet homini Christo, per quem tota divina praedestinatio humani generis quodammodo adimpletur. Unde dicitur Joan. 5, 20: *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quae ipse facit*. Secundo, quia per hoc quod ignoratur quamdiu iste status mundi durare debeat, utrum ad modicum vel ad magnum tempus, habentur res hujus mundi quasi statim transiturae; unde dicitur 1 Cor. 7, 31: *Qui utuntur hoc mundo, sint tamquam non utantur; praeterit enim figura hujus mundi*. Tertio, ut homines semper sint parati ad Dei judicium expectandum, dum omnino determinatum tempus nescitur; unde dicitur Matth. 24, 42: *Vigilate, quia nescitis qua hora Dominus vester venturus sit*. Et ideo, ut dicit Augustinus (in epistola 80, ad Hesychium), ille qui dicit se ignorare quando Dominus sit venturus, utrum ad breve tempus vel ad magnum, evangelicae sententiae concordat. Inter duos autem qui scire se dicunt, periculosius errat qui dicit in proximo Christum venturum, vel finem mundi instare; quia haec potest esse occasio, ut omnino desperaretur esse futurum, si tunc non erit quando futurum esse praedicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in lib. 83 quaestionum, quaest. 57), ultima aetas mundi comparatur ultimae aetati hominis, quae determinato numero annorum non definitur, sicut aliae aetates definiuntur; sed quandoque tantum durat quantum omnes aliae, vel etiam amplius; unde et ista aetas ultima mundi non potest determinato annorum vel generationum numero definiri.

Ad secundum dicendum, quod revelatio principii mundi utilis erat ad manifestandum Deum esse omnium causam; sed scire tempus determinatum finis mundi, ad nihil esset utile, sed magis nocivum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod homo naturaliter non solum de seipso solicitatur, sed etiam de statu communitatis cujus est pars, sicut vel domus vel civitatis, aut etiam totius orbis; et ideo utrumque fuit necessarium ad hominis cautelam occultari, et finem propriae vitae, et finem totius mundi.

Ad quartum dicendum, quod revelatio finis vitae propriae, est quaedam particularis revelatio; revelatio vero finis totius mundi dependet ex revelatione totius divinae praedestinationis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod illa signa posita sunt ad manifestandum quod quandoque mundus finietur; non autem ad manifestandum determinatum tempus quando finietur; ponuntur enim inter illa, signa aliqua quae quasi a mundi exordio fuerunt, sicut quod surget gens contra gentem, et quod terraemotus erit per loca; sed instante mundi fine haec abundantius evenient. Quae autem sit ista mensura horum signorum quae circa finem mundi erit, manifestum nobis esse non potest.

Ad sextum dicendum, quod illa reprehensio Domini pertinet ad eos qui determinatum tempus primi adventus non cognoverunt; non autem ad eos qui ignorant tempus determinatum secundi adventus.

Ad septimum dicendum, quod primus adventus Christi nobis viam ad merendum parabat per fidem et alias virtutes; et ideo ex parte nostra requirebatur primi adventus notitia, ut credendo in eum qui venerat, per ejus gratiam mereri possemus. In secundo autem adventu praemia redduntur pro meritis; et sic ex parte nostra non requiretur quid agamus aut quid cognoscamus, sed quid recipiamus; unde non oportet praecognoscere determinate tempus illius adventu. Dicitur autem ille adventus manifestus: non quia manifeste praecognoscatur, sed quia manifestus erit cum fuerit praesens.

Ad octavum dicendum, quod corporalis hominis vita ex aliquibus prioribus et corporalibus causis dependet, ex quibus circa finem ejus aliquid prognosticari potest; non autem ita est de toto mundo; et ideo quantum ad hoc non est simile, licet in aliquibus homo, qui dicitur minor mundus, similitudinem majoris mundi obtineat.

Ad nonum dicendum, quod verba illa quae videntur in Scripturis ad brevitatem temporis pertinere, vel etiam ad finis propinquitatem, non tam sunt ad quantitatem temporis referenda quam ad status mundi dispositionem. Non enim legi evangelicae alius status succedit, quae ad perfectum adduxit; sicut ipsa successit legi veteri, et lex vetus legi naturae.

Ad decimum dicendum, quod illa conflagratio ignium mundanorum non creditur esse futura ex aliqua naturali causa, ut sic per considerationem caelestis motus, ejus tempus possit praesciri; sed proveniet ex imperio divinae voluntatis.

ARTICULUS VII.

Utrum cessante motu caeli, elementa remaneant.

Septimo quaeritur, utrum cessante motu caeli, elementa remaneant. Et videtur quod non. Dicitur enim 2 Petri 3, quod in fine mundi elementa calore solventur. Quod autem dissolvitur, non manet. Ergo elementa non manebunt.

2. Sed dicebat, quod manebunt secundum substantiam; sed non manebunt secundum qualitates activas et passivas. — Sed contra, manente causa manet effectus. Sed principia essentialia sunt causa propriorum accidentium. Cum ergo qualitates activae et passivae sint propria elementorum accidentia, videtur quod principiis essentialibus manentibus, sine quibus substantia esse non potest, etiam qualitates activae maneant.

3. Praeterea, accidens inseparabile nunquam actu a subjecto separatur. Sed calidum est accidens inseparabile ignis. Ergo non potest ignis remanere quin in eo calor remaneat; et eadem ratione de aliis elementis.

4. Sed dicebat, quod divina virtute hoc fiet, quod elementa sine qualitatibus activis et passivis remanebunt; licet hoc per naturam esse non possit. — Sed contra, sicut in mundi principio fuit naturae institutio, ita in mundi fine erit naturae consummatio. Sed in principio mundi, ut Augustinus dicit (2 super Genesim ad litteram), non sufficit dicere quid Deus possit facere, sed quid habeat rerum natura. Ergo et hoc etiam in fine mundi attendendum est.

5. Praeterea, qualitates activae et passivae sunt in omnibus elementis. Dicit autem Glossa (ordinaria) Bedae super auctoritate Petri superius inducta, quod ignis ille qui erit in fine mundi, duo elementa ex toto assumet (1), duo autem alia in meliorem speciem commutabit. Non ergo potest intelligi elementorum solutio quantum ad qualitates activas et passivas, quia sic non tantum duo dicerentur assumenda.

6. Sed dicebat, quod in duobus elementis, scilicet igne et aqua, praecipue vigent qualitates activae, scilicet calidum et frigidum; et ideo haec duo prae aliis assumenda dicuntur. — Sed contra, in fine mundi elementa meliorabuntur. Sed, secundum Augustinum (12 super Genes. ad litteram, cap. 16, circa med.), agens honorabilius est patiente. Ergo magis deberent remanere elementa in quibus vigent qualitates activae quam in quibus vigent qualitates passivae.

7. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 3 super Genes., cap. 10), quod ad patiendum humor et humus, ad faciendum aer et ignis aptitudinem praebent. Ergo si propter virtutem activam aliqua elementa assumenda dicuntur, videtur quod hoc non debeat intelligi de igne et aqua; sed magis de igne et aere.

8. Praeterea, sicut naturales qualitates elementorum sunt calidum et frigidum, humidum et siccum; ita grave et leve. Si ergo qualitates illae non remanent in elementis, nec gravitas et levitas remanebit in eis. Per naturam autem gravitatis et levitatis, elementa loca sua naturalia sortiuntur. Si ergo qualitates elementorum non remanent post finem mundi, non remanebit in eis situs distinctus, ut terra sit deorsum, et ignis sursum.

9. Praeterea, elementa facta sunt propter hominem, in beatitudinem tendentem. Sed habito fine, cessant ea quae ad finem sunt. Ergo homine totaliter jam in beatitudine collocato (quod erit in fine mundi), elementa cessabunt.

10. Praeterea, materia est propter formam, quam per generationem acquirit. Elementa autem comparantur ad omnia alia corpora mixta sicut materia. Ergo cum generatio mixtorum post finem mundi cesset, videtur quod elementa non maneant.

11. Praeterea, Luc. 21, super illud: *Caelum et terra transibunt*, dicit Glossa (interlinealis): *deposita priori forma*. Cum ergo esse sit a forma, videtur quod elementa in fine mundi esse desinant.

12. Praeterea, secundum Philosophum (in 10 Metaph., com. 26) corruptibile et incorruptibile non sunt unius generis; et eadem ratione mutabile et immutabile. Si ergo aliquid de mutabilitate in immutabilitatem mutetur, videtur quod in genere suae naturae non remaneat. Elementa autem mutabuntur de mutabilitate in immutabilitatem, ut patet per Glossam (interlinearem) quae super illud Matth. 5: *Donec transeat caelum, et terra etc.* dicit: *Donec transeat a mutabilitate ad immutabilitatem.* Ergo ista natura elementorum remanebit.

13. Praeterea, haec dispositio quam modo habent elementa, est naturalis. Si ergo ista remota aliam accipient, illa erit eis innaturalis. Sed quod est innaturale et violentum, non potest esse perpetuum, ut patet per Philosophum in lib. Caeli et mundi (lib. 2 com. 15, et lib. 3 com. 18). Ergo illa dispositio non posset in perpetuum remanere in elementis; sed iterum ad hanc dispositionem reverterentur: quod videtur esse inconveniens. Ergo ipsa elementa secundum substantiam cessabunt, non autem eorum dispositio, substantia manente.

14. Praeterea, illud solum potest esse incorruptibile et ingenerabile quod totam materiam suam sub forma habet ad quam est in potentia; sicut patet de corporibus caelestibus. Hoc autem elementis non competit: quia materia quae est sub forma unius elementi, est in potentia ad formam alterius. Ergo elementa non possunt esse incorruptibilia, et ita non possunt in perpetuum manere.

15. Praeterea, illud quod non habet virtutem ut sit semper, non potest in perpetuum manere. Sed elementa, cum sint corruptibilia, non habent virtutem ut sint semper. Ergo non possunt in perpetuum manere, motu caeli cessante.

16. Sed dicebat, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet sint corruptibilia secundum partem. — Sed contra, hoc competit elementis per motum caeli, inquantum una pars elementi corrumpitur, et alia generatur; sic enim ipsius elementi totalitas conservatur. Motu ergo caeli cessante, non poterit assignari causa incorruptionis in toto elemento.

17. Praeterea, Philosophus dicit (in 8 Phys., com. 1) quod motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus; et Rabbi Moyses dicit, quod motus caeli in universo est sicut motus cordis in animali, a quo dependet vita totius animalis. Cessante autem motu cordis, omnes partes animalis dissolvuntur. Ergo cessante motu caeli, omnes partes universi peribunt; et ita elementa non remanebunt.

18. Praeterea, esse cujuslibet est a sua forma. Sed motus caeli est causa formarum in istis inferioribus: quod patet ex hoc quod nihil in inferioribus agit ad speciem nisi ex virtute motus caeli, ut philosophi dicunt; ergo cessante motu caeli, elementa esse desinent formis eorum destructis.

19. Praeterea, apud praesentiam solis elementa superiora vincunt semper inferiora, sicut accidit in aestate propter caloris fortificationem; sed apud solis absentiam e converso. Motu autem caeli cessante, sol semper ex una parte praesens erit, et ex alia parte absens. Ergo ex una parte totaliter destruentur elementa frigida, et ex alia elementa calida; et sic elementa non remanebunt motu caeli cessante.

Sed contra est quod ad Rom. 8, super illud: *Vanitati creatura etc.* dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri): *Omnia elementa, sua cum labore explent officia: unde quiescent nobis assumptis.* Quiescere autem (1) non est nisi existentis. Ergo elementa in fine mundi remanebunt.

Praeterea, elementa facta sunt ad divinam bonitatem manifestandam. Sed tunc maxime oportebit divinam bonitatem manifestari, quando res ultimam consummationem accipient. Ergo in fine mundi elementa remanebunt.

Respondeo dicendum, quod apud omnes communiter dicitur, quod elementa quodammodo manebunt et quodammodo transibunt. Sed in modo manendi et transeundi est diversa opinio.

Quidam enim dixerunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam, sed quaedam nobiliorem formam accipient, scilicet aqua et ignis, quae accipient formam caeli; ut sic tria elementa

(1) *Forte* absumet; *et sic infra.*

(1) *Al.* enim.

possint dici caelum, aer scilicet (qui ex sua natura habet ut caelum quandoque in scripturis dicatur) et aqua et ignis, quae formam caeli assument: ut sic intelligatur verificari quod dicitur Apoc. 21, 1: *Vidi caelum novum et terram novam*, sub caeli nomine tribus comprehensis, scilicet igne, aere et aqua. Sed ista positio est impossibilis. Elementa enim non sunt in potentia ad formam caeli, eo quod forma caeli contrarium non habeat, et sub forma caeli sit tota materia quae est in potentia ad ipsam. Sic enim caelum esset generabile et corruptibile; quod Philosophus ostendit esse falsum (in 1 Caeli et mundi). Ratio etiam, qua hoc asseritur, frivola est: quia in Scriptura, sicut Basilius in Hexameron dicit, per extrema, media intelliguntur, ut Genes. 1 cum dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*. Nam per creationem caeli et terrae etiam elementa media intelliguntur. Quandoque etiam sub terrae nomine omnia inferiora comprehenduntur, ut patet in Psalm. 148, 7: *Laudate Dominum de terra*; et postea subditur: *Ignis, grando etc.* Unde nihil prohibet dicere, quod per innovationem caeli et terrae Scriptura innovationem etiam mediorum elementorum intellexit, vel quod sub nomine terrae omnia elementa comprehendat.

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam non solum quantum ad materiam, sed etiam quantum ad formas substantiales. Sicut enim, secundum opinionem Avicennae, remanent formae substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis; ita possibile erit quod in ultimo statu mundi absque praedictis qualitatibus remaneant elementa; cui videtur consonare quod Augustinus dicit (20 de Civit. Dei, cap. 16, circa med.): *In illa conflagratione mundana, elementorum corruptibilium qualitates, quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient.* Sed hoc non videtur rationabiliter dictum. Primo quidem, quia cum qualitates activae et passivae sint per se elementorum accidentia, oportet quod a principiis essentialibus causentur; unde non potest esse quod principiis essentialibus manentibus in elementis praedictis, qualitates deficiant, nisi per violentiam; quod non potest esse diuturnum. Et ideo nec opinio Avicennae videtur esse probabilis, quod formae elementorum actu maneant in mixto; sed solum virtute, ut Philosophus dicit; quia oporteret quod diversorum elementorum formae, in diversis partibus materiae conservarentur; quod non esset, nisi essent etiam situ distinctae; et sic non esset vera commixtio, sed solum secundum sensum; et tamen in mixto impediuntur qualitates unius elementi per qualitates alterius; quod non potest dici in mundi consummatione, ubi omnino cessabit violentia. Secundo autem, quia cum qualitates activae et passivae sint de integritate naturae elementorum, sequeretur quod elementa imperfecta remanerent; unde auctoritas Augustini inducta non loquitur de qualitatibus activis et passivis, sed de dispositionibus eorum quae generantur et corrumpuntur et alterantur.

Et ideo videtur dicendum, quod elementa in sua substantia remanebunt, et etiam in suis qualitatibus naturalibus; sed mutuae generationes et corruptiones et alterationes cessabunt; per hujusmodi enim elementa ordinantur ad completionem numeri electorum, sicut et caelum per motum suum; sed substantiae elementorum manebunt, sicut et substantia caeli. Cum enim universum in perpetuum remaneat, ut supra ostensum est, oportet quod ea quae sunt de perfectione universi, primo et per se remaneant. Hoc autem competit elementis, cum sint essentiales partes universi ipsius, ut Philosophus probat (in 2 Caeli et mundi, com. 54, 55 et sequent.). Si enim est corpus circulare, oportet esse centrum ipsius, quod est terra. Posita autem terra, quae est simpliciter gravis, utpote in medio constituta, oportet ponere contrarium ejus, scilicet ignem, qui sit simpliciter levis; quia si unum contrariorum est in natura, et reliquum. Suppositis autem extremis, necesse est poni et media; unde oportet ponere aerem et aquam, quae sunt ad ignem quidem levia, ad terram autem gravia (1), quorum unum est propinquius terrae. Unde ex ipso situ universi patet quod elementa sunt essentiales partes universi. Quod patet esse manifestum, ordine causarum et effectuum considerato. Nam sicut caelum est universale activum eorum quae generantur, ita elementa sunt eorumdem universalis materia. Unde ad perfectionem universi requiritur quod elementa secundum suam substantiam maneant; et ad hoc etiam habent ex sui natura aptitudinem. Corruptio autem aliter accidit in corporibus mixtis et elementis; in corporibus enim mixtis inest corruptionis activum principium, propter hoc quod sunt ex contrariis composita; in elementis vero, quae contrarium exterius habent, ipsa autem non sunt ex contrariis composita, non inest principium corruptionis activum, sed passivum tantum, inquantum habent materiam cui inest aptitudo ad aliam formam qua privantur. Et ab hoc principio generatio et corruptio in elementis sunt motus vel mutationes naturales; et non propter principium activum, ut dicit Commentator (in 2 Phys.). Sicut ergo quia corpus caeleste principium sui motus activum habet extra, potest esse quod ejus motus cesset ipso manente, absque violentia, ut supra dictum est; ita potest esse ut corruptio elementorum cesset eorum substantiis manentibus, exteriori corruptivo cessante, quod oportet reducere in motum caeli sicut in primum generationis et corruptionis principium.

Ad primum ergo dicendum, quod illa elementorum solutio non est referenda ad destructionem substantiae elementorum, sed ad elementorum purgationem, quae erit per ignem, qui faciem Judicis praecedet. Post illam autem purgationem remanebunt elementa secundum substantiam et naturales qualitates, ut dictum est.

Unde secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod in mundi principio instituta est natura corporum secundum quod ordinatur ad generationem et corruptionem, per quam numerus electorum completur. In mundi autem consummatione remanebit substantia elementorum secundum quod est ad perfectionem universi. Unde non oportet omnia inesse elementis in illo finali statu quae oportuit habere in mundi principio.

Ad quintum dicendum, quod Glossa Bedae non est intelligenda quod hoc modo duo elementa se-

(1) *Forte* ad ignem quidem gravia, ad terram autem levia.

cundum substantiam destruantur; sed secundum statum mutationis, quae praecipue in duobus elementis apparet, scilicet in aere et aqua, de quibus quidam praedictam Glossam intelligunt; quamvis secundum alios intelligatur de igne et aqua, in quibus vigent qualitates activae.

Ad sextum dicendum, quod actio magis dependet ab agente quam a patiente, ex hoc ipso quod agens est honorabilius patiente; unde destructio mutationis in elementis et mutuae actionis, convenientius exprimitur per subtractionem activorum quam per subtractionem passivorum.

Ad septimum dicendum, quod si consideretur actio et passio in elementis secundum principia substantialia, sic verum est quod Augustinus dicit loc. cit. quod ad patiendum humor et humus aptitudinem praebent, ad agendum ignis et aer; quia ignis et aer habent plus de forma, quae est actionis principium; de materia vero terra et aqua, quae est principium patiendi. Si vero consideretur secundum qualitates activas et passivas, quae sunt immediata principia actionis; sic ignis et aqua sunt magis activa, aer et terra magis passiva.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod elementa, quantum ad sui mutationem, facta sunt propter hominem in beatitudinem tendentem; sed quantum ad suam substantiam, sunt facta et propter perfectionem universi et propter substantiam ipsius hominis, quae ex elementis constituitur.

Ad decimum dicendum, quod in mundi consummatione non cessabunt omnia mixta, quia corpora humana remanebunt. Unde decens est, si partes eorum remanent in corpore hominis qui est minor mundus, quod ipsa tota remaneant in mundo majori.

Ad undecimum dicendum, quod forma quam elementa deponent, est ipsa mutabilitas, non forma quae sit principium essendi.

Ad duodecimum dicendum, quod mutabilis dispositio tolletur ab elementis, quia mutatio in eis non erit; non quod naturam mutabilem amittant.

Ad decimumtertium dicendum, quod dispositio istorum elementorum secundum quam generantur et corrumpuntur et mutantur, est eis naturalis, motu caeli manente: non autem postquam motus caeli cessaverit.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa probat quod in elementis est principium corruptionis materiale, non autem activum; unde non sequitur mutatio, motu caeli subtracto, qui est principium mutationis.

Ad decimumquintum dicendum, quod elementum sicut non habet virtutem ut sit semper, propter hoc quod potest ab exteriori corrumpi, ita non habet virtutem ut quandoque deficiat, nisi materialem, ut dictum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod elementa sunt incorruptibilia secundum totum, partibus generatis et corruptis, quamdiu motus caeli durat; sed motu caeli cessante, erit in eis alia incorruptionis causa; quia scilicet non possunt corrumpi nisi ab extrinseco; corruptivum autem extrinsecum, deficiente motu caeli, cessabit.

Ad decimumseptimum dicendum, quod motus caeli est ut vita quaedam omnibus rebus naturalibus secundum statum mutationis, qui in consummatione mundi tolletur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet eductio formarum de potentia in actum dependeat ex motu caeli; tamen eorum conservatio dependet a principiis altioribus, ut dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod sol est causa caliditatis per motum, ut Philosophus dicit (lib. 2 de Caelo, com. 56 et 58); unde cessante motu tollitur corruptionis causa in elementis, quae est per superexcedentiam caloris.

ARTICULUS VIII.

Utrum cessante motu caeli, remaneat actio et passio in elementis.

Octavo quaeritur, utrum cessante motu caeli, remaneat actio et passio in elementis. Et videtur quod sic. Potentiae enim naturales sunt determinatae ad unum; unde virtus ignis, cum sit naturalis potentia, se habet tantum ad calefaciendum, non autem ad non calefaciendum. Sed in illa mundi consummatione remanebit virtus ignis et aliorum elementorum, ut prius dictum est, art. praec. Ergo impossibile est quin ignis et alia elementa agant.

2. Praeterea, sicut dicit Philosophus (in 1 de Generat., com. 48 et 49), ad hoc quod fiat mutua actio et passio, requiritur quod agens et patiens sint similia secundum materiam, et dissimilia secundum formam. Hoc autem erit in elementis cessante motu caeli; quia eorum substantiae manebunt, principiis essentialibus non mutatis. Ergo erit actio et passio in elementis, motu caeli cessante.

3. Praeterea, causa actionis et passionis in elementis est ex hoc quod in materia elementi semper est appetitus ad aliam formam, licet materia per unam formam sit perfecta. Sed iste appetitus in materia remanebit, etiam motu caeli cessante; non enim una forma elementi poterit totam potentiam materiae implere. Ergo in illa mundi consummatione remanebit actio et passio in elementis.

4. Praeterea, illud quod est de perfectione elementi non aufertur ei. Hoc autem est de perfectione uniuscujusque entis, quod agat sibi simile; diffusio enim ipsius esse, derivatur a primo bono in omnia entia. Ergo videtur quod elementa in illa consummatione agent sibi simile; et sic erit in eis actio et passio.

5. Praeterea, sicut proprium est ignis esse calidum, ita etiam proprium ejus est calefacere; sicut enim calor derivatur a principiis essentialibus ignis, ita calefactio derivatur a calore. Si ergo in illa rerum consummatione ignis et ejus calor remanebit, videtur quod etiam calefactio remanebit.

6. Praeterea, omnia corpora naturalia se tangentia aliquo modo se alterant, ut patet in 1 de Generat. (com. 53). Sed elementa in illo statu mundi se tangent. Ergo se invicem alterabunt; et ita erit ibi actio et passio.

7. Praeterea, in illa mundi consummatione *erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter* (Isa. 30, 26). Sed modo sol et luna sua luce illuminant corpora inferiora. Ergo multo fortius tunc illuminabunt; et ita remanebit aliqua actio et passio in istis inferioribus; nam medium illuminatum illuminabit ultimum.

8. Praeterea, sancti videbunt visu corporeo res hujus mundi. Sed visio non potest esse sine actione

et passione, quia visus patitur a visibili. Ergo erit actio et passio etiam motu caeli cessante.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed motus caeli est causa actionis et passionis in istis inferioribus, secundum doctrinam Philosophi, (1 Meteor. non procul a princ., et 2 de Caelo com. 56). Ergo remoto motu caeli removebitur actio et passio in istis inferioribus.

Praeterea, actio et passio in rebus corporalibus sine motu esse non potest. Remoto autem primo motu, qui est motus caeli, ut probatur in 8 Phys. (com. 75 et seq.), oportet posteriores motus cessare. Remoto ergo motu caeli non erit actio et passio in istis inferioribus.

Respondeo dicendum, quod, sicut habetur in libro de Causis, quando causa prima retrahit actionem suam a causato, oportet etiam quod causa secunda retrahat actionem suam ab eodem, eo quod causa secunda habet hoc ipsum quod agit, per actionem causae primae, in cujus virtute agit. Cum autem omne agens agat secundum quod est in actu, oportet secundum hoc accipere ordinem causarum agentium, secundum quod est ordo earum in actualitate. Corpora autem inferiora minus habent de actualitate quam corpora caelestia; nam in corporibus inferioribus non est tota potentialitas completa per actum, eo quod materia substans uni formae remanet in potentia ad formam aliam; quod non est in corporibus caelestibus; nam materia corporis caelestis non est in potentia ad aliam formam; unde sua potentialitas tota est terminata per formam quam habet. Substantiae vero separatae sunt perfectiores in actualitate quam etiam corpora caelestia; quia non sunt compositae ex materia et forma; sed sunt formae quaedam subsistentes; quae tamen deficiunt ab actualitate Dei, qui est suum esse, quod de aliis substantiis separatis non contingit; sicut etiam videmus quod elementa etiam se superant invicem secundum gradum actualitatis, eo quod aqua habet plus de specie quam terra, aer quam aqua, et ignis quam aer; ita etiam est in corporibus caelestibus, et in substantiis separatis. Elementa ergo agunt in virtute corporum caelestium, et corpora caelestia agunt in virtute substantiarum separatarum; unde cessante actione substantiae separatae, oportet quod cesset actio corporis caelestis; et ea cessante, oportet quod cesset actio corporis elementaris. Sed sciendum, quod corpus habet duplicem actionem; unam quidem secundum proprietatem corporis, ut scilicet agat per motum (hoc enim proprium est corporis, ut motum moveat et agat); aliam autem actionem habet, secundum quod attingit ad ordinem substantiarum separatarum, et participat aliquid de modo ipsarum; sicut naturae inferiores consueverunt aliquid participare de proprietate naturae superioris, ut apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae propria est hominum. Haec autem est actio corporis, quae non est ad transmutationem materiae, sed ad quamdam diffusionem similitudinis formae in medio secundum similitudinem spiritualis intentionis quae recipitur de re in sensu vel intellectu; et hoc modo sol illuminat aerem, et color speciem suam multiplicat in medio. Uterque autem modus actionis in istis inferioribus causatur ex corporibus caelestibus. Nam et ignis suo calore transmutat materiam, ex virtute corporis caelestis; et corpora visibilia multiplicant suas species in medio virtute luminis, cujus fons est in caelesti corpore. Unde si actio utraque corporis caelestis cessaret, nulla actio in istis inferioribus remaneret. Sed cessante motu caeli, cessabit prima actio, sed non secunda; et ideo cessante motu caeli, erit quidem actio in istis inferioribus illuminationis et immutationis medii a sensibilibus; non autem erit actio per quam transmutatur materia, quam sequitur generatio et corruptio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ignis semper est determinata ad calefaciendum, praesuppositis tamen causis prioribus quae ad actionem ignis requiruntur.

Ad secundum dicendum, quod similitudo secundum materiam et contrarietates formae non sufficit in istis inferioribus ad passionem et actionem, nisi motu caeli praesupposito, in cujus virtute agunt omnes inferiores activae potentiae.

Ad tertium dicendum, quod materia non sufficit ad actionem, nisi principium activum ponatur. Unde appetitus materiae non sufficienter probat actionem in elementis, motu caeli subtracto, a quo est primum principium actionis.

Ad quartum dicendum, quod inferiora nunquam attingunt ad gradum perfectionis superiorum. Hoc autem est de ratione perfectionis supremi agentis, quod sua perfectio sibi sufficiat ad agendum alio agente remoto; unde hoc inferioribus agentibus attribui non potest.

Ad quintum dicendum, quod ignis est proprium calefacere, supposito quod habeat aliquam actionem; sed ejus actio dependet ab alio, ut dictum est.

Et similiter ad sextum dicendum, quod tactus non sufficit in elementis ad agendum, nisi motu caeli supposito.

Alia duo concedimus: nam procedunt de actionibus quibus materia non transmutatur, sed species quodammodo multiplicatur per modum intentionis spiritualis.

ARTICULUS IX.

Utrum plantae et bruta animalia et corpora mineralia remaneant post finem mundi.

Nono quaeritur, utrum plantae et animalia bruta et corpora mineralia remaneant post finem mundi. Et videtur quod sic. Habetur enim Eccle. 3, 14: *Didici quod omnia opera Dei perseverent in aeternum.* Sed corpora mineralia, plantae et bruta sunt opera Dei. Ergo in aeternum manebunt.

2. Sed dicebat, quod hoc intelligitur de istis operibus Dei quae aliquo modo habent ordinem ad incorruptionem; sicut elementa, quae sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partes corrumpantur. — Sed contra, sicut elementa sunt incorruptibilia secundum totum, licet secundum partem corrumpantur, ita praedictae res sunt incorruptibiles secundum speciem, licet secundum individua corrumpantur. Ergo videtur quod praedictae etiam res in aeternum remaneant.

3. Praeterea, impossibile est quod intentio naturae frustretur, cum naturae intentio sit ex hoc quod natura a Deo in finem dirigitur. Sed natura intendit per generationem et corruptionem perpetuitatem speciei servare. Ergo nisi praedicta secundum speciem conserventur, frustrabitur naturae intentio; quod est impossibile, ut dictum est.

4. Praeterea, decor universi pertinebit ad gloriam beatorum; unde dicitur a sanctis, quod in majorem beatorum gloriam elementa mundi in statum meliorem reformabuntur. Sed plantae, mineralia et bruta animalia pertinent ad decorem universi. Ergo non subtrahentur in illa ultima consummatione beatorum.

5. Praeterea, Rom. 1, 20, dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*; inter quae etiam facta, plantae et animalia numerari possunt. Sed in illo statu perfectae beatitudinis necessarium est homini invisibilia Dei cognoscere. Ergo indecens erit quod praedicta Dei opera de medio subtrahantur.

6. Praeterea, Apoc. ult., 2, dicitur: *Ex utraque parte fluminis lignum afferens fructus duodecim.* Ergo cum ibi loquatur de ultima consummatione beatitudinis sanctorum, videtur quod in illo statu plantae remaneant.

7. Praeterea, ab esse divino omnibus entibus inest desiderium perpetuitatis, inquantum assimilantur primo enti, quod est perpetuum. Quod autem inest rebus ex similitudine divini esse, non auferetur ab eis in ultima consummatione. Ergo remanebunt plantae et animalia perpetua, saltem secundum speciem.

8. Praeterea, in ultimo statu consummationis rerum non auferetur a rebus id quod ad rerum perfectionem pertinet. Sed opus ornatus est consummatio quaedam creationis. Cum ergo animalia ad opus ornatus pertineant, videtur quod non desinant esse in illo mundi ultimo statu.

9. Praeterea, sicut elementa servierunt homini in statu viae; ita et animalia et plantae. Sed elementa remanebunt. Ergo et animalia et plantae; et sic non videtur quod cessent.

10. Praeterea, quanto aliquid magis participat de proprietate primi perpetui, quod est Deus, tanto magis videtur esse perpetuum. Sed animalia et plantae plus participant de proprietatibus Dei quam elementa; quia elementa sunt tantum existentia, plantae autem etiam vivunt, animalia vero etiam super haec cognoscunt. Ergo magis debent in perpetuum remanere animalia et plantae quam elementa.

11. Praeterea, effectus divinae sapientiae est, ut Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom.), quod supremum inferioris naturae conjungatur infimo naturae superioris. Hoc autem non erit si animalia et plantae desinant esse; quia elementa in nullo attingunt ad perfectionem humanam, ad quam attingunt quodammodo quaedam animalia; ad animalia vero appropinquant plantae; ad plantas vero corpora mineralia, quae immediate post elementa sequuntur. Ergo in illo mundi fine, cum non debeat illud amoveri quod pertinet ad ostensionem divinae sapientiae, videtur quod animalia et plantae cessare non debeant.

12. Praeterea, si in creatione mundi animalia et plantae non fuissent productae, non fuisset mundus perfectus. Sed major erit perfectio mundi ultima quam prima. Ergo videtur quod omnino animalia et plantae remaneant.

13. Praeterea, quaedam corpora mineralia et quaedam animalia bruta in poenam damnatorum deputantur, sicut in Psalm. 10. 7: *Ignis, sulphur et spiritus procellarum pars calicis eorum*; et Isa. ult., 24: *Vermis eorum non morietur, et ignis non extinguetur.* Poenae autem damnatorum erunt perpetuae. Ergo videtur quod animalia et corpora mineralia in aeternum remaneant.

14. Praeterea, in ipsis elementis sunt rationes seminales corporum mixtorum et animalium et plantarum, ut Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8 et 9). Hae autem rationes frustra essent, nisi praedicta ex eis orirentur. Cum ergo in illa mundi consummatione elementa remaneant, et per consequens rationes seminales in eis, nec aliquid in operibus Dei sit frustra, videtur quod animalia et plantae in illa mundi novitate remaneant.

15. Praeterea, ultima mundi purgatio erit per actionem ignis. Sed quaedam mineralia sunt ita fortis compositionis, quod nec ab igne consumuntur, sicut patet de auro. Ergo videtur quod ad minus illa post illum ignem remaneant.

16. Praeterea, universale est semper. Sed universale non est nisi in singularibus. Ergo videtur quod cujuslibet universalis singularia semper erunt; ergo et bruta animalia et plantae et corpora mineralia semper erunt.

Sed contra est quod Origenes dicit: *Non est opinandum venire ad finem illum animalia vel pecora vel bestias terrae, sed nec ligna nec lapides.*

Praeterea, animalia et plantae ad vitam animalem hominis ordinantur; unde dicitur Genes. 9, 3: *Quasi olera virentia dedit vobis omnem carnem.* Sed vita animalis hominis cessabit. Ergo et animalia et plantae cessabunt.

Respondeo dicendum, quod in illa mundi innovatione nullum corpus mixtum remanebit praeter corpus humanum. Ad hujus autem rationem sumendam procedendum est ordine quem docet Philosophus (2 Phys., com. 88 et seq.), ut scilicet prius consideretur causa finalis, et postmodum principia materialia et formalia et causae moventes. Finis autem mineralium corporum et plantarum et animalium duplex potest considerari. Primus quidem completio universi, ad quam omnes partes universi ordinantur sicut in finem; ad quem quidem finem res praedictae non ordinatur sicut per se et essentialiter de perfectione universi existentes; cum nihil in eis existat quod non inveniatur in principalibus partibus mundi (quae sunt corpora caelestia et elementa) sicut in principiis activis et materialibus. Unde res praedictae sunt quidam particulares effectus causarum universalium, quae sunt essentiales partes universi; et ideo de perfectione sunt universi secundum hoc tantum quod a suis causis progrediuntur; quod quidem fit per motum; unde pertinent ad perfectionem universi sub motu existentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo cessante mutabilitate universi, oportet quod praedicta cessent. Alius autem finis est homo; quia, ut Philosophus in sua Politica (cap. 5, a med.), dicit, ea quae sunt imperfecta in natura, ordinantur ad perfecta sicut ad finem: unde, sicut ibidem dicit, cum animalia habeant vitam imperfectam respectu vitae humanae, quae simpliciter perfecta est, et plantae respectu animalium; plantae sunt propter animalia, praeparatae eis in cibum a natura; animalia vero propter hominem, necessaria ei ad cibum et ad alia auxilia. Ista autem necessitas est, vita animalis hominis durante; quae quidem in illa rerum innovatione tolletur, quia corpus resurget non animale, sed spirituale, ut dicitur 1 Corinth. 15; et ideo tunc etiam animalia et plantae cessabunt; et ad hoc idem habent aptitudinem praedi-

ctarum rerum materia et forma. Cum enim sint ex contrariis composita, habent in seipsis principium activum corruptionis. Unde si a corruptione prohiberentur ab exteriori principio tantum, hoc esset quodammodo violentum et non conveniens perpetuitati; quia quae sunt violenta non possunt esse semper, ut patet per Philosophum in libris caeli, et mundi (lib. 1 com. 15). Interius autem principium non habent quod possit a corruptione prohibere; quia eorum formae sunt per naturam corruptibiles, utpote nec per se subsistentes, sed esse habentes a materia dependens; unde non possunt in perpetuum remanere eadem numero, nec eadem specie, generatione et corruptione cessante. Hoc autem idem invenitur ex consideratione causae moventis: esse enim plantarum et animalium quoddam vivere est, quod in rebus corporalibus sine motu non existit; unde animalia deficiunt cessante motu cordis, et plantae cessante nutrimento. In his autem rebus non est aliquod motus principium non dependens a primo mobili; quia ipsae animae animalium et plantarum totaliter subjiciuntur impressionibus caelestium corporum; unde motu caeli cessante, non poterit in eis motus remanere, nec vita. Et sic patet quod in illa mundi innovatione res praedictae non poterunt remanere.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia opera Dei in aeternum perseverant, vel secundum se, vel in suis causis: sic enim et animalia et plantae remanebunt manentibus caelestibus corporibus et elementis.

Ad secundum dicendum, quod perpetuitas quae est secundum speciem et non secundum numerum, est per generationem; quae, cessante motu caeli, non erit.

Ad tertium dicendum, quod intentio naturae est ad perpetuitatem in specie conservandam durante motu caeli, per quem hujusmodi perpetuitas conservari potest.

Ad quartum dicendum, quod praedictae res faciunt ad decorem universi secundum statum mutabilitatis in mundo et animalis vitae in homine, et non aliter, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod in illa beatitudine sancti non indigebunt invisibilia Dei per creaturas conspicere, sicut in hoc statu, pro quo loquitur Apostolus; sed tunc invisibilia Dei per seipsa videbunt.

Ad sextum dicendum, quod lignum vitae accipitur ibi metaphorice pro Christo, vel pro sapientia, de qua Proverb. 3, 18: *Lignum vitae est his qui apprehenderint eam.*

Ad septimum dicendum, quod desiderium perpetuitatis est in rebus creatis ex assimilatione ad Deum; unicuique tamen secundum suum modum.

Ad octavum dicendum, quod opus creationis per ornatum animalium et plantarum consummatur quantum ad primam mundi consummationem, quae attenditur secundum statum mutabilitatis mundi, in ordine ad complendum numerum electorum; non autem ad consummationem mundi simpliciter; ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod elementa non dicuntur remunerari secundum se, quia nec secundum se aliquid meruerunt; sed dicuntur remunerari inquantum homines in eis remunerabuntur, prout scilicet eorum claritas in gloriam electorum cedet. Animalibus autem et plantis homines non indigebunt, sicut elementis, quae erunt locus quasi gloriae ipsorum; et ideo non est simile.

Ad decimum dicendum, quod licet quantum ad vitam et cognitionem, plantae et animalia sint meliora quam elementa; tamen quantum ad simplicitatem, quae facit ad incorruptionem, sunt elementa Deo similiora.

Ad undecimum dicendum, quod in ipso homine continuatio quaedam naturarum apparebit; inquantum in eo congregatur et natura corporis mixti et natura vegetabilium et animalium.

Ad duodecimum dicendum, quod alia fuit perfectio mundi creati et mundi consummati, ut supra dictum est; et ideo non oportet ut sit de secunda perfectione quod fuit de prima.

Ad decimumtertium dicendum, quod vermis ille qui ad poenam impiorum deputatur, non est intelligendus corporaliter, sed spiritualiter; ut per vermem stimulus suae conscientiae intelligatur, ut Augustinus (in 20 de Civit. Dei) dicit; et secundum eumdem modum possunt exponi si qua similia inveniantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationes seminales quae sunt in elementis, ad effectum producendum non sufficiunt nisi motu caeli coadjuvante; et ideo motu caeli cessante non sequitur quod oporteat animalia vel plantas esse; nec tamen sequitur quod rationes seminales sint frustra, quia sunt de perfectione ipsorum elementorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet aliqua sint quae ad horam ab igne non consumuntur, nihil tamen est quod finaliter ab igne non consumatur, si diu in igne remaneat, ut Galenus dicit; et tamen ille ignis conflagrationis mundi erit multo violentior quam iste ignis quo utimur. Nec iterum ex sola ignis actione corpora mixta in illo igne destruentur, sed etiam ex cessatione motus caeli.

Ad decimumsextum dicendum, quod universale tripliciter considerari potest; et secundum quemlibet modum considerationis aliquo modo verum est quod universale est semper. Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum quod abstrahit a quolibet esse; et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causae perpetuitatis; de ratione enim naturae universalis non est quod sit magis hoc tempore quam illo; per quem etiam modum materia prima dicitur esse una. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in singularibus: et sic verum est quod est semper, quia est quandocumque est suum singulare; sicut etiam dicitur esse ubique, quia est ubicumque est suum singulare, cum tamen multa loca sint ubi sua singularia non sunt; unde nec ibi est universale. Tertio modo potest considerari secundum esse quod habet in intellectu; et sic etiam verum est quod universale est semper, praecipue in intellectu divino.

ARTICULUS X.

Utrum corpora humana maneant motu caeli cessante. — (1 p., quaest. 77, per totam.)

Decimo quaeritur, utrum corpora humana remaneant motu caeli cessante. Et videtur quod non. Quia dicitur 1 Corinth. 15, 50: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed corpus hominis

est ex carne et sanguine. Ergo in illo rerum fine humana corpora non remanebunt.

2. Praeterea, omnis mixtio elementorum ex motu caeli causatur, cum ad mixtionem alteratio requiratur. Sed corpus humanum est corpus mixtum ex elementis. Ergo motu caeli cessante remanere non potest.

3. Praeterea, necessitas quae est ex materia, est necessitas absoluta, ut patet in 2 Phys. (com. 87 et 88). Sed in corpore composito ex contrariis est necessitas ad corruptionem ex ipsa materia. Ergo impossibile est quin talia corpora corrumpantur; et ita impossibile est quod remaneant post statum generationis et corruptionis. Corpora autem humana sunt hujusmodi. Ergo impossibile est quod in illo rerum fine remaneant.

4. Praeterea, homo cum brutis convenit in hoc quod habet corpus sensibile. Sed corpora sensibilia brutorum non remanebunt in illo mundi fine. Ergo nec corpora humana.

5. Praeterea, finis hominis est perfecta assimilatio ad Deum. Sed Deo, qui incorporeus est, magis assimilatur anima a corpore absoluta, quam corpori unita. Ergo in illo statu finalis beatitudinis, animae absque corporibus erunt.

6. Praeterea, ad perfectam hominis beatitudinem requiritur perfecta operatio intellectus. Sed operatio animae intellectivae a corpore absolutae est perfectior quam animae corpori unitae; quia, ut dicitur in lib. de Causis, omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata. Formae autem separatae in se unitae sunt; materiae vero conjunctae, quodammodo ad plura diffunduntur. Ergo in illa perfecta beatitudine animae non erunt corpori unitae.

7. Praeterea, elementa quae sunt in mixto, appetunt naturali appetitu propria *ubi*. Appetitus autem naturalis non potest esse vanus; unde quod est contra naturam, non potest esse perpetuum. Non potest ergo esse quin elementa in corpore mixto existentia quandoque ad sua loca tendant, et sic corpus mixtum corrumpatur; ergo post corruptionis statum non remanebunt humana corpora, quae sunt mixta.

8. Praeterea, omnis motus naturalis cujuscumque corporis a motu caeli dependet. Sed motus cordis, sine quo non potest esse humani corporis vita, est motus naturalis. Ergo cessante motu caeli remanere non poterit, et per consequens nec humani corporis vita.

9. Praeterea, membra humani corporis, pro majori parte sunt ordinata ad usus competentes vitae animalis, sicut patet de venis et stomacho et hujusmodi, quae ordinantur ad nutrimentum. Animalis autem vita in homine non remanebit in illa beatitudine. Ergo nec membra corporis (alias enim frustra essent); et sic nec corpus humanum remanebit.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth. 15, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Hoc autem corruptibile, corpus est. Ergo corpus remanebit incorruptione indutum.

Praeterea, Philip. 3, 21, dicitur: *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Sed Christus corpus quod semel in resurrectione resumpsit, nunquam deposuit nec deponet; Rom. 6, 9: *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur.* Ergo et sancti in perpetuum vivent cum corporibus cum quibus resurgent; et sic humana corpora post finem mundi manebunt.

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (22 de Civ. Dei, cap. 26), Porphyrius ponebat, ad perfectam beatitudinem humanae animae, omne corpus fugiendum esse: et sic secundum eum, anima in perfecta beatitudine existens, corpori unita esse non potest. Quam opinionem tangit Origenes in suo Periarchon, dicens, quosdam opinatos fuisse, sanctos corpora in resurrectione resumpta quandoque deposituros, ut sic ad Dei similitudinem in perfecta beatitudine vivant. Sed haec positio praeter hoc quod est fidei contraria, ut ex auctoritatibus inductis et pluribus aliis patere potest, etiam a ratione discordat. Non enim perfectio beatitudinis esse poterit ubi deest naturae perfectio. Cum autem animae et corporis naturalis sit unio, et substantialis, non accidentalis, non potest esse quod natura animae sit perfecta, nisi sit corpori conjuncta; et ideo anima separata a corpore, non potest ultimam perfectionem beatitudinis obtinere. Propter quod etiam dicit Augustinus in fine super Genes. ad litt. (lib. 12, cap. 35), quod animae sanctorum ante resurrectionem non ita perfecte fruuntur divina visione sicut postea; unde in ultima perfectione beatitudinis oportebit corpora humana esse animabus unita. Positio autem praemissa procedit secundum opinionem illorum qui dicunt, animam accidentaliter uniri corpori, sicut nautam navi, aut hominem indumento. Unde et Plato dixit, quod homo est anima corpore induta, ut Gregorius Nyssenus narrat (in lib. de Anima, cap. 10, a med.). Sed hoc stare non potest; quia sic homo non esset ens per se, sed per accidens; nec esset in genere substantiae, sed in genere accidentis, sicut hoc quod dico vestitum, et calceatum. Patet etiam quod rationes supra inductae de corporibus mixtis, non habent locum in homine; nam homo ordinatur ad perfectionem universi ut essentialis pars ipsius, cum in homine sit aliquid quod non continetur virtute nec in elementis nec in caelestibus corporibus, scilicet anima rationalis. Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem vitam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius. Et quamvis corpus hominis sit ex contrariis compositum, inerit tamen principium incorruptibile, quod poterit praeservare a corruptione absque violentia, cum sit intrinsecum. Et hoc poterit esse sufficiens principium motus, motu caeli cessante, cum a motu caeli non dependeat.

Ad primum ergo dicendum, quod per carnem et sanguinem intelligitur corruptio carnis et sanguinis; unde in eadem auctoritate subditur: *Neque corruptio incorruptelam possidebit.*

Ad secundum dicendum, quod motus est causa mixtionis secundum fieri; sed conservatio ejus est per formam substantialem, et ulterius per principia caelo altiora, ut in superioribus quaestionibus patet.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis ex perfecta unione ad Deum. omnino super materiam victoriam habebit; et sic licet materia sibi relicta corruptibilis sit, tamen ex virtute animae incorruptionem sortietur.

Ad quartum dicendum, quod sensibilitas in homine est a principio incorruptibili, scilicet ab anima rationali; in brutis autem est a principio corruptibili; et ideo corpus sensibile hominis in perpetuum potest remanere, non autem corpus sensibile bruti.

Ad quintum dicendum, quod anima corpori unita plus assimilatur Deo quam a corpore separata, quia

perfectius habet suam naturam. Intantum enim unumquodque Deo simile est, inquantum perfectum est; licet non sit unius modi perfectio Dei et perfectio creaturae.

Ad sextum dicendum, quod anima corpori unita non multiplicatur per modum formarum materialium quae sunt divisibiles divisione subjecti; sed in se remanet simplex et una; unde ejus operatio non impedietur ex corporis unione, quando corpus omnino erit subjectum animae; nunc autem impeditur ex corporis unione, propter hoc quod anima non perfecte dominatur in corpus.

Ad septimum dicendum, quod appetitus naturalis elementorum tendendi in propria loca, per dominium animae in corpus retinebitur, ne dissolutio elementorum fiat; quia elementa perfectius esse habebunt in corpore hominis quam in suis locis haberent.

Ad octavum dicendum, quod motus cordis in homine causabitur ex natura animae rationalis, quae a motu caeli non dependet; et ideo motus ille non cessabit, motu caeli cessante.

Ad nonum dicendum, quod omnia membra corporis remanebunt, non propter usus animalis vitae, sed propter perfectionem naturae hominis.

QUAESTIO VI.

DE MIRACULIS.

(*Et habet decem articulos.*)

Primo enim quaeritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae; 2.° utrum omnia quae Deus facit contra naturam vel contra cursum naturae, possint dici miracula; 3.° utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere; 4.° utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint; 5.° utrum daemones cooperentur ad miracula facienda; 6.° utrum daemones vel Angeli habeant corpora sibi naturaliter unita; 7.° utrum Angeli vel daemones possint corpora assumere; 8.° utrum Angelus vel daemon, vel corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere; 9.° utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei; 10.° utrum daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra cursum naturae.

Quaestio est de miraculis; et primo quaeritur, utrum Deus possit in rebus creatis aliquid operari praeter causas naturales, vel contra naturam, vel contra cursum naturae. Et videtur quod non: quia in Glossa Rom. 11 (ordinaria, ibi: *Contra naturam insertus es*), dicitur: *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit.*

2. Praeterea, alia Glossa dicit ibidem: *Contra legem naturae tam Deus facere non potest quam contra seipsum.* Contra seipsum autem nullo modo facere potest: quia *seipsum negare non potest*, ut dicitur 2 Tim. 13. Ergo nec contra naturae ordinem, qui est lex naturae, Deus facere potest.

3. Praeterea, sicut ordo humanae justitiae derivatur a divina justitia, ita ordo naturae derivatur a divina sapientia; ipsa enim est quae disponit omnia suaviter, ut dicitur Sap. 8. Sed contra ordinem humanae justitiae Deus facere non potest; sic enim esset causa peccati, quod solum ordini justitiae repugnat. Cum ergo non minor sit Dei sapientia quam ejus justitia, videtur quod nec contra ordinem naturae facere possit.

4. Praeterea, quandocumque Deus operatur in creaturis per rationes seminales, non fit aliquid contra naturae cursum. Sed non potest Deus aliquid convenienter operari in natura praeter rationes seminales naturae inditas. Ergo Deus non potest convenienter contra cursum naturae facere. Probatio mediae. Augustinus enim dicit (in 3 de Trin., cap. 11 et 12), quod visibiles apparitiones patribus exhibitae sunt mediante ministerio Angelorum, ex hoc quod Deus corpora regit per spiritus. Sed similiter corpora inferiora regit per superiora, ut (in eodem lib., cap. 4) ipse dicit; et similiter potest dici, quod effectus quoslibet regit per causas. Cum ergo in causis naturalibus rationes seminales sint inditae, videtur quod Deus convenienter non possit operari in effectibus naturalibus, nisi rationibus seminalibus mediantibus; et sic nihil fiet ab eo contra cursum naturae.

5. Praeterea, Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; quia cum hoc sit contra rationem entis inquantum est ens, est etiam contra rationem creaturae; prima namque rerum creatarum est esse, ut dicitur in libro de Causis (prop. 4). Praedictum autem principium, cum sit primum inter omnia principia, in quod omnia alia resolvuntur, ut probatur in 4 Metaph., oportet quod in qualibet necessaria propositione includatur, et quod ejus oppositum includatur in quolibet impossibili. Cum ergo ea quae sunt contra cursum naturae, sint impossibilia in natura, sicut caecum fieri videntem, et mortuum fieri viventem; in hujusmodi oppositum dicti principii includetur. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, Deus facere non potest.

6. Praeterea, quaedam Glossa dicit, Ephes. 3, quod Deus contra causas quas voluntate instituit, mutabili voluntate nihil facit. Sed causas naturales Deus voluntate sua instituit. Ergo contra eas nihil facit nec facere potest, sicut non potest esse mutabilis; mutabilitas enim voluntatis videtur, cum aliquis facit contra id quod prius voluntate instituit.

7. Praeterea, bonum universi est bonum ordinis, ad quem pertinet cursus naturalium rerum. Sed Deus non potest facere contra bonum universi, quia ex sua bonitate summa provenit quod omnia sint valde bona secundum ordinem universi. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturalium rerum.

8. Praeterea, Deus non potest esse causa mali. Malum autem, secundum Augustinum (de Nat. boni, cap. 4), est privatio modi, speciei et ordinis. Ergo Deus non potest facere contra cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi.

9. Praeterea, Genes. 2, 2, dicitur, quod *Deus die septimo cessavit ab opere quod patrarat*; et hoc ideo, secundum Glossam ordin., quia cessavit a novis operibus condendis. Sed in operibus sex dierum non fecit aliquid contra cursum naturae. Unde

Augustinus dicit (2 super Genes. ad litt., parum a princ.), quod in operibus sex dierum non quaeritur quid Deus miraculose facere possit, sed quid rerum natura patiatur, quam tunc Deus instituit. Ergo nec postea Deus aliquid fecit contra naturae cursum.

10. Praeterea, secundum Philosophum (in 7 Metaph.), natura est causa ordinationis in omnibus. Sed Deus non potest facere aliquid nisi ordinatum; quia, ut dicitur Rom. 13, 1: *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Ergo non potest facere aliquid contra naturam.

11. Praeterea, sicuti ratio humana a Deo est, ita et natura. Sed contra principia rationis Deus facere non potest, sicut quod genus de specie non praedicetur, vel quod latus quadrati sit commensurabile diametro. Ergo nec contra principia naturae Deus facere potest.

12. Praeterea, totus naturae cursus a divina sapientia progreditur, sicut artificiata ab arte humana, ut Augustinus dicit super illud Joan. cap. 1: *Quod factum est in ipso vita erat*. Sed artifex non facit aliquid contra artem suam nisi per errorem, qui in Deo esse non potest. Ergo nec Deus facit aliquid contra cursum naturae.

13. Praeterea, Philosophus dicit (in 2 Phys., text. 78), quod sicut agitur unumquodque, ita natum est agi. Sed quod ita natum est agi sicut agitur, non fit contra cursum naturae. Ergo nihil fit contra naturae cursum.

14. Praeterea, Anselmus dicit, lib. 1: *Cur Deus homo* (cap. 20, circa princ.), quod minimum inconveniens Deo est impossibile. Inconveniens autem est quod cursus naturae mutetur, conveniens est autem quod servetur. Ergo impossibile est quod Deus contra cursum naturae faceret.

15. Praeterea, sicut se habet scientia ad falsum, ita se habet potentia ad impossibile. Sed Deus non potest scire id quod est falsum in natura. Ergo Deus non potest facere id quod est contra cursum naturae; quia hoc est impossibile in natura.

16. Praeterea, magis est impossibile quod est impossibile per se quam quod est impossibile per accidens, quia quod per se est tale, magis est tale. Sed id quod fuit non fuisse est impossibile per accidens; quod tamen Deus facere non potest, ut Hieronymus dicit et etiam Philosophus (in 6 Ethic., cap. 2, in fine). Ergo nec quae sunt contra cursum naturae, quae sunt impossibilia per se, ut caecum videre, facere Deus (1) potest.

17. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 1), violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae, res naturales conferre non possunt. Ergo si a Deo fiant, erunt violenta; et sic non erunt permanentia; quod videtur inconveniens; nam caecis illuminatis divinitus permanet visus.

18. Praeterea, cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet in 3 Physic. (com. 54), ad potentiam autem potentia passiva pertineat, ad actum autem activa; oportet quod ad illa sola potentia passiva inveniatur in natura ad quae invenitur potentia activa naturalis; hoc enim est ejusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator in 9 Metaph. (text. 11 et 17). Sed ad ea quae sunt contra cursum naturae non invenitur aliqua potentia activa naturalis; ergo nec potentia passiva. Sed illa respectu quorum non est potentia passiva in creatura, dicimus non posse fieri, quamvis Deus per suam omnipotentiam omnia facere possit. Ergo ea quae sunt contra cursum naturae, fieri non possunt propter defectum creaturae, etsi non propter defectum divinae potentiae.

19. Praeterea, quidquid Deus aliquando facit, non esset inconveniens, etiam si semper faceret. Esset autem inconveniens, si Deus omnes effectus naturales crearet non mediantibus causis naturalibus; quia tunc res naturales suis operationibus destituerentur. Ergo inconveniens est quod aliquem effectum in istis inferioribus faciat aliquando non mediantibus causis naturalibus. Eis autem mediantibus non facit aliquid contra cursum naturae. Ergo Deus nihil facit contra cursum naturae.

20. Praeterea, causa per se essentialem ordinem habet ad suum effectum, et e converso. Sed Deus non potest alicui rei auferre quod est sibi essentiale, ea manente; sicut quod sit homo et non sit animal. Ergo non potest effectum aliquem producere sine causa naturali quae ad hujusmodi effectum habet essentialem ordinem; sicut quod faciat visum sine causis naturalibus ex quibus visus natus est causari.

21. Praeterea, inconveniens est ut majus bonum dimittatur pro minori bono. Sed bonum universi est majus quam aliquod bonum particulare cujuscumque; unde Augustinus dicit (Enchiridii cap. 10), quod Deus fecit bona etiam singula, simul autem omnia valde bona propter ordinem universi. Ergo inconveniens est quod propter salutem alicujus hominis vel alicujus gentis, Deus mutet cursum naturae, qui pertinet ad ordinem universi, in quo bonum ejus consistit. Nunquam ergo Deus facit contra cursum naturae.

Sed contra, a privatione in habitum non potest fieri regressus secundum naturam; fit autem operatione divina; unde dicitur Matth. 11, 5: *Caeci vident, surdi audiunt etc.* Ergo Deus facit aliquid contra cursum naturae.

Praeterea, potestas superioris non dependet a potestate inferioris, nec secundum eam limitatur. Sed Deus est superior quam natura. Ergo non limitatur ejus potentia secundum potentiam naturae; et sic nihil prohibet ipsum operari aliquid contra cursum naturae.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio Deus in rebus creatis potest operari praeter causas creatas, sicut et ipse operatur in omnibus causis creatis, ut alibi ostensum est; et operando praeter causas creatas potest operari eosdem effectus quos eisdem mediantibus operatur, et eodem ordine; vel etiam alios, et alio ordine; et sic potest aliquid facere contra communem et solitum cursum naturae. Cujus veritatis manifestabitur ratio, si ea consideremus quae huic veritati adversari videntur: quae quidem sunt tria.

Primum est quorumdam antiquorum philosophorum opinio, qui posuerunt istas res corporeas non habere aliam causam superiorem quae sit eis causa essendi; et sic posuerunt eorum aliqui, ut Anaxagoras, intellectum causam alicujus motus in eis, ut segregationis. Secundum autem hanc positionem, a nulla causa supernaturali naturales formae, quae sunt naturalium actionum principia, pos-

(1) *Al.* non potest.

sunt immutari, nec earum operationes impediri; et sic nihil potest fieri contra cursum naturae qui ex necessitate harum causarum corporalium ordinatur. Sed haec positio est falsa; quia oportet illud quod est principium in entibus, esse causam essendi omnibus aliis; sicut summe calidum, est causa caliditatis omnibus aliis, ut dicitur in 2 Metaph. Et de hoc plenius alibi tractatum est (1 part., quaest. 44, art. 1), ubi ostensum est quod nihil potest esse nisi a Deo.

Secundum autem quod praedictam veritatem impedire potest, est opinio aliorum philosophorum qui dixerunt, Deum esse causam omnium entium per ejus intellectum. Sed dixerunt quod Deus de entibus habet universalem quamdam cognitionem inquantum cognoscit seipsum, et quod ipse est principium essendi omnibus entibus; non autem propriam de unoquoque. A scientia autem communi et universali non sequuntur particulares effectus, nisi mediantibus particularibus conceptionibus. Si enim sciam quod omnis fornicatio est fugienda, non fugiam hunc actum nisi accipiam hunc actum esse fornicationem. Et secundum hoc dicunt quidam, quod a Deo non progrediuntur effectus particulares nisi mediantibus causis aliis per ordinem; quarum superiores sunt magis universales, inferiores vero magis particulares; et secundum hoc Deus nihil poterit facere contra cursum naturae. Sed ista positio est falsa; nam cum Deus seipsum perfecte cognoscat, oportet quod cognoscat quidquid in ipso quocumque modo est. In eo autem est similitudo cujuslibet causati, inquantum nihil esse potest quod eum non imitetur; unde oportet quod de omnibus propriam cognitionem habeat, sicut alibi plenius ostensum est, 1 part., qu. 14, per totum.

Tertium quod posset praedictam veritatem impedire, est positio quorumdam philosophorum, qui dixerunt, Deum ex necessitate naturae res agere; et sic oportet quod ejus operatio determinetur ad istum cursum rerum qui est secundum naturam ordinatus; unde contra eum facere non poterit. Sed hoc etiam patet esse falsum; nam supra omne quod ex necessitate naturae agit, oportet aliquid esse quod naturam ad unum determinet, sicut alibi, 1 part. quaest. 19, art. 4, ostensum est; unde impossibile est quod Deus, qui est primum agens, ex necessitate naturae agat; quod etiam in alia quaestione multipliciter ostensum est.

His ergo tribus habitis, scilicet quod Deus sit rebus naturalibus causa essendi, et quod propriam cognitionem et providentiam habeat de unoquoque, et quod non agat ex necessitate naturae; sequitur quod potest praeter cursum naturae aliquid agere in particularibus effectibus, vel quantum ad esse, inquantum aliquam novam formam inducit rebus naturalibus quam natura inducere non potest, sicut formam gloriae; aut huic materiae, sicut visum in caeco; vel quantum ad operationem; inquantum retinet operationes rerum naturalium ne agant quod natae sunt agere, sicut quod ignis non comburat, ut patet Dan. 3, vel quod aqua non fluat, ut patet de aqua Jordanis, Josue 3.

Ad primum ergo dicendum, quod contra naturam particularem et Deus facit et etiam res naturales; quod enim ignis corrumpatur contra naturam particularem hujus ignis est; unde Philosophus dicit (in 2 Caeli et mundi, com. 37), quod corruptio et senium et defectus omnis contra naturam est. Contra naturam vero universalem nulla res naturalis agit; dicitur enim natura particularis secundum ordinem particularis causae ad particularem effectum; natura vero universalis secundum ordinem primi agentis in natura, quod est caelum ad omnia inferiora agentia. Cum autem nullum inferiorum corporum agat nisi per virtutem caelestis corporis, impossibile est quod aliquod corpus naturale agat contra naturam universalem. Sed hoc ipsum quod aliquid agit contra naturam particularem, est secundum naturam universalem. Sicut autem caelum est causa universalis respectu inferiorum corporum; ita Deus est causa universalis respectu omnium entium, respectu cujus etiam ipsum caelum est causa particularis. Nihil enim prohibet unam et eamdem causam esse universalem respectu inferiorum et particularem respectu superiorum, sicut et in praedicabilibus accidit; nam animal, quod est universale respectu hominis, est particulare respectu substantiae. Sicut ergo per virtutem caeli potest aliquid fieri contra hanc naturam particularem, nec tamen est hoc contra naturam simpliciter, quia hoc est secundum naturam universalem; ita virtute Dei potest aliquid fieri contra naturam universalem quae est ex virtute caeli; non tamen erit contra naturam simpliciter, quia erit secundum naturam universalissimam, quae consideratur ex ordine Dei ad omnes creaturas. Et ex hoc intellectu Augustinus dicit in Glossa inducta, quod Deus nihil contra naturam facit. Unde subjungitur, quia *hoc est unicuique natura quod Deus facit.*

Et ex hoc etiam patet responsio ad secundum; nam in illa Glossa loquitur Augustinus de summa lege naturae quae attenditur secundum ordinem Dei ad omnes creaturas.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, licet Deus possit facere contra ordinem qui est unius creaturae ad aliam, quod est quasi naturae particularis respectu ipsius; non tamen potest facere contra ordinem creaturae ad seipsum. Justitia autem hominis consistit principaliter in debito ordine hominis ad Deum; unde contra ordinem justitiae Deus facere non potest. Cursus autem naturae est secundum ordinem unius creaturae ad aliam; et ideo contra cursum naturae Deus facere potest.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus potest facere praeter causas naturales effectus in rebus corporalibus; ita potest facere praeter ministerium Angelorum; non tamen est eadem ratio faciendi praeter utrumque. Nam praeter causas naturales facit ut homo effectum quem causis visibilibus attribuere non potest, in aliquam superiorem causam reducere cogatur, ut si ex visibili miraculo divina potentia manifestetur. Operationes autem Angelorum non sunt visibiles; unde eorum ministerium non impedit quin homo in divinae potentiae considerationem adducatur. Et propter hoc Augustinus non dicit quod praeter ministerium Angelorum non possit operari, sed quod non operatur.

Ad quintum dicendum, quod sicut Deus non potest facere quod affirmatio et negatio sint simul vera; ita non potest facere ea quae sunt impossibilia in natura, inquantum praedictum impossibile in se claudunt; sicut patet quod mortuum vivificare, claudit in se contradictionem, si ponatur a principio intrinseco naturaliter mortuus ad vitam

redire; nam de ratione mortui est quod sit privatus principio vitae; unde Deus hoc non facit, sed quod mortuus ab exteriori principio vitam iterato acquirat; quod contradictionem non includit: et eadem ratio est de aliis quae sunt impossibilia naturae, quae facere potest.

Ad sextum dicendum, quod Deus non facit contra rationes naturales mutabili voluntate; nam Deus ab aeterno praevidit et voluit se facturum quod in tempore facit. Sic ergo instituit naturae cursum, ut tamen praeordinaretur in aeterna sua voluntate quod praeter cursum istum quandoque facturus erat.

Ad septimum dicendum, quod Deus faciendo praeter cursum naturae, non removet totum ordinem universi, in quo consistit bonum ipsius, sed ordinem alicujus particularis causae ad suum effectum.

Ad octavum dicendum, quod malum poenae est contra ordinem unius partis universi ad aliam partem, et similiter malum cujuslibet defectus naturalis: sed malum culpae est contra ordinem totius universi ad finem ultimum, eo quod voluntas, in qua est malum culpae, ab ipso ultimo fine universi deordinatur per culpam; et ideo hujusmodi mali Deus causa esse non potest: contra hunc enim ordinem agere non potest, licet posset agere contra ordinem primum.

Ad nonum dicendum, quod miraculum non fit a Deo nisi in creaturis praeexistentibus, quae aliquo modo in operibus sex dierum praeextiterunt. Unde opera miraculosa materialiter in operibus sex dierum praecesserunt; licet tunc oportuerit aliquid miraculose fieri contra cursum naturae, quando natura instituebatur.

Ad decimum dicendum, quod natura est causa ordinationis in omnibus naturalibus, non autem in omnibus simpliciter.

Ad undecimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem. Et hujusmodi impossibile in se contradictionem claudit, et sic est per se impossibile. Talia autem impossibilia Deus facere non potest. Naturalis autem applicat ad determinatam materiam; unde reputat impossibile etiam id quod est huic impossibile. Nihil autem prohibet Deum posse facere quae sunt inferioribus agentibus impossibilia.

Ad duodecimum dicendum, quod ars divina non totam seipsam explicat in creaturarum productione; et ideo secundum artem suam potest alio modo aliquid operari quam habeat cursus naturae; unde non sequitur quod si potest facere contra cursum naturae, possit facere contra suam artem: nam et homo artifex potest aliud artificiatum facere per suam artem contrario modo quam prius fecit.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus loquitur de his quae in natura aguntur: ea enim aguntur sicut apta nata sunt agi.

Ad decimumquartum dicendum, quod cursum naturae servari est conveniens, secundum quod est a divina providentia ordinatus; unde si ordo divinae providentiae habet quod aliquid secus agatur, non est inconveniens.

Ad decimumquintum dicendum, quod non dicitur aliquid esse falsum simpliciter et alicui, sicut aliquid dicitur esse impossibile simpliciter et alicui, sed esse falsum simpliciter; unde Deus non potest scire aliquod falsum, sicut non potest facere aliquid impossibile quod simpliciter est impossibile: et tamen sicut potest facere aliquid impossibile alicui, ita potest facere aliquid ignotum alicui.

Ad decimumsextum dicendum, quod omne per accidens reducitur ad aliquid quod est per se: unde nihil prohibet aliquid quod est per accidens, ad id quod est per se reductum, esse magis tale: sicut nix sua albedine disgregat visum magis quam albedo parietis, eo quod albedo nivis est major albedine parietis: similiter remotio cursus Socratis est impossibilis per hoc quod reducitur ad hoc impossibile per se, praeteritum non fuisse, quod contradictionem implicat: unde nihil prohibet hoc esse magis impossibile quam id quod est impossibile alicui, quamvis non sit impossibile per accidens.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in re qualibet naturali est naturalis ordo et habitudo ad causas omnes superiores: et inde est quod illa quae fiunt in corporibus inferioribus ex impressione caelestium corporum, non sunt violenta, licet videantur esse contraria naturalibus motibus inferiorum, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui sequitur motum lunae. Et multo minus est violentum quod a Deo fit in istis inferioribus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto eamdem rem potest perducere in altiorem effectum: unde natura potest ex terra facere aurum aliis elementis commixtis, quod ars facere non potest; et inde est quod res aliqua est in potentia ad diversa secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quae inferior potentia, facere non potest: et ista vocatur potentia obedientiae, secundum quod quaelibet creatura Creatori obedit.

Ad decimumnonum dicendum, quod ordinatio cujuslibet rei creatae ad suam operationem est a Deo; unde si ex divina providentia praeter rerum naturalium operationem producitur aliquis effectus, non est inconveniens.

Ad vicesimum dicendum, quod licet Deus faciat aliquem effectum praeter actionem causae naturalis, non tamen tollit ordinem causae ad suum effectum; unde et in igne fornacis remanebat ordo ad comburendum, licet non combureret tres pueros in camino.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod quando Deus agit aliquid contra cursum naturae, non tollitur totus ordo universi, sed cursus qui est ex ordine unius particularis rei ad aliam. Unde non est inconveniens, si aliquando contra cursum naturae aliquid fiat ad salutem hominis, quae consistit in ordinatione ipsius ad ultimum finem universi.

ARTICULUS II.

Utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula. — *(1 p., quaest.* 105, *art.* 7. *)*

Secundo quaeritur, utrum omnia quae Deus facit praeter causas naturales vel contra cursum naturae, possint dici miracula. Et videtur quod non. Quia, sicut ex verbis Augustini haberi potest (tract.

8 in Joan., et 3 de Trin., cap. 5), miraculum est *aliquid arduum et insolitum, supra facultatem naturae et praeter spem admirantis apparens.* Aliquando autem Deus operatur contra cursum naturae etiam in minimis rebus; sicut cum ex aqua fecit vinum, Joan. 2 capite; quae tamen operatio praeter operationem causarum naturalium fuit. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, miracula dici possunt.

2. Praeterea, quod frequenter accidit, non potest insolitum dici. Sed hujusmodi operationes divinae praeter causas naturales Apostolorum tempore frequenter fiebant; unde dicitur Act. 5, quod in plateis ponebantur infirmi etc. Ergo hujusmodi non erant insolita, et ita non erant miracula.

3. Praeterea, illud quod natura potest operari non est supra facultatem naturae. Sed quandoque divinitus fiunt praeter naturales causas quae etiam natura facere posset; sicut patet cum Dominus curavit socrum Petri a febribus quibus tenebatur, ut dicitur Luc. 5. Ergo non fuit supra facultatem naturae, et ita non fuit miraculum.

4. Praeterea, mortuum reviviscere, non potest contingere per operationem naturalis causae. Sed resuscitatio mortuorum, qua Deus in fine omnes mortuos vivificabit, est a sanctis expectata; unde in symbolo dicitur: *Expecto resurrectionem mortuorum.* Ergo non omne illud quod Deus operatur praeter causas naturales, est praeter spem humanam, et ita non est miraculum.

5. Praeterea, creatio caeli et terrae, et etiam creatio animarum rationalium est a Deo praeter alias causas agentes: solus enim Deus creare potest, ut in alia quaestione, art. 1 et 4, est habitum. Sed tamen haec non possunt dici miracula: quia haec non fiunt ad gratiae ostensionem, propter quam solam fiunt miracula, ut Augustinus dicit; sed ad naturae institutionem. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, possunt dici miracula.

6. Praeterea, justificatio impii fit a solo Deo praeter causas naturales; nec est miraculum, sed magis finis miraculi: ad hoc enim miracula fiunt, ut homines convertantur ad Deum. Ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

7. Praeterea, magis est mirum quod aliquid fiat a minus potente quam a magis potente. Sed Deus est potentior quam natura: cum autem natura aliquid operatur, non dicitur esse miraculum; sicut cum operatur sanationem infirmi, vel aliquid hujusmodi. Ergo multo minus potest dici miraculum, quando Deus illud operatur.

8. Praeterea, monstra fiunt contra naturam; nec tamen dicuntur miracula. Ergo non omnia quae contra naturam fiunt, miracula dici possunt.

9. Praeterea, miracula fiunt ad fidei confirmationem. Sed incarnatio Verbi non est ad confirmationem fidei tamquam fidei argumentum, sed magis est sicut fidei objectum. Ergo non est miraculum: et tamen hoc solus Deus facit nulla alia causa agente: ergo non omnia quae Deus facit praeter causas naturales, sunt miracula.

Sed contra, Augustinus (Anselmus, in lib. de peccato orig., cap. 2, a med.) dicit, quod triplex est rerum cursus: naturalis, voluntarius et mirabilis. Ea autem quae solus Deus operatur praeter causas naturales, non pertinent ad cursum rerum naturalium, nec ad voluntarium; quia nec natura nec voluntas creata in eis operatur. Ergo pertinent ad cursum mirabilem, et ita sunt miracula.

Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit, quod miraculum est opus Creatoris, manifestativum divinae virtutis. Hujusmodi autem sunt quae a Deo praeter causas naturales fiunt. Ergo sunt miracula.

Respondeo dicendum, quod miraculi nomen a mirando est sumptum. Ad admirationem autem duo concurrunt, ut potest accipi ex verbis Philosophi in principio Metaph. (lib. 1, cap. 2, circa med.): quorum unum est, quod causa illius quod admiramur, sit occulta: secundum est quod in eo quod miramur, appareat aliquid per quod videatur contrarium ejus debere esse quod miramur; sicut aliquis posset mirari si videret ferrum ascendere ad calamitam, ignorans calamitae virtutem, cum videatur quod ferrum naturali motu debeat tendere deorsum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo secundum se; alio modo quoad nos. Quoad nos quidem, quando causa effectus quem miramur, non est occulta simpliciter, sed occulta huic vel illi, nec in re quam miramur est dispositio repugnans effectui quem miramur, secundum rei veritatem, sed solum secundum opinionem admirantis: et ex hoc contingit quod id quod est uni mirum vel admirabile, non est mirum vel admirabile alteri; sicut sciens virtutem calamitae per doctrinam vel per experimentum, non miratur praedictum effectum; ignorans autem miratur. Secundum se autem aliquid est mirum vel admirabile, cujus causa simpliciter est occulta, et quando in re est contraria dispositio secundum naturam effectui qui apparet; et ista non solum possunt dici mira in actu, vel mira in potentia, sed etiam miracula, quasi habentia in se admirationis causam. Causa autem occultissima et remotissima a nostris sensibus est divina, quae in rebus omnibus secretissime operatur: et ideo illa quae sola virtute divina fiunt in rebus illis in quibus est naturalis ordo ad contrarium effectum vel ad contrarium modum faciendi, dicuntur proprie miracula; ea vero quae natura facit, nobis tamen vel alicui nostrum occulta, vel etiam quae Deus facit, nec aliter nata sunt fieri nisi a Deo, miracula dici non possunt, sed solum mira vel mirabilia. Et ideo in definitione miraculi ponitur aliquid quod excedit naturae ordinem, in hoc quod dicitur, *supra facultatem naturae,* cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *arduum.* Et ponitur etiam aliquid quod excedit nostram cognitionem, in hoc quod dicitur *praeter spem admirantis apparens*; cui ex parte rei mirabilis respondet quod dicitur *insolitum.* Nam per consuetudinem aliquid in nostram notitiam familiarius venit.

Ad primum ergo dicendum, quod *arduum* quod ponitur in definitione miraculi, non pertinet ad rei magnitudinem secundum se consideratam, sed per comparationem ad facultatem naturae. Unde quod in quacumque parva re Deus operatur quod natura operari non potest hoc arduum reputatur.

Ad secundum dicendum, quod insolitum dicitur miraculum, quia est contra consuetum cursum naturae, etiam si quotidie iteraretur; sicut transubstantiatio panis in corpus Christi frequentatur quotidie, nec tamen desinit esse miraculum: magis enim debet dici solitum quod in toto ordine universi communiter accidit quam quod in una sola re contingit.

Ad tertium dicendum, quod circa ea quae Deus miraculose facit, talis solet adhiberi distinctio, quod quaedam dicantur fieri supra naturam, quaedam contra naturam, quaedam praeter naturam. Supra naturam quidem, inquantum in illum effectum quem Deus facit, natura nullo modo potest: quod quidem contingit dupliciter; vel quia ipsa forma inducta a Deo, omnino a natura induci non potest; sicut forma gloriae, quam inducet Deus corporibus electorum, et sicut etiam incarnatio Verbi: vel quia etsi talem formam possit in aliquam materiam inducere, non tamen in istam: sicut ad causandum vitam natura potens est; sed quod in hoc mortuo natura vitam causet, hoc facere non potest. Contra naturam esse dicitur, quando in natura remanet contraria dispositio ad effectum quem Deus facit; sicut quando conservavit pueros illaesos in camino, remanente virtute comburendi in igne, et quando aqua Jordanis stetit, remanente gravitate in ea; et simile est quod virgo peperit. Praeter naturam autem dicitur Deus facere, quando producit effectum quem natura producere potest, illo tamen modo quo natura producere non potest, vel quia deficiunt instrumenta quibus natura operatur (sicut cum Christus convertit aquam in vinum, Joan. 2, quod tamen natura aliquo modo facere potest, dum aqua in nutrimentum vitis assumpta, suo tempore in succum uvae per digestionem producitur), vel quia est in divino opere major multitudo quam natura facere consuevit, sicut patet de ranis quae sunt productae in Aegypto; vel quantum ad tempus, sicut cum statim ad invocationem alicujus sancti aliquis curatur, quem natura non statim, sed successive, et in alio tempore, non in isto curare posset; et sic accidit in miraculo inducto de socru Petri. Unde patet quod omnia hujusmodi, si accipiatur et modus et factum, facultatem naturae excedunt.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio mortuorum futura est praeter spem naturae, licet non sit praeter spem gratiae: de qua duplici spe habetur Rom. 4. 18: *In spem contra spem credidit.*

Ad quintum dicendum, quod caelum et terra et etiam animae rationales non sunt secundum ordinem naturalem nata creari ab alia causa quam a Deo: et ideo hujusmodi rerum creationes non sunt miracula.

Et similiter dicendum ad sextum de justificatione impii.

Ad septimum dicendum, quod ea quae fiunt a natura, fiunt etiam a Deo; sed ea quae Deus miraculose facit, non fiunt a natura; et ideo ratio non procedit. Et praeterea, natura operans est causa manifesta nobis. Deus autem est causa occulta; et propter hoc magis miramur opera Dei quam opera naturae.

Ad octavum dicendum, quod monstra licet fiant contra naturam particularem, non tamen fiunt contra naturam universalem.

Ad nonum dicendum, quod incarnatio Verbi est miraculum miraculorum, ut sancti dicunt, quia est majus omnibus miraculis, et ad istud miraculum omnia alia ordinantur: et propter hoc non solum est inducens ad alia credendum, sed etiam alia miracula inducunt ad hoc quod ipsum credatur. Nihil enim prohibet unum miraculum inducere ad fidem alterius; sicut resuscitatio Lazari inducit ad futuram resurrectionem credendam.

ARTICULUS III.

Utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere. — (1 p., quaest. 101, art. 2.)

Tertio quaeritur, utrum creaturae spirituales sua naturali virtute possint miracula facere. Et videtur quod sic. Quod enim potest virtus inferior, multo magis potest virtus superior. Sed virtus creaturae spiritualis est supra virtutem naturae corporalis: unde dicitur Job 41, 24: *Non est potestas super terram quae ei possit comparari.* Ergo creatura spiritualis potest facere illos effectus quos natura facit. Quando autem effectus naturalis fit non a causa naturali, sed occulta, est miraculum. Ergo creatura spiritualis potest facere miracula.

2. Praeterea, quanto aliquid est magis actu, tanto est magis activum, eo quod unumquodque agit inquantum actu est. Sed formae quae sunt creaturae rationales, sunt magis actuales quam formae quae sunt in creatura corporali, eo quod sunt magis immateriales. Ergo sunt magis activae. Sed formae quae sunt in natura corporali, producunt sui similes in natura. Ergo multo magis possunt hoc facere formae quae sunt in mente creaturae spiritualis; et sic poterit creatura rationalis facere effectus naturales praeter causas naturales; quod est miraculosum.

3. Praeterea, intellectus Angeli est propinquior divino intellectui quam intellectus humanus. Sed in intellectu humano sunt aliquae formae activae, quae scilicet sunt in intellectu practico, ut formae artis. Ergo multo fortius in intellectu Angeli sunt formae activae: nam ideas intellectus divini constat esse maxime activas.

4. Sed dices, quod formae activae quae sunt in intellectu Angeli, applicantur ad effectum mediante corporali agente, sicut etiam formae intellectus humani. — Sed contra, omnis virtus quae non potest exire in actum nisi mediante instrumento corporali, frustra datur alicui, nisi detur ei organum corporale: frustra enim potentia motiva esset data animali, nisi darentur ei instrumenta motus. Sed Angelo non est naturaliter corpus unitum. Ergo virtus sua non requirit ad sui operis executionem corporeum activum.

5. Praeterea, omnis virtus quae excedit proportionem sui organi, potest habere aliquam actionem praeter illud organum: quia enim oculus non adaequat virtutem totius animae, efficit anima multas operationes non per oculum. Sed corpus non potest esse proportionatum ad totam virtutem Angeli. Ergo potest Angelus effectus aliquos facere non mediantibus corporibus; et sic videtur quod virtute naturae suae possit miracula facere.

6. Praeterea, plus excedit virtus Angeli omnem virtutem corpoream quam corpus caeli excedat elementaria corpora. Sed ex virtute caelestis corporis fiunt aliqui effectus in istis inferioribus absque actionibus qualitatum activarum et passivarum, quae sunt propriae virtutes elementorum. Ergo multo fortius ex virtute Angeli possunt aliqui effectus in rebus naturalibus produci, non mediantibus virtutibus corporum naturalium.

7. Praeterea, secundum Augustinum (in 3 de Trin., cap. 4), omnia corpora a Deo per spiritum vitae rationalem reguntur: et hoc idem dicit Gre-

gorius (in 4 Dial., non procul a fine): et sic videtur quod motus caeli et totius naturae sit ab Angelis, sicut motus humani corporis est ab anima. Sed ab anima imprimuntur formae in corpus praeter virtutes naturales corporis activas: ex sola enim imaginatione aliquis calescit et infrigidatur, et incurrit quandoque febrem vel etiam lepram, ut medici dicunt. Ergo multo fortius ex sola conceptione Angeli moventis caelum, praeter actionem causarum naturalium, possunt sequi aliqui effectus in istis inferioribus; et sic potest Angelus facere miraculum.

8. Sed dices, quod accidit ex eo quod anima est forma corporis: non autem Angelus est forma corporalis creaturae. — Sed contra, quidquid provenit ex anima per ejus operationem, provenit ex ea inquantum est motor, non inquantum est forma: non enim per operationem anima est forma corporis, sed motor. Praedictae autem impressiones quae fiunt in corpus ab anima, sequuntur impressionem animae aliquid imaginantis. Ergo non sunt ab anima inquantum est forma, sed inquantum est motor.

9. Praeterea, ex hoc Deus mirabilia facere potest, quia ejus virtus est infinita. Sed in libro de Causis (prop. 16) dicitur, quod virtus intelligentiae est infinita, praecipue ad inferius: quod etiam probari potest ex hoc quod movet motum caeli, ut ostensum est, qui natus est esse sempiternus: sempiternum enim motum movere non potest nisi virtus infinita, ut probatur in 8 Physic. (com. 80). Ergo videtur quod Angeli possint miracula facere etiam naturali virtute.

10. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 17) dicitur, quod virtus omnis unita plus est infinita quam virtus multiplicata; et ibidem Commentator dicit, quod quanto virtus intelligentiae magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles. Loquitur autem ibi Commentator de naturali virtute intelligentiae: nam virtutem gratiae non cognovit. Ergo Angelus sua virtute naturali mirabilia facere potest.

11. Sed dicendum, quod Angelus potest mirabilia facere non virtute propria, sed virtute naturalibus rebus a Deo indita, applicando hujusmodi res ad effectum quem intendit. — Sed contra, applicatio hujusmodi seminum naturalium, in quibus existunt activae virtutes naturae, ad effectum aliquem, esse non potest nisi per motum localem. Sed ejusdem rationis esse videtur quod corpora obediant vel non obediant substantiae spirituali ad motum localem et alios motus: nam quilibet motus naturalis habet proprium et determinatum motorem. Ergo si possunt Angeli suo imperio applicare hujusmodi semina ad effectum naturae per motum localem, poterunt etiam per motum alterationis vel generationis formam aliquam in materia inducere ex solo imperio; quod est mirabilia facere.

12. Praeterea, ejusdem virtutis secundum genus est imprimere formam in materia et impedire ne imprimatur: sicut enim virtute corporis forma ignis inducitur in materia, ita virtute alicujus corporis talis formae inductio impeditur. Sed virtute spiritualis creaturae impeditur ne ab agente naturali forma in materia imprimatur: dicitur enim esse expertum quod virtute alicujus scripti aliquis in igne positus non fuit combustus: quod planum est non fuisse operationis divinae, quae pro meritis, sine aliquibus scriptis, poenas a sanctis suis repellit: et sic remanet quod fuerit factum daemonis virtute. Ergo videtur quod pari ratione fieri possit quod spiritualis creatura ex solo imperio formam in materia inducere possit absque corporali agente. Et nihilominus hoc ipsum miraculosum videtur quod homo in igne positus non comburatur, sicut patet in miraculo trium puerorum.

13. Praeterea, nobilior est forma quae est in imaginatione et in sensu, quam forma quae est in materia corporali, quanto est magis immaterialis. Sed spiritualis creatura in phantasiam et sensum potest imprimere aliquam formam, ut videatur aliquid aliter quam sit: unde dicit Augustinus (in 18 lib. de Civit. Dei, cap. 18, parum ante med.): *Nec sane daemones naturas creant; sed specie tenus quae a Deo vero sunt creata, commutant:* et postea subjungit, quod hoc fit per immutationem phantasiae. Ergo multo fortius potest imprimere formam in materiam corporalem; et sic idem quod prius.

14. Sed dicendum, quod immutatio phantasiae a daemone non fit per hoc quod novae formae imprimantur, sed per compositionem et divisionem formarum praeexistentium. — Sed contra, anima est nobilior quam natura corporalis. Si ergo daemon per suam virtutem potest facere illud quod est propria operatio animae sensitivae, scilicet componere et dividere imagines; videtur quod multo fortius possit facere sua virtute operationes naturae corporeae; et sic idem quod prius.

15. Praeterea, sicut se habet virtus ad virtutem, ita se habet operatio ad operationem. Sed virtus Angeli non dependet a virtute creaturae corporalis. Ergo nec ejus operatio ab operatione creaturae corporalis; et sic praeter naturales causas potest miraculose operari.

16. Praeterea, sicut facere aliquid ex nihilo est infinitae virtutis propter infinitam distantiam entis ad nihil; ita reducere aliquid in actum de potentia, subest virtuti finitae. Inter virtutes autem finitas maxima est virtus Angeli. Ergo Angelus sua virtute potest educere in actum omnes formas quae sunt in potentia materiae, absque actione alicujus causae naturalis; et sic idem quod prius.

17. Praeterea, omne agens non (1) impeditum agit et patitur. Sed Angelus agens in ista corporalia nullo modo patitur ab eis. Ergo non impeditur quin sua actione possit miracula facere praeter causas naturales agendo.

Sed contra, ex hoc Deus miracula facit quod natura est ei subjecta. Non est autem subjecta Angelis: non enim Angelis subjecit Deus orbem terrae, ut dicitur ad Hebr. 2. Ergo Angeli sua naturali virtute miracula facere non possunt.

Praeterea, Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8, in princ.), quod non est putandum Angelis transgressoribus ad nutum servire corporalium rerum materiam. Serviret autem eis, si ex virtute suae naturae creatura spiritualis miracula facere posset. Ergo miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum, quod Augustinus in 2 de Trin. (cap. 10, a med.) postquam quaestionem istam pertractaverat diligenter, concludit in fine: *Mihi omnino utile est ut meminerim virium mearum, fratresque meos admoneam ut meminerint suarum; ne ultra quam tutum est humana progrediatur infirmitas; quemadmodum enim hoc faciant Angeli, vel potius quemadmodum Deus hoc faciat per An-*

(1) *In editis deest* non.

gelos suos, nec oculorum acie penetrare, nec fiducia rationis enucleare, nec provectu mentis comprehendere valeo; ut tam certus loquar ad omnia quae requiri de his rebus possunt, quam si essem Angelus aut propheta aut apostolus. Unde et hac moderatione adhibita, absque assertione et sententiae melioris praejudicio, procedendum est, quantum ratio et auctoritas poterit adjuvare. Sciendum est ergo, quod circa hanc quaestionem inveniuntur philosophi dissensisse. Avicenna namque posuit, quod substantia spiritualis quae caelos movet, non solum mediante caelesti motu effectus in inferioribus corporibus causat, sed etiam praeter omnem corporis actionem; volens quod materia corporalis multo magis obediat conceptioni et imperio praedicto spiritualis substantiae quam contrariis agentibus in natura, vel cuicumque corpori agenti. Et ex hac causa provenire dicit, quod quandoque inusitatae permutationes fiunt aeris, et infirmitatum curationes, quae nos miracula appellamus. Et ponit exemplum de anima quae corpus movet; ad cujus imaginationem absque omni alio corporali agente transmutatur corpus et ad calorem et ad frigus, et quandoque ad febrem vel lepram. Haec autem positio satis convenit principiis ab eo suppositis; ponit enim quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam; formae autem substantiales sunt a substantia spirituali, quam appellat datorem formarum; unde materia ex naturali ordine obedit spirituali substantiae ad recipiendum ab ea formam; et ideo non est mirum, si etiam praeter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio in materiam imprimat. Si enim materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis, non erit inconveniens si obediat ad recipiendum etiam dispositiones ad formam; hoc enim patet esse minoris virtutis. Sed secundum opinionem Aristotelis et sequentium eum, hoc non potest stare; probat enim Aristoteles duplici ratione, quod formae non imprimuntur in materiam ab aliqua substantia separata, sed reducuntur in actum de potentia materiae per actionem formae in materia existentis. Quarum primam ponit in 7 Metaph. (com. 25, 27 et 32), quia, secundum quod ibi probatur, id quod fit, proprie est compositum, non forma vel materia; compositum enim est quod proprie habet esse. Omne autem agens agit sibi simile; unde oportet quod id quod est faciens res naturales actu existere per generationem, sit compositum, non forma sine materia, hoc est substantia separata. Alia probatio ponitur in 8 Phys.: quia cum idem semper natum sit idem facere; quod autem generatur vel corrumpitur vel alteratur, aut augetur vel diminuitur, non semper eodem modo se habet; oportet quod illud quod est generans et movens secundum hujusmodi motus, non sit semper eodem modo se habens, sed aliter et aliter. Hoc autem non potest esse substantia separata, quia omnis talis substantia est immobilis; omne enim quod movetur, corpus est, ut in 6 Phys. (a com. 86 usque ad 90) probatur. Unde id quod est immediata causa reducens formam de potentia in actum per generationem et alterationem, est corpus aliter et aliter se habens, secundum quod accedit et recedit per motum localem. Et inde est quod substantia separata suo imperio in corpore causat immediate motum localem, et eo mediante causat alios motus, quibus mobile acquirit aliquam formam. Et hoc rationabiliter accidit. Nam motus localis est primus et perfectissimus motuum, utpote qui non variat rem quantum ad rei intrinseca, sed solum quantum ad exteriorem locum; et ideo per primum motum suum, scilicet localem, corporalis natura a spirituali movetur. Secundum hoc ergo corporalis creatura obedit imperio spiritualis secundum naturalem ordinem ad motum localem, non autem ad alicujus formae receptionem; quod quidem intelligendum est de natura spirituali creata, cujus virtus et essentia est limitata secundum determinatum genus; non de substantia spirituali increata, cujus virtus est infinita, non limitata ad aliquod genus secundum regulam alicujus generis. Et huic opinioni quantum ad hoc consentit fides; unde Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8 et 9), quod Angelis non servit ad nutum materia corporalis. In hoc tamen differt sententia fidei a positione philosophorum; philosophi enim praedicti ponunt substantias separatas movere suo imperio caelestia corpora motu locali; motum autem localem in istis inferioribus non causari immediate a substantia separata, sed ab aliis moventibus naturaliter aut voluntarie aut violenter. Unde et Alexander commentator omnes effectus qui attribuuntur a nobis Angelis vel daemonibus in istis inferioribus, attribuit impressioni corporum caelestium; quod non videtur sufficienter esse dictum. Nam hujusmodi effectus non fiunt aliquo determinato cursu, sicuti ea quae fiunt per actionem naturalem superiorum vel inferiorum corporum. Et praeterea aliqui effectus inveniuntur in quos nullo modo corpora caelestia possent; sicut quod virgae converterentur statim in serpentes, et multa hujusmodi. Fidei autem sententia est, quod non solum corpora caelestia suo imperio moveant localiter, sed etiam alia corpora, Deo ordinante et permittente. Movent ergo localiter suo imperio corpora in quibus est vis activa naturalis ad aliquem effectum producendum, quae Augustinus (lib. 9 super Gen., cap. 17), appellat naturae semina; et sic operatio eorum non erit per modum miraculi, sed per modum artis. In miraculis enim producuntur effectus absque actionibus naturalibus, a causa supernaturali. Producere autem aliquem effectum quem vel natura producere non potest, vel non ita convenienter, mediante actione principiorum naturalium, artis est. Unde Philosophus dicit in 2 Phys. (com. 22 et 79), quod ars imitatur naturam, et quaedam perficit quae natura facere non potest, in quibusdam etiam naturam juvat; sicut medicus juvat naturam ad sanandum, alterando et digerendo per appositionem eorum quae ad hoc naturalem virtutem habent. In effectibus autem hujusmodi producendis ars Angel boni vel mali efficacior est et meliores effectus facit quam ars humana; et hoc propter duo. Primo, quia cum effectus corporales in inferioribus maxime dependeant a caelestibus corporibus, tunc praecipue ars potest sortiri effectum, quando virtus caelestis corporis ad hoc cooperatur. Unde in operibus agriculturae et medicinae valet consideratio motus et situs solis et lunae et aliarum stellarum, quarum virtutes, situs et motus multo certius cognoscunt Angeli naturali cognitione quam homines. Unde horas eligere possunt (1) melius, in quibus virtus caelestis corporis ad effectus intentos magis cooperetur. Et haec videtur esse ratio quare nigromantici in invocationibus daemonum situs stellarum observant. Se-

(1) *Al.* possumus.

cunda ratio est, quia virtutes activas et passivas in corporibus inferioribus melius noverunt quam homines, et facilius et celerius applicare possunt ad effectum, utpote qui imperio suo corpora localiter movent; unde etiam medici mirabiliores effectus in sanando faciunt, quia plura de virtutibus rerum naturalium sciunt (1). Tertia ratio potest esse, quia cum instrumentum agat non solum in virtute sua, sed in virtute moventis (inde etiam corpus caeleste aliquem effectum habet ex virtute substantiae spiritualis moventis, sicut quod est causa vitae, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis, et calor naturalis, inquantum est instrumentum animae vegetabilis, agit ad speciem carnis); non est inconveniens ponere quod ipsa corpora naturalia, inquantum sunt mota a spirituali substantia, sortiantur majorem effectum; quod videri potest ex hoc quod Gen. 6,4, dicitur: *Gigantes erant super terram in diebus illis; postquam enim ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illaeque genuerunt, isti sunt potentes a saeculo viri famosi*; et Glossa quaedam (ordinaria) ibidem dicit, quod non est incredibile, a quibusdam daemonibus, qui mulieribus sunt incubi, hujusmodi homines, scilicet gigantes, esse procreatos. Sic ergo patet quod Angeli boni vel mali virtute naturali miracula facere non possunt; sed quosdam mirabiles effectus, in quibus eorum operatio est per modum artis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet naturalis potestas Angeli vel daemonis sit major quam naturalis potestas corporis; non tamen est ad hoc quod immediate formam in materia inducat, sed mediante corpore; unde hoc facit nobilius quam corpus; quia primum movens principalius est in agendo quam secundum.

Ad secundum dicendum, quod formae rerum naturalium in mente angelica existentes sunt magis actuales quam formae quae sunt in materia; et propter hoc sunt immediatum principium perfectioris operationis, quae est intelligere; operationis vero quae est actio materiam transmutans, non sunt immediatum principium; sed mediante voluntate, et voluntas mediante virtute, et virtus immediate movet motum localem; quo motu mediante, est causa aliorum motuum, et est causa aliqua inductionis formae in materia.

Ad tertium dicendum, quod formae etiam quae sunt in intellectu humano, non sunt activae rerum artificialium, nisi mediante voluntate et virtute motiva et organis naturalibus et instrumentis artificialibus.

Ad quartum dicendum, quod virtus cui potest aliquod organum adhiberi, quod sibi respondeat quantum ad omnem operationem, debet habere organum conjunctum, sicut virtus visiva oculum. Nullum autem corpus poterat hoc modo Angelo respondere, quod ejus virtutem adaequaret; et ideo non habuit Angelus corporeum organum naturaliter conjunctum. Unde et philosophi qui posuerunt substantias separatas non habere effectus in istis inferioribus nisi mediante caelo, posuerunt aliquam substantiam spiritualem uniri caelo ut proprio instrumento, quam animam caeli dicebant. Aliam vero non unitam dicebant intelligentiam, a qua movetur anima caeli, sicut desiderans a desiderato.

Ad quintum dicendum, quod Angelus etsi caelum moveat, potest tamen habere actionem in haec inferiora absque motu caeli movendo alia corpora, et absque omni corpore intelligendo; licet forma (1) in materia absque corporali agente imprimere non possit.

Ad sextum dicendum, quod caelum, cum sit agens corporeum, potest esse immediatum alterans et movens ad formam; non est autem simile de Angelis.

Ad septimum dicendum, quod anima naturali ordine suo imperio movet corpus localiter; nam vis ejus appetitiva est imperans motum, et corpus obedit ad nutum; quod etiam est per virtutes motivas quae sunt organis affixae et fluunt ab anima in corpus, quod est ab anima formatum. Aliae vero alterationes, ut calefactionis, infrigidationis, et similium, sequuntur ab anima mediante motu locali. Patet etiam quod ex ipsa imaginatione sequitur passio per quam aliquo modo variatur motus cordis et spirituum; ex quibus vel retractis ad cor vel diffusis in membra, sequitur aliqua alteratio in corpore; quae etiam potest esse infirmitatis causa, praecipue si sit materia disposita.

Et per hoc patet solutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod virtus Angeli dicitur infinita inferius, inquantum non est virtus in materia recepta, et per hoc non limitatur ab inferiori recipiente; non tamen est infinita superius, ut supra dicitur; quia a Deo recipitur in Angelo esse finitum; et ideo ejus substantia determinatur ad aliquod genus, et per consequens ejus virtus determinatur ad aliquem modum agendi; quod de Deo dici non potest.

Ad decimum dicendum, quod licet Angelus faciat res mirabiles per modum artis, ut supra dictum est; non tamen facit miracula.

Ad undecimum dicendum, quod licet motus locales inferiorum corporum sint a determinatis motoribus naturalibus, sicut et alii motus; tamen corporalis creatura naturali ordine obedit spirituali ad motum localem, non ad alios motus, ratione supradicta; et praecipue si virtus ejus non est determinata ad aliquod corpus sicut est virtus animae ad corpus sibi conjunctum.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut substantia spiritualis creata non potest suo imperio imprimere formam in materia, ita non potest suo imperio impedire quin imprimatur ab agente naturali; et si hoc aliquando faciat, facit per appositionem alicujus impedimenti naturalis, quamvis sensus humanos lateat; et praecipue cum possit flammam ignis localiter movere, ut combustibili non tantum appropinquet.

Ad decimumtertium dicendum, quod creatura spiritualis separata potest immutare phantasiam naturali virtute, non per imperium inducendo formas in organo phantasiae, sed per aliquam commotionem spirituum et humorum; patet enim quod aliqua transmutatione in his facta, phantasmata apparent, ut in phreneticis et dormientibus. Et ad hanc phantasiae immutationem (2) etiam quaedam res naturales dicuntur efficaciam habere, quibus nigromantici uti dicuntur ad visus illudendos.

Et per hoc patet responsio ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut virtus Angeli est supra virtutem corporis caelestis, ita

(1) *Al.* faciunt.

(1) *An* formam?
(2) *Al.* imitationem.

et operatio, ut dictum est; non tamen ad hoc quod immediate formam in materia solo imperio inducat.

Ad decimumsextum dicendum, quod finita virtus potest de potentia in actum aliquid adducere, non tamen quaelibet finita, nec quolibet modo; quaelibet enim virtus finita habet determinatum modum agendi.

Ad decimumseptimum dicendum, quod etsi nihil impediat agens aliquod, non potest id ad quod virtus sua non se extendit; sicut ignis non potest infrigidare, etiam si nihil exterius impediat. Unde non sequitur, si Angeli non possunt imperio suo formam in materia inducere, quod ab extrinseco impediantur; sed quia ad hoc virtus eorum naturalis non se extendit.

ARTICULUS IV.

Utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint.

Quarto quaeritur, utrum boni Angeli et homines per aliquod donum gratiae miracula facere possint. Et videtur quod sic. Ordines enim (1) Angelorum non sunt constituti nisi ad ea quae Angeli faciunt. Sed ordo aliquis Angelorum institutus est ad miracula faciendum. Dicit enim Gregorius in homil. quadam (homil. 34, in Evang.), quod Virtutes sunt per quas signa et miracula frequentius fiunt. Ergo Angeli per gratiam miracula facere possunt.

2. Praeterea, Act. 6, 8, dicitur: *Stephanus plenus gratia et fortitudine, faciebat prodigia et signa magna in populo.* Non autem praemitteretur Dei gratia, nisi actus sequens ex gratia procederet. Ergo per virtutem gratiae etiam homines miracula facere possunt.

3. Praeterea, donum gratiae non datur nisi ad id quod per habentem gratiam fieri potest. Sed aliquibus datur donum gratiae gratis datae ad miracula facienda; unde dicitur 1 ad Cor. 12, 9: *Alii datur gratia sanitatum in uno spiritu, alii operatio virtutum.* Ergo sancti per gratiam miracula facere possunt.

4. Sed dicebatur, quod sancti dicuntur miracula facere non agendo, sed impetrando a Deo ut fiant. — Sed contra, impetratio orationis fit per ea quae reddunt orationem Deo acceptam. Hoc autem fit per fidem, caritatem et alias virtutes pertinentes ad gratiam gratum facientem. Non ergo oportet ad signa facienda dari sanctis aliquod donum gratiae gratis datae.

5. Praeterea, in 2 Dial. (cap. 30, in med.) Gregorius dicit, quod *qui devota mente Deo adhaerent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa modo utroque solent, ut mira quaeque aliquando ex prece faciant, aliquando ex potestate.* Quod autem aliquis ex potestate facit, operando facit, non solum impetrando. Ergo Angeli et sancti homines etiam agendo miracula faciunt.

6. Praeterea, triplex est rerum cursus, secundum Anselmum (in lib. de Peccato originali, cap. 11), naturalis, voluntarius et mirabilis. Sed in cursu rerum naturali Angeli tamquam medii inter Deum et corpora naturalia aliquid agunt, ut dicit Augustinus (in 3 de Trin., cap. 4, non procul a princ.): *Omnia corpora a Deo reguntur per spiritum vitae rationalem*; et Gregorius (in 4 Dial., cap. 5, non procul a fin.) dicit: *Nihil in hoc mundo visibili, nisi per creaturam invisibilem disponi potest.* Similiter etiam cursum rerum voluntarium; nam ipsi Angeli sunt medii inter nos et Deum, illuminationes a Deo acceptas in nos deferentes. Ergo etiam in cursu rerum mirabilium Angeli sunt medii; ita quod eis agentibus miracula fiunt.

7. Sed dicendum, quod Angeli sunt medii non sicut agentes virtute propria, sed virtute divina. — Sed contra, quicumque operatur in virtute alterius, aliquo modo agit id quod fit per illam virtutem. Si ergo Angeli in virtute divina operantur ad miracula facienda, ipsi aliquo modo agunt.

8. Praeterea, lex vetus miraculose a Deo est tradita; unde habetur Exod. 19, quod coeperunt audiri tonitrua ac micare fulgura, et nubes densissima operire montem. Sed lex data est per Angelos, sicut habetur Galat. 3. Ergo per Angelos miracula fiunt.

9. Praeterea, Augustinus dicit (in 1 de Doct. christ., circa princ.): *Omnis res quae habetur et non datur, si in dando deficit, nondum habetur quomodo habenda est.* Sed potestas faciendi miracula est in Deo; et si alteri daret, in eo non deficeret. Ergo si non dedit aliis hanc potestatem, videtur quod non habeat eam qualiter habenda est; et ita videtur quod Angelis et hominibus Deus dederit potentiam miracula faciendi.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 71, 18: *Qui facit miracula magna solus.*

Praeterea, sicut dicit Bernardus (in lib. de Dispensatione et praecepto), ille solus potest legem immutare vel dispensare in lege, qui legem condidit; sicut patet in legibus humanis, quod solus imperator potest legem immutare qui legem condidit. Sed solus Deus legem naturalis cursus instituit. Ergo ipse solus potest miracula facere, praeter cursum naturalem agendo.

Respondeo dicendum, quod Angeli supra naturalem potestatem quam habent agendi, possunt aliquid per donum gratiae, inquantum sunt divinae virtutis ministri. Et potest dici, quod ad miracula facienda Angeli tripliciter operantur. Uno modo precibus impetrando; qui modus et hominibus et Angelis potest esse communis. Alius modus est secundum quod Angeli materiam disponunt sua naturali virtute ad hoc quod miraculum fiat; sicut dicitur quod in resurrectione colligent pulveres mortuorum, qui divina virtute reducentur ad vitam. Sed hic modus proprius est Angelorum: nam humani spiritus, cum sint corporibus uniti, in exteriora operari non possunt nisi corpore mediante, ad quod sunt quodammodo naturaliter alligati. Tertius modus est quod operentur etiam aliquid coagendo; quem quidem modum Augustinus sub dubio relinquit (in 22 de Civ. Dei, cap. 9, a med.), sic dicens: *Sive enim Deus ipse per se ipsum miro modo, sive per suos ministros etiam faciat, sive etiam per martyrum spiritus, sive per homines adhuc in corpore constitutos, sive omnia ista per Angelos, quibus invisibiliter imperat, operetur (ut quae per martyres fieri dicuntur, eis orantibus tantum et impetrantibus, non etiam operantibus fiant) sive aliis modis, qui nullo modo comprehendi a mortalibus possunt; tamen attestantur haec miracula fidei, in qua carnis in aeternum resurrectio praedicatur.* Sed Gregorius (in 2 Dialog., cap. 30),

(1) *Al. deest* enim.

hanc quaestionem determinare videtur, dicens, quod sancti homines etiam in carne viventes non solum orando et impetrando, sed etiam potestative, ac per hoc, cooperando miracula faciunt; quod probat et ratione et exemplis. Primo ratione quidem; quia si hominibus data est potestas filios Dei fieri, non est mirum, si ex potestate mira facere possunt. Exemplis autem; quia Petrus Ananiam et Saphiram mentientes, morti increpando tradidit, nulla oratione praemissa, ut habetur Act. 5. Beatus etiam Benedictus dum ad brachia cujusdam ligati rustici oculos deflexisset, tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora dissolvere, ut dissolvi tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Unde concludit, quod sancti quandoque faciunt miracula orando, quandoque ex potestate. Qualiter autem hoc esse possit, considerandum est. Constat autem quod Deus solo imperio miracula operatur. Videmus autem quod imperium divinum ad inferiores rationales spiritus, scilicet humanos, mediantibus superioribus, scilicet Angelis, pervenit, ut in legis veteris latione apparet; et per hunc modum per spiritus angelicos vel humanos, imperium divinum ad corporales creaturas pervenire potest, ut per eas quodammodo naturae praesentetur divinum praeceptum; et sic agant quodammodo spiritus humani vel angelici, ut instrumentum divinae virtutis ad miraculi perfectionem; non quasi aliqua virtute habitualiter in eos manente, vel gratuita vel naturali, in actum miraculi possint (quia sic quandocumque vellent, miracula facere possent; quod tamen Gregorius (in 2 Dial., ubi sup.) non esse verum testatur; et probat per exemplum Pauli, qui stimulum a se removeri petiit, nec impetravit; et per exemplum Benedicti, qui detentus fuit contra suam voluntatem per pluviam sororis precibus impetratam); sed virtus ad cooperandum Deo in miraculis in sanctis intelligi potest ad modum formarum imperfectarum, quae intentiones vocantur, quae non permanent nisi per praesentiam agentis principalis, sicut lumen in aere et motus in instrumento; et talis virtus potest intelligi donum gratiae gratis datae, quae est gratia virtutum vel curationum; ut sic haec gratia quae datur ad operandum supernaturaliter, sit similis gratiae prophetiae, quae datur ad supernaturaliter cognoscendum, per quam Propheta non potest quandocumque vult prophetare, sed solum cum spiritus prophetiae cor ejus tangit, ut Gregorius probat (in 1 homil. super Ezech.). Nec est mirum, si per hunc modum spirituali creatura Deus instrumentaliter utitur ad faciendum mirabiles effectus in natura corporali, cum etiam corporali creatura utatur instrumentaliter ad spirituum justificationem, ut in sacramentis patet.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam verum est quod solus Deus miracula facit per auctoritatem: verum est etiam quod potestatem miracula faciendi creaturae communicat secundum capacitatem creaturae, et divinae sapientiae ordinem; ita quod creatura per gratiam miracula ministerio operetur.

ARTICULUS V.

Utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda.

Quinto quaeritur, utrum etiam daemones operentur ad miracula facienda. Et videtur quod sic. Dicitur enim Matth. 24: *Surgent pseudochristi et pseudoprophetae, et dabunt signa magna et prodigia.* Sed haec non operabuntur nisi per virtutem daemonum. Ergo daemones operantur ad miracula facienda.

2. Praeterea, subito sanare infirmum, miraculum est; sicut miraculum fuisse dicitur quod Christus socrum Petri sanavit, ut habetur Luc. 4. Hoc autem etiam daemones possunt facere: nam medicinae adhibitae infirmo sanitatem accelerant; possunt autem daemones agilitate suae naturae medicinas efficaces ad sanandum, quas bene cognoscunt, adhibere ad sanandum, et sic, ut videtur, possunt subito sanare. Ergo possunt subito miracula facere.

3. Praeterea, facere mutos loqui est miraculum. Majus autem miraculum videtur esse quod canis loquatur vel cantet; quod Simon Magus faciebat, ut legitur, virtute daemonis. Ergo potest facere miraculum.

4. Praeterea, Valerius Maximus narrat (lib. 1, cap. 8, paulo a princ.) quod Fortunae simulacrum, quod Romae erat via Latina, non semel, sed bis ita locutum est his verbis: *Rite me matronae vidistis, riteque dedicastis.* Quod autem lapides loquantur, majus est miraculum quam quod muti loquantur; quod tamen est miraculosum. Ergo videtur quod daemones miracula facere possunt.

5. Praeterea, legitur in historiis (id refert August., 10 de Civ. Dei, cap. 26, a med.), quod quaedam virgo vestalis in signum pudicitiae conservatae, aquam in vase perforato de Tyberi portavit, nec tamen aqua effusa est: quod fieri non potuit nisi per hoc quod retinebatur aqua ne flueret, aliqua non naturali virtute; quod patet esse miraculum in Jordanis divisione et ejus statione. Ergo daemones possunt facere miracula.

6. Praeterea, multo difficilius est hominem transformari in aliquod animal brutum quam aquam transformari in vinum. Sed aquam transformari in vinum, est miraculum, ut patet Joan. 2. Ergo multo fortius hominem transformari in aliquod animal brutum. Sed daemonis virtute homines transformantur in bruta, sicut Varro narrat (Augustinus id refert 18 de Civit. Dei, cap. 16, 17, 18), socios Diomedis a Troja revertentes in aves fuisse conversos, quae longo tempore post circa templum Diomedis volabant: narrat etiam quod Cyrces famosissima maga socios Ulyssis mutavit in bestias, et quod Arcades quodam stagno transito convertebantur in lupos. Ergo daemones possunt miracula facere.

7. Praeterea, adversitates Job daemone agente procuratae sunt: quod patet ex hoc quod Dominus dedit ei potestatem in omnia quae erant Job. Sed hujusmodi adversitates non sine miraculo contigerunt, ut patet in igne de caelo descendente, et de vento domum ad interitionem filiorum ejus evertente. Ergo daemones miracula facere possunt.

8. Praeterea, quod Moyses virgam in serpentes mutavit, miraculum fuit. Sed hoc similiter fecerunt magi Pharaonis, virtute daemonum, ut habetur Exod. 7. Ergo videtur quod daemones miracula facere possunt.

9. Praeterea, operatio miraculorum magis est remota a virtute humana quam a virtute angelica. Sed per malos homines interdum miracula fiunt; unde ex persona reproborum dicitur Matth. 7, 22: *In nomine tuo prophetavimus, et virtutes multas*

fecimus. Ergo et per daemones vera miracula fieri possunt.

10. Sed contra, tempore Antichristi daemon maximam virtutem habebit ad operandum: quia, ut dicitur Apoc. 20, 3, oportebit eum solvi modico tempore, quod intelligitur tempus Antichristi. Sed tunc non operabitur vera miracula: quod patet per hoc quod dicitur 2 ad Thess. 2, 8, quod adventus Antichristi erit *in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus*. Ergo daemones vera miracula facere non possunt.

Respondeo dicendum, quod sicut Angeli boni per gratiam aliquid possunt ultra naturalem virtutem, ita Angeli mali minus possunt ex divina providentia eos reprimente, quam possint secundum naturalem virtutem: quia, ut Augustinus dicit (3 de Trin., cap. 9, a med.), quaedam quae Angeli mali possent facere si permitterentur, ideo facere non possunt quia non permittuntur (unde secundum hoc ligari dicuntur, quod impediuntur ab illis agendis ad quae eorum naturalis virtus se extendere posset; solvi autem, cum permittantur agere divino judicio quae secundum naturam possunt): quaedam vero non possunt etiam si permittantur, ut ibidem dicitur, quia naturae modus eis a Deo praestitus hoc non permittit. Ad hujusmodi autem quae sunt supra facultatem naturae ipsorum, eis a Deo nulla datur potestas: quia, cum operatio miraculosa sit quoddam divinum testimonium indicativum divinae virtutis et veritatis; si daemonibus, quorum est tota voluntas ad malum, aliqua potestas daretur faciendi miracula, Deus falsitatis eorum testis existeret; quod divinam bonitatem non decet; unde ea tantum interdum opera faciunt quae miracula hominibus videntur, quando permittuntur a Deo, ad quae eorum naturalis virtus se potest extendere. Sicut etiam ex supra dictis, art. praec., patet, naturali virtute hos solos effectus producere possunt per modum artis ad quos inveniuntur virtutes aliquae naturales in corporibus, quae eis ad motum localem obediunt, ut sic ea possint ad aliquem effectum celeriter applicare. Hujusmodi autem virtutibus verae transmutationes corporum fieri possunt, sicut secundum naturalem cursum rerum videmus unum ex alio generari. Possunt nihilominus, aliqua mutatione corporali facta, quaedam quae non sunt in rerum natura, in imaginatione facere apparere per commotionem organi phantasiae, secundum diversitatem spirituum et humorum: ad quod etiam aliqua corpora exteriora efficaciam habent, ut eis aliquo modo adhibitis videatur esse aliquid alterius formae quam sit, sicut patet in phreneticis et mente captis. Possunt ergo daemones mirabiliter in nobis operari dupliciter: uno modo per veram corporis transmutationem; alio modo per quamdam illusionem sensuum ex aliqua immutatione imaginationis. Neutra tamen operatio est miraculosa, sed est per modum artis, ut supra diximus, art. 4; et ideo simpliciter dicitur, quod per daemones vera miracula fieri non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod signa et prodigia dicuntur aliqua quae virtute naturali fieri possunt, hominibus tamen mira; vel etiam per sensuum illusionem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet daemonum arte velocius aliquem posse sanari quam per naturam, si sibi relinquatur; quia hoc etiam videmus per artem hominis fieri; non tamen videtur quod possint subito sanare (licet aliquos alios effectus possint facere quasi subito), quia medicinae corpori humano exhibitae operantur ad sanitatem quasi instrumenta; natura autem est sicut agens principale; unde debent talia adhiberi quae possint a natura moveri; et si plura adhiberentur, non conferrent ad sanitatem, sed magis impedirent. Unde etiam illae infirmitates ad quarum sanitatem naturae virtus nullo modo potest, operatione daemonum sanari non possunt. Secus autem est de illis effectibus qui dependent ab exteriori agente sicut a causa principali. Sciendum autem est, quod etiam si subito sanitatem daemones perficerent, non esset miraculum, ex quo id agerent mediante naturali virtute; si id agerent.

Ad tertium dicendum, quod locutio canum, et alia hujusmodi quae Simon Magus faciebat, potuerunt fieri per illusionem, et non per effectus veritatem. Si tamen per effectus veritatem hoc fieret, nullum sequitur inconveniens; quia non dabat cani daemon virtutem loquendi sicut datur mutis per miraculum, sed ipsemet per aliquem motum localem sonum formabat, litteratae et articulatae vocis similitudinem et modum habentem; per hunc enim modum etiam asina Balaam intelligitur fuisse locuta, Angelo tamen bono operante.

Et similiter dicendum ad quartum de locutione simulacri; hoc enim factum fuit daemone per motum aeris sonum formante similem humanae locutioni.

Ad quintum dicendum, quod non est remotum quin sit in commendationem castitatis, quod Deus verus per suos Angelos bonos hujusmodi miraculum per retentionem aquae fecisset; quia si qua bona in gentilibus fuerunt, a Deo fuerunt. Si autem per daemones factum est, nec hoc repugnat praedictis. Nam quiescere et moveri localiter, ab eodem principio secundum genus sunt; quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, quiescit in loco. Unde sicut daemones possunt movere corpora localiter, ita possunt et a motu retinere. Nec tamen est miraculum, sicut quando fit divinitus; quia hoc secundum naturalem virtutem daemonis contingit ad hujusmodi effectum determinatum.

Ad sextum dicendum, quod illae transformationes de quibus Varro loquitur, non fuerunt secundum veritatem, sed secundum apparentiam, per operationem daemonis, phantastico hominis secundum aliquam corporalem speciem immutato, sicut dicit Augustinus (18 de Civit. Dei, cap. 18).

Ad septimum dicendum, quod per aliquem motum aeris daemones, Deo permittente, possunt aliquas tentationes concitare, cum etiam per ventorum motum naturaliter fieri videamus; et per hunc modum fuerunt adversitates Job, operantibus daemonibus, procuratae.

Ad octavum dicendum, quod de operatione magorum Pharaonis duplex opinio in Glossa (ordinaria) tangitur. Una est quod non fuerit vera conversio virgarum in serpentes, sed hoc fuerit secundum apparentiam tantum per aliquam praestigiosam illusionem. Augustinus autem in Glossa ibidem posita dicit, quod fuit conversio vera virgarum in serpentes; quod ex hoc verisimiliter probat, quia Scriptura eodem vocabulo nominat et virgas magorum et virgam Moysi; quam constat vere in serpentem esse conversam. Quod autem operatione daemonum virgae in serpentes sint conversae, mi-

raculum non fuit; hoc enim fecerunt daemones per aliqua semina collecta, quae habebant vim putrefaciendi virgas, et in serpentes convertendi. Sed quod Moyses fecit, miraculum fuit; quia divina virtute, absque omnis naturalis virtutis operatione, hoc effectum est.

Ad nonum dicendum, quod homines qui sunt mali vita, quandoque sunt annuntiatores veritatis; et ideo Deus in testimonium veritatis per eos annuntiatae miracula facit; quod de daemonibus dici non potest.

Ad ultimum, quod in contrarium objicitur, dicendum, quod tempore Antichristi diaboli potestas solvenda dicitur, inquantum ei multa facere permittentur quae modo non permittuntur; unde et operabitur multa ad eorum seductionem qui hoc meruerunt non acquiescendo veritati. Operabitur autem quaedam praestigiose, in quibus nec erit verus effectus nec miracula. Operabitur etiam quaedam per veram corporum immutationem, in quibus si erunt veri effectus, non tamen vera miracula, quia erunt per causas naturales operata. Quae etiam mendacia dicuntur quantum ad intentionem facientis, qui per hujusmodi mirabilia opera inducit homines ad credendum mendaciis.

ARTICULUS VI.

Utrum Angeli et daemones habeant corpora naturaliter sibi unita. — *(* 1 *p., quaest.* 51, *art.* 1.*)*

Sexto quaeritur, utrum Angeli et daemones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. In quolibet enim animali est corpus naturaliter spiritui unitum. Sed Angeli et daemones sunt animalia; dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniae (homil. 10 in Evan., circ. princ.), quod *Judaeis tamquam ratione utentibus rationale animal, id est Angelus, annuntiare debuit.* De daemonibus vero dicit Augustinus (in 3 super Genes. ad litt., cap. 10, in princ.): *Daemones aerea sunt animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Ergo Angeli et daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea, Origenes dicit in Periarchon (lib. 1, cap. 6, in fine), quod nulla substantia spiritualis sine corpore esse potest, nisi solus Deus. Cum ergo Angeli et daemones sint substantiae creatae, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

3. Praeterea, phantasia et irascibilis et concupiscibilis sunt vires organis utentes. Haec autem sunt in daemonibus, et eadem ratione in Angelis; dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum daemonis est *furor irascibilis, concupiscentia amoris, phantasia proterva.* Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Praeterea, aut Angeli sunt compositi ex materia et forma, aut non. Si sunt compositi ex materia et forma, oportet eos esse corpora; cum enim materia in se considerata sit una, quia non diversificatur nisi per formas, oportet quod omnium diversorum materiam habentium intelligantur diversae formae in diversis partibus materiae receptae; nam secundum idem materia diversas formas recipere non potest. Diversitas autem partium intelligi non potest in materia sine ejus divisione, nec divisio sine dimensione, quia sine quantitate substantia indivisibilis est, ut dicitur in lib. 1 Phys. (com. 15). Ergo oportet quod omnia habentia materiam habeant dimensionem, et per consequens corpora. Si autem non sunt compositi ex materia et forma, aut sunt formae per se stantes, aut formae corporibus unitae. Si sunt formae per se stantes, oportet quod non habeant esse ab alio causatum; cum enim forma sit essendi principium inquantum hujusmodi, illud quod est forma tantum, non habet esse causatum, sed solum est aliis causa essendi. Si autem sunt formae corporibus unitae, oportet quod habeant corpora naturaliter sibi unita; unio enim formae et materiae est naturalis. Relinquitur ergo quod oportet unum istorum trium ponere, scilicet quod Angeli vel sint corpora, vel sint substantiae increatae, vel habeant corpora naturaliter unita. Sed prima duo sunt impossibilia. Ergo tertium est ponendum.

5. Praeterea, forma, inquantum hujusmodi, est secundum quam aliquid formatur. Id ergo quod est forma tantum, est formans nullo modo formatum; quod est solius Dei, qui est species prima, a qua omnia sunt speciosa, ut dicit Augustinus, 8 de Civ. Dei (in lib. 83 QQ., qu. 23, parum a fine). Ergo Angeli non sunt formae tantum, et ita sunt formae corporibus unitae.

6. Praeterea, sicut anima non potest operari aliquem effectum in exterioribus corporibus nisi mediantibus corporeis instrumentis; ita nec Angelus nisi corporalibus aliquibus virtutibus, quibus utitur velut instrumentis. Sed anima ad exercendas suas operationes habet corporea organa naturaliter sibi unita. Ergo et Angeli.

7. Praeterea, primus motus in corporibus est quo movetur corpus a substantia incorporea. Primus autem motus est moventis seipsum, ut habetur in 8 Phys.: quia quod per se est, prius est eo quod per aliud est. Ergo quod immediate movetur a substantia incorporea, movetur sicut motum ex se. Sed hoc non potest esse, nisi substantia incorporea movens sit corpori naturaliter unita. Cum ergo Angeli et daemones moveant immediate corpora, ut supra, art. 2 hujus quaest., dictum est, videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

8. Praeterea, nobilius habet vitam quod vivit et vivificat, quam quod vivit tantum; sicut perfectius est lux in eo quod lucet et illuminat, quam in eo quod tantum lucet. Sed anima humana vivit, et vivificat corpus naturaliter sibi unitum. Ergo et Angelus non minus nobiliter vivit quam anima.

9. Praeterea, omnis motus corporis diversimode moti, est moti moventis seipsum; quia quod movetur uno motu tantum, non videtur esse movens seipsum, ut dicitur in 8 Phys. (com. 29). Sed corpus caeleste movetur diversis motibus; unde planetae ab astrologis quandoque dicuntur recti, quandoque retrogradi, quandoque stationarii. Ergo motus superiorum corporum est mobilium moventium seipsa; et sic corpora illa sunt composita ex substantia corporali et spirituali. Sed illa spiritualis substantia non est anima humana, nec est Deus. Ergo est Angelus. Angelus ergo habet corpus naturaliter sibi unitum.

10. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed corpora caelestia causant vitam in istis inferioribus, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis per virtutem caelestium corporum. Cum ergo substantia vivens sit nobilior non vivente, ut dicit Augustinus (in lib. de vera Relig., cap. 29 et 55), videtur quod corpora caelestia habeant vitam, et ita habeant substantias spirituales sibi naturaliter unitas; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, primum mobile est corpus caeleste. Sed Philosophus probat (in 8 Physic., com. 17), quod omnia mota reducuntur ad primum mobile, quod ex se movetur. Ergo caelum est ex se motum. Ergo est compositum ex corpore moto et movente immobili, quod est substantia spiritualis; et sic idem quod prius.

12. Praeterea, secundum Dionysium (7 cap. de divin. Nom., a med.), supremum inferioris naturae semper attingit ad infimum naturae superioris, divina sapientia res taliter ordinante. Sed supremum in natura corporali est corpus caeleste, cum sit nobilissimum corporum. Ergo attingit ad naturam spiritualem et ei unitur; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, corpus caeli est nobilius corpore humano, sicut perpetuum corruptibili. Sed corpus humanum est unitum naturaliter substantiae spirituali. Ergo multo magis corpus caeleste, cum nobilioris corporis sit nobilior forma; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, invenimus quaedam animalia ex terra formata, sicut homines et bestias; quaedam ex aquis, ut pisces et volatilia, ut patet Genes. 1. Ergo et quaedam erunt aerea, quaedam ignea, et caelestia. Haec autem non sunt alia quam Angeli et daemones; quia cum illa sint nobiliora corpora, oportet in eis esse nobiliora animalia. Ergo Angeli et daemones sunt animalia, et ita habent corpora naturaliter unita.

15. Praeterea, hoc idem videtur per Platonem, qui in Timaeo ponit esse quoddam animal terrena soliditate firmatum, quoddam vero liquoribus accommodatum, quoddam autem aeri vagum, aliud divinitate plenum; quod non potest intelligi nisi Angelus. Ergo Angelus est animal; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6 Physic. (a com. 86 usque ad 90). Sed Angelus movetur. Ergo vel est corpus, vel habet corpus naturaliter sibi unitum.

17. Praeterea, Verbum Dei est nobilius quolibet Angelo. Sed Verbum Dei est corpori unitum. Ergo non est contra dignitatem Angeli, si ponatur corpori naturaliter unitus.

18. Praeterea, Porphyrius dicit in praedicabilibus (in cap. de differentia non procul a fin.) quod mortale additum in definitione hominis, separat nos a diis; per quos non possunt nisi Angeli intelligi. Ergo Angeli sunt animalia, et sic habent corpora naturaliter unita.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. 2 Fidei orth., cap. 3), quod *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea.*

Praeterea, in libro de Causis (propos. 7) dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur; et dicit ibi Commentator, quod neque est magnitudo neque super magnitudinem delata. Sed Angelus est intelligentia; quod patet per Dionysium (cap. 7 de divin. Nom.), qui vocat Angelos divinas mentes et divinos intellectus. Ergo Angelus nec est corpus, nec corpori unitus.

Praeterea, differentiae dividentes Angelum ab anima, sunt unibile et non unibile corpori. Si ergo Angelus esset unitus corpori, in nullo ab anima differret; quod est inconveniens.

Praeterea, invenitur quaedam substantia spiritualis quae dependet a corpore quantum ad principium et quantum ad finem, sicut anima vegetabilis et sensibilis; quaedam autem quae dependet a corpore quantum ad principium et non quantum ad finem, sicut anima humana. Ergo erit quaedam quae non indigeat corpore neque quantum ad principium neque quantum ad finem; et hujusmodi non potest esse alia quam Angelus vel demon. Quod autem sit aliqua quae indigeat corpore quantum ad finem et non quantum ad principium, non est possibile.

Praeterea, quaedam forma est quae nec est anima nec spiritus, sicut forma lapidis; quaedam etiam est quae est anima sed non spiritus, sicut forma bruti; quaedam quae est anima et spiritus, sicut forma hominis. Quaedam ergo erit quae erit spiritus et non anima; et hujusmodi est Angelus: et sic non est corpori unitus naturaliter; quod est de ratione animae.

Respondeo dicendum, quod circa substantias incorporeas ponendas antiqui diversimode processerunt.

Quidam namque antiqui philosophi dixerunt, nullam substantiam incorpoream esse; sed omnes substantias esse corpora: in quo etiam errore se quandoque fuisse Augustinus confitetur (in libro Confess.). Haec autem positio est etiam per philosophos improbata. Aristoteles autem (in 8 Phys.) hac via improbavit eam, quod oportet esse aliquam virtutem moventem infinitam; alias motum perpetuum movere non posset. Ostendit iterum quod omnis virtus in magnitudine est virtus finita. Unde relinquitur quod oporteat esse aliquam virtutem penitus incorpoream, quae continuitatem motus causet. Iterum hoc probavit alio modo (12 Metaph.), quia actus est prius potentia, et natura et tempore, simpliciter loquendo; quamvis in uno aliquo quod de potentia exit in actum, potentia tempore praecedat: sed quia oportet quod in actum reducatur per aliquod ens actu, oportet quod actus sit simpliciter prior potentia etiam tempore. Unde cum omne corpus sit in potentia, quod ipsius mobilitas ostendit, oportet ante omnia corpora esse substantiam immobilem sempiternam. Tertia autem ratio potest sumi ad hoc ex sententiis Platonicorum; oportet enim ante esse determinatum et particulatum, praeexistere aliquid non particulatum; sicut si ignis natura particulariter et quodammodo participative invenitur in ferro, oportet prius inveniri igneam naturam in eo quod est per essentiam ignis; unde, cum esse, et reliquae perfectiones et formae inveniantur in corporibus quasi particulariter, per hoc quod sunt in materia receptae, oportet praeexistere aliquam substantiam incorpoream, quae non particulariter, sed cum quadam universali plenitudine perfectionem essendi in se habeat. Quod autem posuerunt sola corpora esse substantias, ex hoc decepti fuerunt quod imaginationem transcendere intellectu non valentes (quae solum est corporum) ad substantias incorporeas cognoscendas (quae solo intellectu capiuntur) pertingere non valuerunt.

Alii vero fuerunt substantiam incorpoream ponentes; sed eam dixerunt esse corpori unitam, nec aliquam substantiam incorpoream inveniri quae non sit corporis forma. Unde ponebant ipsum Deum esse animam mundi, sicut de Varrone dicit Augustinus in 7 de Civ. Dei (lib. 4, cap. 31, parum ante med.), quod Deus est anima, motu et ratione mundum gubernans. Unde dicebat, quod totus mundus est Deus propter animam et non propter corpus,

sicut et homo dicitur propter animam sapiens, et non propter corpus. Et propter hoc gentiles toti mundo et omnibus partibus ejus divinitatis cultum exhibebant. Sed haec etiam positio per ipsos philosophos est improbata multipliciter. Primo quidem, quia virtus unita alicui corpori ut forma, habet determinatam actionem, ex eo quod tali corpori unitur; unde, cum oporteat esse aliquod agens universale influentiam habens per omnia corpora, eo quod primum movens non potest esse corpus, ut supra ostensum est, relinquitur quod oportet esse aliquod incorporeum quod nulli corpori est unitum; unde Anaxagoras posuit intellectum immixtum, ut imperet, sicut dicitur in 8 Phys. (com. 37); imperium enim est alicujus praeeminentis his quibus imperat, et eis non subditi nec ad ea obligati. Secundo, quia si quaelibet substantia incorporea est corpori unita ut forma, oportet primum quod movetur, movere seipsum ad modum animalis, quasi compositum ex substantia corporali et spirituali. Movens autem seipsum movet se per voluntatem, inquantum aliquid appetit; appetitus enim est movens motum; appetibile autem est movens non motum. Oportet ergo supra substantiam corpoream conjunctam corpori, esse aliquid aliud superius quod moveat eam, sicut appetibile movet appetitum; et hoc oportet esse intellectuale bonum; quia hoc est appetibile, quia est simpliciter bonum; sensibile autem appetibile appetitur, quia est hic (1) et nunc bonum. Intellectuale autem bonum oportet esse incorporeum; quia nisi esset absque materia, non intelligeretur; et ex hoc ipso oportet ipsum esse intelligens; substantia enim quaelibet est intelligens ex hoc quod est a materia immunis. Oportet ergo supra substantiam conjunctam corpori, esse aliam substantiam superiorem incorpoream vel intellectualem corpori non unitam. Et haec est probatio Aristotelis in 11 Metaph.: non enim potest dici, quod movens seipsum, nihil desideret extra se; quia numquam moveretur; motus enim est ad acquirendum aliquid extrinsecum aliquo modo. Tertio, quia cum movens seipsum possit moveri et non moveri, ut dicitur in 8 Phys. (com. 29), si aliquid motum ex se continue movetur, oportet quod stabiliatur in movendo ab aliquo exteriori, quod est omnino immobile. Caelum autem, cujus animam dicebant Deum, videmus continue moveri; unde oportet supra illam substantiam quae est anima mundi, si qua est, esse aliam superiorem substantiam, quae nulli corpori est conjuncta, quae est per seipsam subsistens. Illi autem qui posuerunt omnem substantiam corpori unitam, ex hoc videntur fuisse decepti quod materiam credebant causam subsistentiae et individuationis in omnibus entibus, sicut est in rebus corporalibus; unde substantias incorporeas non credebant posse subsistere nisi in corpore, sicut etiam per modum objectionis tangitur in comment. lib. de Causis.

His opinionibus abjectis, Plato et Aristoteles posuerunt aliquas substantias esse incorporeas; et earum quasdam esse corpori conjunctas, quasdam vero nulli corpori conjunctas. Plato namque posuit duas substantias separatas, scilicet Deum patrem totius universitatis in supremo gradu; et postmodum mentem ipsius, quam vocabat paternum intellectum, in qua erant rerum omnium rationes vel ideae, ut Macrobius narrat (lib. 1 super somnium Scipionis, non procul a princ.). Substantias autem incorporeas corporibus unitas ponebat multiplices; quasdam quidem conjunctas caelestibus corporibus, quas Platonici deos appellabant; quasdam autem conjunctas corporibus aereis, quas dicebant esse daemones. Unde Augustinus in 8 de Civit. Dei (cap. 16, parum a princ.), introducit hanc definitionem daemonum ab Apulejo datam: *Daemones sunt animalia mente rationalia, animo passiva, corpore aerea, tempore aeterna.* Et omnibus praedictis substantiis incorporeis ratione suae sempiternitatis gentiles Platonici dicebant cultum divinitatis exhibendum. Ponebant etiam ulterius substantias incorporeas grossioribus terrae corporibus unitas, terrenis scilicet et aqueis, quae sunt animae hominum et aliorum animalium. Aristoteles autem in duobus cum Platone concordat, et in duobus differt. Concordat quidem in ponendo supremam substantiam nec corpoream nec corpori unitam; et iterum in ponendo caelestia corpora esse animata. Differt autem in hoc quod ponebat plures substantias incorporeas corpori non unitas, scilicet secundum numerum caelestium motuum; et iterum in hoc quod non ponit esse aliqua animalia aerea; quod rationabilius posuit. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia corpus mixtum nobilius est corpore elementari, et maxime quantum ad formam; quia elementa mixtorum corporum materia sunt. Unde oportet quod substantiae incorporeae, quae sunt nobilissimae formae, corporibus mixtis uniantur, et non puris elementis. Nullum autem corpus mixtum esse potest, in quo terra et aqua non magis abundent secundum materiae quantitatem, cum etiam superiora elementa magis habeant de virtute activa, utpote magis formalia. Si autem haec in quantitate excederent, non servaretur aliqua proportio debita mixtionis, quia superiora omnino vincerent inferiora. Et ideo non potest esse quod substantiae incorporeae uniantur ut formae corporibus aereis, sed corporibus mixtis, in quibus materialiter superabundet terra et aqua. Secundo, quia corpus homogeneum et uniforme oportet quod habet eamdem formam in toto et in partibus. Totum autem aeris corpus videmus esse unius naturae; unde oportet, si substantiae aliquae spirituales aliquibus partibus aeris sunt unitae, quod etiam toti aeri uniantur; et sic totus aer erit animal, quod irrationabiliter dici videtur; quamvis et hoc quidam (1) antiqui ponerent, ut dicitur in 1 de Anima (com. 20), qui dicebant aerem totum esse plenum diis. Tertio, quia si substantia spiritualis non habet in se aliam potentiam quam intellectum et voluntatem, frustra corpori unitur, cum hae operationes absque corpore compleantur; omnis enim forma corporis corporaliter aliquam actionem efficit. Si autem habent alias potentias (quod videntur Platonici sensisse de daemonibus, dicentes eos esse animo passivos; cum tamen passio non sit nisi in parte animae sensitiva, ut probatur in 7 Phys., com. 20), oportet quod tales substantiae corporibus organicis uniantur, ut actiones talium potentiarum per determinata organa exequantur. Tale autem non potest esse corpus aereum, eo quod non est figurabile. Unde patet quod substantiae spirituales non possunt aereis corporibus naturaliter esse unitae. Utrum autem aliquae substan-

(1) *Al.* hoc.

(1) *Al.* quidem.

tiae incorporeae sint caelestibus corporibus unitae ut formae, Augustinus sub dubio relinquit (in 2 super Gen. ad litt., cap. ult.). Hieronymus autem asserere videtur (super illud Eccle. 1: *Lustrans universa per circuitum spiritus*), et etiam Orig. (lib. 1 Periarch., cap. 7). Quod tamen a pluribus modernorum reprobatum videtur, propter hoc quod cum numerus beatorum ex solis hominibus et Angelis secundum Scripturam divinam constituatur, non possent illae substantiae spirituales nec inter hominum animas computari, nec inter Angelos, qui sunt incorporei. Sed tamen (Augustinus in Ench., cap. 58) hoc etiam sub dubio relinquit, sic dicens: *Nec illud quidem certum habetur, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol, luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora non cum sensu vel intelligentia, videantur. Sed in hoc certissime a doctrina tam Platonis quam Aristotelis, doctrina fidei discordat, quod ponimus multas substantias penitus corporibus non unitas, plures quam aliquis eorum ponat.* Quae quidem positio etiam rationabilior videtur propter tria. Primo quidem, quia sicut corpora superiora digniora sunt inferioribus, ita substantiae incorporeae corporibus sunt etiam digniores: corpora autem superiora intantum inferiora excedunt, quod terra habet comparationem ad caelum sicut punctum ad sphaeram, ut astrologi probant. Unde et substantiae incorporeae (sicut Dionysius dicit, 14 cap. caelest. Hier.) omnem multitudinem materialium specierum transcendunt; quod significatur Dan. 7, 10, cum dicitur: *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Quod quidem affluentiae divinae bonitatis concordat, ut scilicet ea quae nobiliora sunt illa copiosius in esse producat. Et cum superiora ab inferioribus non dependeant, nec ad ea limitentur eorum virtutes, non oportet illa solum in superioribus ponere quae per inferiores effectus manifestantur. Secundo autem, quia rerum naturalium ordine, inter naturas distantes multi gradus medii inveniuntur; sicut inter animalia et plantas inveniuntur quaedam animalia imperfecta, quae et cum plantis communicant quantum ad fixionem, et cum animalibus quantum ad sensum. Cum ergo substantia suprema, quae Deus est, a corporum natura maxime distet, rationabile videtur quod multi gradus naturarum inter utraque inveniantur, et non solum illae substantiae quae sunt principia motuum. Tertio, quia cum Deus non solum universalem providentiam de rebus corporalibus habeat, sed etiam ad res singulas ejus providentia se extendat, in quibus interdum, ut dictum est, praeter ordinem causarum universalium operatur; non solum oportet ponere substantias incorporeas Deo deservientes in universalibus causis naturae, quae sunt motus corporum caelestium, sed etiam in aliis quae Deus particulariter in singulis operatur, et praecipue quantum ad homines, quorum mentes caelestibus motibus non subjiciuntur. Sic ergo, fidei veritatem sequendo, dicimus, Angelos et daemones non habere corpora naturaliter unita, sed omnino incorporeos sicut dicit Dionysius.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus in pluribus locis suorum librorum, quantum ad corpora Angelorum et daemonum, absque assertione utitur Platonicorum sententia. Unde et 21 de Civit. Dei (cap. 10) utramque opinionem prosequitur de poena daemonum tractans, et eorum scilicet qui dicebant daemones aerea corpora habere, et eorum qui dicebant eos esse penitus incorporeos. Gregorius vero Angelum animal appellat, large sumpto animalis vocabulo pro quolibet vivente.

Ad secundum dicendum, quod Origenes in pluribus Platonicorum opinionem sectatur; unde hujus opinionis fuisse videtur quod omnes substantiae creatae incorporeae sint corporibus unitae; quamvis etiam hoc non asserat, sed sub dubitatione proponat, aliam etiam opinionem tangens.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius absque dubio Angelos et daemones incorporeos esse voluit. Utitur autem metaphorice nomine furoris et concupiscentiae pro voluntate inordinata, et nomine phantasiae pro intellectu errante in eligendo, secundum quod malus omnis est ignorans, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 1, a med.), et Proverb. 14, dicitur: *Errant qui operantur malum.*

Ad quartum dicendum, quod si Angeli ponantur ex materia et forma compositi, non propter hoc oportet quod sint corporei ex ratione praedicta, nisi ponatur quod sit eadem materia Angelorum et corporum. Posset autem dici, quod esset alia materia a materia corporum divisa, non quidem dimensionis divisione, sed per ordinem ad alterius generis formam; nam potentia actui proportionatur. Magis tamen credimus, quod non sint Angeli ex materia et forma compositi, sed sint formae tantum per se stantes. Nec oportet quod propter hoc non sint creati; forma enim est principium essendi ut quo aliquid est, cum tamen et esse formae et esse materiae in composito sit ab uno agente. Si ergo sit aliqua substantia creata quae sit forma tantum, potest habere principium essendi efficiens, non formale.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum (in 2 Phys.), etiam in causis formalibus prius et posterius invenitur; unde nihil prohibet unam formam per alterius formae participationem formari; et sic ipse Deus, qui est esse tantum, est quodammodo species omnium formarum subsistentium quae esse participant et non sunt suum esse.

Ad sextum dicendum, quod virtus Angeli secundum naturae ordinem est superior, et per consequens universalior quam virtus animae humanae: unde non poterat habere corporeum organum sibi sufficienter respondens ad actiones quibus in exteriora corpora agit; et ideo non debuit aliquibus corporeis organis alligari, sicut anima per unionem ligatur.

Ad septimum dicendum, quod movens seipsum est primum inter mota, ratione moventis immobilis; unde si movens immobile moveat sive corpus sibi naturaliter unitum, sive non, eadem prioritatis ratio manet.

Ad octavum dicendum, quod anima unita corpori vivificat corpus non solum effective, sed formaliter: sic autem corpus vivificare minus est quam per se vivere tantum, simpliciter loquendo. Nam anima hoc modo corpus vivificare potest, inquantum habet esse infimum (1), quod sibi et corpori potest esse commune in composito ex utroque. Esse autem Angeli cum sit altius, non potest hoc modo communicari corpori; unde vivit tantum, et non vivificat formaliter.

(1) *Al.* infinitum, *item* insitum.

Ad nonum dicendum, quod retrogradatio quae videtur in planetis, et statio et directio non provenit ex difformitate motus unius et ejusdem mobilis, sed ex diversis motibus diversorum mobilium, vel ponendo excentricos et epicyclos secundum Ptolemaeum, vel ponendo diversitatem motuum secundum diversitates polorum, sicut alii posuerunt. Et tamen si etiam difformiter moverentur caelestia corpora, per hoc non magis ostenderetur quod moverentur a motore voluntario conjuncto quam quod a separato.

Ad decimum dicendum, quod corpora caelestia etiamsi non sint animata, moventur a substantia vivente separata, cujus virtute agunt, sicut instrumentum virtute principalis agentis; et ex hoc causant in inferioribus vitam.

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus demonstrationes suas ad duas conclusiones sub disjunctione terminat, scilicet quod mobilia vel reducuntur statim ad movens immobile, vel ad movens seipsum, cujus una pars est movens immobile; quamvis ipse magis secundam partem praeeligere videatur. Si quis tamen primam partem eligat, nullum inconveniens ex suis demonstrationibus sequetur.

Ad duodecimum dicendum, quod id quod est supremum in corporibus, attingit ad infimum spiritualis naturae per aliquam participationem proprietatum ejus sicut per hoc quod est incorruptibile, non autem per hoc quod ei uniatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum quantum ad materiam ignobilius est caelesti corpore; sed corpus humanum formam habet nobiliorem, si corpora caelestia sunt inanimata. Nobiliorem tamen dico secundum se, non tamen secundum quod corpus format. Perfectiori enim modo forma caeli perficit materiam, cui praebet esse incorruptibile, quam anima rationalis corpus. Hoc autem ideo est, quia substantia spiritualis quae movet caelum, est altioris dignitatis quam ut corpori uniatur.

Ad decimumquartum dicendum, quod aerea corpora esse non possunt rationibus praedictis.

Et per hoc patet responsio ad decimumquintum quod procedit de opinione Platonis.

Ad decimumsextum dicendum, quod Angelus non movetur commensurando se spatio, sicut corpora moventur; sed aequivoce motus dicitur de motu Angelorum et de motu corporum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Verbum Dei non unitur corpori (1) ut forma: quia sic fieret una natura ex Verbo et carne; quod est haereticum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Porphyrius in hoc opinionem Platonis sequitur, quod deos nominat daemones; quos ponebant animalia, et etiam corpora caelestia.

ARTICULUS VII.

Utrum Angeli vel daemones possint corpus assumere.
(1 p., quaest. 51, art. 2.)

Septimo quaeritur, utrum Angeli vel daemones possint corpus assumere. Et videtur quod non. Corpus enim substantiae incorporeae unitum esse non potest, nisi vel quantum ad esse, vel quantum ad motum. Sed Angeli non possunt habere unita sibi corpora quantum ad esse, quia sic essent eis naturaliter unita; quod est contra praedicta, art. 6. Ergo relinquitur quod non possint corporibus uniri, nisi inquantum movent ea. Sed hoc non sufficit ad rationem assumptionis: quia sic Angelus et daemon assumeret omne corpus quod movet, quod patet esse falsum; movit enim Angelus linguam asinae Balaam, nec tamen dicitur eam assumpsisse. Ergo non potest dici, quod Angelus vel daemon corpus assumat.

2. Praeterea, si Angeli vel daemones corpora assumant, hoc non est propter eorum necessitatem, sed vel propter nos instruendos quantum ad bonos, vel decipiendos quantum ad malos. Sed ad utrumque sufficit sola imaginaria visio. Ergo non videtur quod corpora assumant.

3. Praeterea, Deus in veteri Testamento patribus apparuit, sicut et Angeli apparuisse leguntur, ut Augustinus probat (in 3 de Trinit., cap. 11 et 12). Sed non est dicendum quod Deus corpus assumpserit, nisi per mysterium incarnationis. Ergo nec Angeli apparentes corpora assumunt.

4. Praeterea, sicut uniri corpori naturaliter convenit animae, ita non esse unitum naturaliter convenit Angelo. Sed anima non potest a corpore separari cum vult. Ergo nec Angelus potest corpus assumere.

5. Praeterea, nulla substantia finita potest simul in plures operationes. Angelus est quaedam substantia finita. Non potest ergo simul et nobis ministrare et corpus assumere.

6. Praeterea, inter assumens et assumptum debet esse aliqua proportio. Sed inter Angelum et corpus non est aliqua proportio; cum sint omnino generum diversorum, et per consequens incompossibilia. Ergo Angelus non potest assumere corpus.

7. Praeterea, si Angelus assumit corpus; aut corpus caeleste, aut aliquod de natura quatuor elementorum. Non quidem corpus caeleste, cum corpus caeli dividi non possit, nec a loco suo divelli: similiter nec corpus igneum, quia sic consumeret alia corpora quibus adhaereret; nec aereum, quia aer non est figurabilis; nec aqueum, aqua enim figuram non retinet; similiter autem nec terrenum, cum subito disipareant, ut patet de Angelo Tobiae. Ergo nullo modo corpus assumunt.

8. Praeterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur. Sed ex Angelo et corpore non potest fieri unum aliquo illorum trium modorum unitatis quos ponit Philosophus in 1 Physic. (com. 16); non enim possunt fieri unum continuatione, neque indivisibilitate, neque ratione. Ergo Angelus non potest corpus assumere.

9. Praeterea, si Angeli corpus assumunt, aut corpora ab eis assumpta habent veras species quae videntur aut non. Si quidem habent veras species, cum ergo quandoque videantur in specie hominis, corpus ab eis assumptum erit verum corpus humanum, quod est impossibile; nisi dicatur quod Angelus assumit hominem, quod videtur inconveniens. Si autem non sunt verae species, hoc etiam inconveniens videtur; non enim decet aliqua fictio Angelos veritatis. Nullo ergo modo Angelus corpus assumit.

10. Praeterea, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quaest., Angeli et daemones virtute suae naturae non possunt facere in istis corporibus effectus aliquos, nisi mediantibus virtutibus natu-

(1) *Al.* utitur corpore.

ralibus. Sed virtutes naturales non insunt rebus corporalibus ad formandum speciem humani corporis, nisi per determinatum modum generationis, et nisi ex determinato semine; qualiter constat quod Angeli corpus non assumunt; et eadem ratio est de aliis formis corporum in quibus Angeli aliquando apparent. Ergo non potest esse hoc, per hoc quod Angeli assumant corpora.

11. Praeterea, oportet quod movens aliquid influat corpori moto. Non potest autem influere, nisi aliquo modo contingat. Cum ergo non possit esse contactus Angelorum ad corpora, videtur quod non possint movere, et per consequens nec assumere.

12. Sed dicendum, quod Angeli imperio solo movent corpus motu locali. — Sed contra, movens et motum oportet esse simul, ut probatur in 7 Physic. (com. 10 usque ad 13). Sed ex hoc quod Angelus aliquid imperat voluntate sua, non est simul cum corpore quod per ipsum moveri dicitur. Ergo solo imperio movere non potest.

13. Praeterea, motus (1) corporalis non obedit Angelis ad nutum quantum ad sui formationem, sicut supra habitum est, art. 3, 4 et 5 hujus quaest. Figura autem, quaedam forma est. Ergo non potest solo imperio Angeli corpus aliquod figurari ut habeat effigiem hominis aut alicujus hujusmodi, in quo Angelus appareat.

14. Praeterea, super illud Psalm. 10: *Dominus in templo sancto suo*, dicit Glossa (interlinearis), quod etsi daemones exterius simulacris praesideant, intus tamen esse non possunt; et eadem ratione nec in aliis corporibus. Sed si corpora assumunt, oportet eos in corporibus assumptis esse. Ergo non est dicendum, quod corpora assumant.

15. Praeterea, si assumunt aliquod corpus; aut toti corpori uniuntur, aut alicui parti ejus. Si solum alicui parti, non poterunt totum corpus movere, nisi unam partem moveant altera mediante; quod non videtur posse contingere, nisi corpus assumptum habeat partes organicas determinatas ad motum; quod est solum corporum animatorum. Si autem toti corpori uniuntur immediate, oportet quod sit in qualibet parte corporis assumpti Angelus; et constat quod totus, cum sit impartibilis. Ergo erit in pluribus locis simul; quod est solius Dei. Non ergo Angelus potest corpus assumere.

Sed contra est quod legitur de Angelis apparentibus Abrahae, ut habetur in Genes. 18, qui in corporibus assumptis apparuerunt; et similiter de Angelo qui Tobiae apparuit.

Respondeo dicendum, quod quidam eorum qui sacrae Scripturae credunt, in qua apparitiones Angelorum leguntur, dixerunt, quod Angeli nunquam corpora assumunt, sicut patet de Rabbi Moyse, qui hanc opinionem ponit; unde dicit, quod omnia quaecumque in sacra Scriptura leguntur de apparitione Angelorum, contingunt in visione prophetiae, secundum scilicet imaginariam visionem, quandoque quidem in vigilando, quandoque vero in dormiendo. Et haec positio veritatem Scripturae non salvat. Ex ipso enim modo loquendi quo Scriptura utitur, datur intelligi quid significetur ut res gesta, et quid per modum propheticae visionis. Cum enim aliqua apparitio per modum visionis debeat intelligi, ponuntur aliqua verba ad visionem pertinentia; sicut quod dicitur Ezech. 8, 3: *Elevavit me spiritus inter caelum et terram, et adduxit me in Hierusalem in visionibus Domini*. Unde patet quod illa quae fieri simpliciter narrantur, simpliciter etiam intelligi debent esse gesta. Sic autem legitur de pluribus apparitionibus in veteri Testamento. Unde simpliciter concedendum est quod Angeli quandoque corpus assumunt, formando corpus sensibile, exteriori sive corporali visioni subjectum; sicut et quandoque aliquas species in imaginatione formando apparent secundum imaginariam visionem. Hoc autem conveniens est propter tres rationes. Primo quidem et principaliter, quia omnes illae apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinantur in qua Filius Dei visibilis mundo apparuit, ut Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 11 et 12). Unde cum Filius Dei verum corpus assumpserit, et non phantasticum ut Manichaei fabulantur, conveniens fuit ut etiam vera corpora assumendo, Angeli hominibus apparerent. Secunda ratio potest sumi ex verbis Dionysii in epistola quam scribit ad Titum; dicit enim, quod ideo in divina Scriptura res divinae nobis sub sensibilibus traduntur, inter alias rationes, ut totus homo, inquantum possibile est, ex participatione divinorum perficiatur, non solum intellectu capiendo intelligibilem veritatem, sed etiam in natura sensibili per sensibiles formas, quae sunt velut quaedam imagines divinorum. Unde similiter cum Angeli hominibus appareant ad eos perficiendos, conveniens est ut non solum intellectum illuminent per intellectualem visionem; sed quod etiam imaginationi provideant et exteriori sensui per imaginariam visionem, corporum scilicet assumptorum. Unde et haec triplex visio assignatur ab Augustino (11 super Genes. ad litt., cap. 7 et 24). Tertia ratio potest esse, quia etsi Angeli natura sint nobis superiores, per gratiam tamen adipiscimur eorum aequalitatem et societatem; sicut habetur Matth. 22, 30: *Erunt sicut Angeli in caelo*. Et ideo, ut suam familiaritatem et affinitatem ad nos ostendant, nobis suo modo per corporum assumptionem conformantur; ut quod nostrum est accipientes, nostrum intellectum in illud assurgere faciant quod proprium est ipsorum; sicut et Filius Dei dum ad nos descendit, ad sua nos elevavit. Daemones autem quando in Angelos lucis se transfigurant, quod boni Angeli ad nostrum profectum faciunt, ipsi ad deceptionem facere moliuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne corpus quod movet, Angelus assumit. Assumere enim dicitur quasi ad se sumere. Assumit ergo Angelus corpus non ut suae naturae uniat, sicut homo assumit cibum; neque ut uniat suae personae, sicut Filius Dei assumpsit humanam naturam; sed ad suam repraesentationem, illo modo quo intelligibilia per sensibilia repraesentari possunt. Tunc ergo Angelus corpus assumere dicitur quando corpus aliquod hoc modo format quod ad repraesentionem suam est aptum; sicut patet per Dionysium in fine caelestis Hierar. (cap. 5 a med.), ubi ostendit quod per corporales formas, Angelorum proprietates intelliguntur.

Ad secundum dicendum, quod non solum imaginaria visio est utilis ad nostram instructionem, sed etiam corporalis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in 3 de Trinit., cap. 11 et 12), omnes Dei apparitiones quae in veteri Testamento leguntur, factae sunt ministerio Angelorum, qui aliquas spe-

(1) Forte materia.

cies vel imaginarias vel corporeas formant, per quas animum hominis videntis in Deum reducerent; sicut et sensibilibus figuris possibile est hominem in Deum reduci. Corpora ergo apparentia, in apparitionibus praedictis Angeli assumpserunt; sed in eis Deus apparuisse dicitur quia ipse Deus erat finis in quem, per repraesentationem hujusmodi corporum, Angeli mentem hominis elevare intendebant. Et ideo in illis apparitionibus Scriptura quandoque commemorat Deum apparuisse, quandoque Angelum.

Ad quartum dicendum, quod nulla res habet potestatem supra suum esse; omnis enim rei virtus ab essentia ejus fluit, vel essentiam praesupponit. Et quia anima per suum esse unitur corpori ut forma, non est in potestate ejus ut ab unione corporis se absolvat; et similiter non est in potestate Angeli quod se uniat corpori secundum esse ut formam; sed potest corpus assumere modo praedicto, cui unitur ut motor, et ut figuratum figurae.

Ad quintum dicendum, quod istae duae operationes, assumere corpus et ministrare, sunt ad invicem ordinatae; et ideo nihil prohibet quin ea Angelus simul exequatur.

Ad sextum dicendum, quod si proportio secundum commensurationem accipiatur, non potest esse Angeli ad corpus proportio; cum eorum magnitudines non sint unius generis, nec rationis ejusdem: nihil tamen prohibet quin sit aliqua habitudo Angeli ad corpus, ut motoris ad motum et figurati ad figuram; quae proportio potest dici.

Ad septimum dicendum, quod ex quolibet elemento potest Angelus corpus assumere, vel etiam ex pluribus elementis commixtis. Magis tamen competit quod ex aere corpus assumat, qui potest inspissari faciliter, et sic figuram recipere et retinere et per alicujus lucidi corporis oppositionem diversimode colorari, sicut in nubibus patet; ut quantum ad praesens non sit differentia inter purum aerem et vaporem seu fumum, qui in aeris naturam tendunt.

Ad octavum dicendum, quod illa divisione dividitur unum simpliciter. Sic autem Angelus corpori non unitur, sed secundum quid, sicut motor mobili et ut figuratum figurae, sicut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod corpora illa quae Angeli assumunt, habent quidem veras formas quantum ad id quod sensus percipere potest, quae sunt sensibilia per se, sicut color et figura; non autem quantum ad naturam speciei, quae est sensibile per accidens. Nec propter hoc oportet quod sit ibi aliqua fictio, quia formas humanas non objiciunt oculis Angeli ut homines esse credantur, sed ut per humanas proprietates, Angelorum virtutes cognoscantur; sicut nec etiam metaphoricae locutiones sunt falsae, in quibus ex aliorum similitudinibus res aliae significantur.

Ad decimum dicendum, quod licet virtutes naturales corporum non sufficiant ad inducendum veram speciem humani corporis nisi per debitum modum generationis; sufficiunt tamen ad inducendum similitudinem humanorum corporum quantum ad colorem et figuram et ad hujusmodi accidentia exteriora, et praecipue cum ad plura horum sufficere videatur motus localis aliquorum corporum, per quem et vapores condensantur et rarefiunt, et nubes diversimode figurantur.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus movens corpus assumptum influit ei motum, et tangit non tactu corporali sed spirituali, per suam virtutem.

Ad duodecimum dicendum, quod imperium Angeli requirit executionem virtutis; unde oportet quod sit quidam tactus spiritualis ad corpus quod movet.

Ad decimumtertium dicendum, quod figura est quaedam forma quae per abscissionem materiae et condensationem vel rarefactionem, vel ductionem aut aliquem motum hujusmodi potest fieri in materia. Unde non est eadem ratio de hac forma et aliis.

Ad decimumquartum dicendum, quod esse in aliquo corpore potest intelligi dupliciter: uno modo ut sit infra terminos quantitatis; et sic nihil prohibet diabolum in aliquo corpore esse: alio modo ut sit intra rei essentiam ut dans esse rei et operans in re, quod est solius Dei proprium, quamvis Deus non sit pars essentiae alicujus rei. Potest autem et secundum Glossam intelligi daemon in simulacro non esse sicut idolatrae putabant, ut scilicet ex simulacro et spiritu habitante fieret unum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus est totus in toto corpore assumpto et in qualibet parte ejus, eadem ratione qua et anima: licet enim non sit forma corporis assumpti ut anima, est tamen motor. Movens autem et motum oportet esse simul. Et tamen non sequitur ut sit in pluribus locis simul, comparatur enim totum corpus assumptum ad Angelum sicut unus locus.

ARTICULUS VIII.

Utrum Angelus vel daemon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere. — *(1 p., quaest.* 51, *art.* 3; *et quol.* 3, *art.* 5.*)*

Octavo quaeritur, utrum Angelus vel daemon per corpus assumptum possit operationes viventis corporis exercere. Et videtur quod non. Cuicumque enim competit habere virtutem ad aliquod opus, competit ei habere ea sine quibus illud opus haberi non potest; alias talis virtus frustra ei adesset. Sed hujusmodi opera viventium corporum sine corporeis organis exerceri non possunt. Cum ergo Angelus non habeat corporea organa naturaliter sibi unita, videtur quod non possit praedicta opera exercere.

2. Praeterea, anima est nobilior quam natura. Sed Angelus non potest opus naturae facere nisi mediante virtute naturali. Ergo multo minus potest facere opera animae per corpus assumptum quod anima caret.

3. Praeterea, inter omnes operationes animae quae per organa complentur, actus sensuum sunt propinquiores intellectuali operationi, quae est propria Angeli. Sed Angelus per corpus assumptum non potest sentire vel imaginari. Ergo multo minus potest opera alia animae facere.

4. Praeterea, locutio non fit sine voce. Vox autem est sonus ab ore animalis prolatus. Cum ergo Angelus utens corpore assumpto non sit animal, videtur quod loqui non possit per corpus assumptum, et multo minus alia facere: nam locutio propinquissima sibi videtur, cum sit intellectus signum.

5. Praeterea, ultima operatio animae vegetabilis in uno et eodem individuo est generatio: prius

enim nutritur et augetur animal quam generet. Sed non potest dici quod Angelus, vel corpus assumptum ab ipso, nutriatur vel motu augmenti moveatur. Ergo non potest esse quod corpus assumptum generet.

6. Sed dicendum, quod Angelus vel daemon per corpus assumptum generare potest, non quidem semine ex corpore assumpto deciso, sed semine hominis in muliere transfuso; sicut et adhibendo alia propria semina quosdam veros effectus naturales causat. — Sed contra: semen animalis praecipue ad generationem operatur per calorem naturalem. Si autem daemon semen portaret per aliquam magnam distantiam, impossibile videtur quin calor naturalis evaporaret. Ergo non posset fieri generatio hominis per modum praedictum.

7. Praeterea, secundum hoc, ex tali semine homo non generaretur nisi secundum virtutem humani seminis. Ergo illi qui dicuntur a daemonibus generari, non essent majoris staturae et robustiores aliis qui communiter per semen humanum generantur; cum tamen dicatur Genes. 6, 4 (aliis verbis), quod cum *ingressi essent filii Dei ad filias hominum illaeque genuerunt, nati sunt gigantes, potentes a saeculo, viri famosi.*

8. Praeterea, comestio ad nutrimentum ordinatur. Si ergo Angeli in corporibus assumptis non nutriuntur, videtur quod nec etiam comedant.

9. Praeterea, ad ostendendum veritatem corporis humani resurgentis, Christus post resurrectionem comedere voluit. Si autem Angeli vel daemones in corporibus assumptis comedere possent, non esset comestio efficax argumentum resurrectionis, quod patet esse falsum. Non ergo Angeli vel daemones per corpus assumptum comedere possunt.

1. Sed contra est quod dicitur Gen. 18, 9, de Angelis qui apparuerunt Abrahae: *Cum comedissent, dixerunt ad eum: Ubi est Sara uxor tua?* Ergo et comedunt et loquuntur Angeli in corporibus assumptis.

2. Praeterea, Genes. 6, super illud: *Videntes filii Dei etc.*, dicit Glossa Hieron.: *Verbum Hebraicum* אלהים *utriusque numeri est; Deum enim et Deos significat. Ideo Aquila filios Deorum dicere ausus est Deos, Sanctos vel Angelos intelligens.* Ergo videtur quod Angeli generent.

3. Praeterea, sicut per artem hominis nihil fit frustra, ita nec per artem Angeli. Frustra autem assumerent corpora disposita ad modum organici corporis, nisi illis organis uterentur. Ergo videtur quod exerceant in corporibus assumptis opera organis convenientia, sicut quod videant per oculos, et audiant per aures, et sic de aliis.

Respondeo dicendum, quod actio aliqua ex duobus naturalem speciem accipere videtur: scilicet ex agente et termino. Calefactio enim ab infrigidatione differt, quia una earum ex calore procedit et ad calorem terminatur; alia vero a frigore et ad frigus. Proprie tamen actio, sicut et motus, a termino speciem habet: a principio autem habet proprie quod sit naturalis. Motus enim et actiones naturales dicuntur quae sunt a principio intrinseco. Considerandum est ergo, quod in operationibus animae, quaedam sunt quae non sunt solum ab anima sicut a principio, sed etiam terminantur ad animam et ad corpus animatum; et hujusmodi actiones Angelis in corporibus assumptis attribui non possunt neque secundum similitudinem speciei neque secundum naturalitatem actionis, sicut sentire, augeri, nutrire et similia. Sensus enim est secundum motum a rebus ad animam, similiter nutrimentum et augmentum est per hoc quod aliquid generatur et additur corpori viventi. Quaedam vero actiones sunt animae quae quidem sunt ab anima sicut a principio, terminantur tamen ad aliquem exteriorem effectum; et si quidem talis effectus per solam corporis divisionem vel motum localem produci possit, talis actio attribuetur Angelo per corpus assumptum quantum ad similitudinem speciei in effectu, non tamen erit vere naturalis actio, sed similitudo talis actionis: sicut patet in locutione, quae formatur per motum organorum et aeris, et comestione (1), quae perficitur per divisionem cibi et trajectionem in partes inferiores. Unde locutio quae attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non est vere naturalis locutio, sed quaedam similitudinaria per similitudinem effectus; et similiter dicendum est de comestione. Unde et Tobiae 12, 18, dicit Angelus: *Cum essem vobiscum . . . . videbar quidem vobiscum manducare et bibere; sed ego cibo invisibili et potu utor.* Si autem talis effectus requirat transmutationem secundum formam, tunc non poterit fieri per Angelum; nisi forte mediante naturali actu, sicut patet de generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi operationes non naturaliter Angelus exercet, et ideo non oportet quod habeat naturaliter organa unita.

Ad secundum dicendum, quod veras operationes animae Angelus non facit, sed similitudinarias, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod jam dictum est, in corp., quare sensus non potest Angelis in corporibus assumptis attribui.

Ad quartum dicendum, quod vera locutio attribui non potest Angelo in corpore assumpto, sed solum similitudinaria, ut dictum est, ubi supra.

Ad quintum dicendum, quod Angelis bonis generare nunquam attribuitur; sed de daemonibus est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod daemones etiam nullo modo generare possunt in corporibus assumptis, propter rationes in objiciendo inductas. Quibusdam vero videtur quod generare possunt, non quidem per semen a corpore assumpto decisum, vel per virtutem suae naturae, sed per semen hominis adhibitum ad generationem, per hoc quod unus et idem daemon sit ad virum succubus, et semen ab eo receptum in mulierem transfundit, ad quam fit incubus. Et hoc satis rationabiliter sustineri potest, cum etiam alias res naturales causent, propria semina adhibendo, ut Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8 et 9).

Ad sextum dicendum, quod circa evaporationem seminis potest daemon remedium adhibere, tum per velocitatem motus, tum adhibendo aliqua fomenta, per quae calor naturalis conservetur in semine.

Ad septimum dicendum, quod proculdubio generatio praedicto modo facta, virtute humani seminis fit. Unde homo sic genitus, non esset filius daemonis, sed viri cujus fuit semen. Et tamen possibile est quod per talem modum homines fortiores generentur et majores; quia daemones volentes in suis effectibus mirabiles videri, observando determinatum situm stellarum, et viri et mulieris dispo-

(1) *Al.* et comestio.

sitionem, possunt ad hoc cooperari. Et praecipue si semina, quibus utuntur sicut instrumentis, per talem usum aliquod augmentum virtutis consequantur.

Ad octavum dicendum, quod comestio attribuitur Angelis in corporibus assumptis, non quantum ad finem, qui est nutritio, sed simpliciter quantum ad comestionis actum; et similiter etiam Christo post resurrectionem, cujus corpori non erat tunc aliquid addibile. In hoc tamen differt, quod comestio Christi fuit vere naturalis comestio, utpote ejus existens qui animam vegetabilem habebat; et sic potuit esse argumentum veritatis naturae. In utraque tamen comestione cibus non est conversus in carnem et sanguinem, sed resolutus in materiam praejacentem.

Et per hoc patet responsio ad nonum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod comestio et locutio qualiter Angelis sit attribuenda, dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod per filios Dei intelligit quidem filios Seth, qui erant Dei filii per gratiam, et Angelorum per imitationem. Filii autem hominum dicebantur filii Cain, qui a Deo recesserant, carnaliter viventes.

Ad tertium dicendum, quod instrumenta sensuum assumunt Angeli, non ad utendum, sed ad signandum. Unde etsi per ea non sentiant, non tamen frustra assumunt.

ARTICULUS IX.

Utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei.

Nono quaeritur, utrum operatio miraculi sit attribuenda fidei. Et videtur quod non. Gratiae enim gratis datae a virtutibus differunt, eo quod virtutes sanctis omnibus sunt communes, gratiae vero gratis datae diversis distribuuntur, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Sed facere miracula est gratiae gratis datae; unde in eodem capitulo dicitur: *Alii operatio virtutum etc.* Ergo facere miracula non est attribuendum fidei.

2. Sed dicendum, quod attribuitur fidei tamquam merenti, gratiae gratis datae tamquam exequenti. — Sed contra est quod dicit Glossa (ordinaria super illud Matth. 7: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus ? etc.*): *Prophetare, virtutes facere, daemones ejicere, interdum non est meriti illius qui operatur; sed invocatio nominis Christi.* Ergo videtur quod sit fidei attribuendum.

3. Praeterea, caritas est principium et radix merendi, sine qua fides informis mereri non potest. Si ergo fidei propter meritum attribuitur operatio miraculorum, magis est attribuenda caritati.

4. Praeterea, cum sancti orando miracula faciant, illi virtuti praecipue debet miraculorum operatio attribui quae facit ut oratio exaudiatur. Hoc autem facit caritas; unde dicitur Matth. 18, 19: *Si duo ex vobis consenserint super terram de omni re, quamcumque petierint, fiet illis a Patre meo;* et in Psalm. 36, 4, dicitur: *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*; caritas enim est quae facit homines delectari in Deo per amorem Dei, et consentire hominibus per amorem proximi. Ergo caritati debet attribui miraculorum operatio.

5. Praeterea, dicitur Joan. 9, 31: *Scimus quia peccatores Deus non audit.* Caritas autem est quae sola peccata removet: quia, ut dicitur Proverb. 10, 12: *universa delicta operit caritas.* Ergo caritati et non fidei debet attribui miraculorum operatio.

6. Praeterea, sancti homines non solum orando impetrant miracula fieri, sed etiam miracula faciunt ex potestate, ut Gregorius dicit (in 2 Dialog., cap. 30). Hoc autem est inquantum homo Deo unitur, ut sic divina virtus homini coassistat: quam quidem unionem caritas facit: quia *qui adhaeret Deo*, scilicet per caritatem, *unus spiritus est*, ut dicitur 1 Corinth. 6, 17. Ergo caritati debet attribui miracula facere.

7. Praeterea, caritati praecipue opponitur invidia; nam caritas congaudet bonis, de quibus invidia tristatur. Sed immutatio in malum per fascinationem attribuitur invidiae, ut dicitur in Glossa Gal. 3 (ordinaria super illud: *Quis fascinavit ?*). Ergo et miraculorum operatio est attribuenda caritati.

8. Praeterea, intellectus non est principium operationis nisi mediante voluntate. Fides autem est in intellectu, caritas autem in voluntate. Ergo nec fides operatur nisi per caritatem; unde dicitur Gal. 5, 6: *Fides quae per dilectionem operatur.* Sicut ergo operatio actuum virtutis magis attribuitur caritati quam fidei, ita et operatio miraculorum.

9. Praeterea, omnia alia miracula ad incarnationem Christi ordinantur, quae est miraculum miraculorum. Sed incarnatio Christi attribuitur caritati; unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret.* Ergo et alia miracula sunt caritati attribuenda, et non fidei.

10. Praeterea, quod Sara anus et sterilis de vetulo concepit filium, miraculosum fuit. Hoc autem attribuitur spei, ut dicitur Rom. 4, 18: *Qui contra spem in spem credidit.* Ergo operari miracula attribuendum est spei, non fidei.

11. Praeterea, miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit (tract. 8 in Joan., et 3 de Trin., cap. 5). Arduum autem est objectum spei. Ergo spei debet attribui operatio miraculorum.

12. Praeterea, miraculum est manifestativum divinae potentiae. Sed sicut bonitati, quae appropriatur Spiritui sancto, respondet caritas, et veritati, quae appropriatur Filio, respondet fides; ita potestati, quae appropriatur Patri, respondet spes. Ergo facere miracula est attribuendum spei, et non fidei.

13. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83 Qq. quaest. 79), quod mali homines interdum faciunt miracula per publicam justitiam. Ergo operatio miraculorum est attribuenda justitiae, et non fidei.

14. Praeterea, Act. 6, 8, dicitur, quod *Stephanus plenus gratia et fortitudine faciebat prodigia et signa in populo.* Ergo videtur quod sit attribuendum fortitudini.

15. Praeterea, Matth. 17, 20, dicit Dominus discipulis, qui daemoniacum sanare non poterant: *Hoc genus daemoniorum non ejicitur, nisi oratione et jejunio.* Sed ejicere daemonia inter miracula computatur: jejunium autem est actus virtutis abstinentiae. Ergo ad abstinentiam pertinet miracula facere.

16. Praeterea, Bernardus dicit, quod cum muliere semper esse et feminam non cognoscere, majus

est quam mortuum suscitare. Hoc autem facit castitas. Ergo castitatis est miracula facere, et non fidei.

17. Praeterea, illud quod est in derogationem fidei, non est fidei attribuendum. Sed miracula sunt in derogationem fidei: quia infideles imputabant ea magicae arti. Ergo fidei non debet attribui facere miracula.

18. Praeterea, fides Petri et Andreae commendatur a Gregorio (homil. 5 in Evangel.), de hoc quod nullis miraculis visis crediderunt. Ergo operatio miraculorum derogat fidei; et sic idem quod prius.

19. Praeterea, posita causa ponitur effectus. Si ergo fides est causa faciendi miracula, omnes qui fidem habent, miracula facerent; quod patet esse falsum. Non ergo fidei est facere miracula.

Sed contra est quod dicitur Marci ult., 17: *Signa autem eos qui crediderint, haec sequentur: in nomine meo daemonia ejicient etc.*

Praeterea, Matth. 17, 19, Dominus dicit: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis, dicetis monti huic, Transi hinc, et transibit; et nihil impossibile erit vobis.*

Praeterea, si unum oppositum est causa oppositi, et reliquum oppositum est causa reliqui. Sed incredulitas est causa impediens miraculorum operationem: unde dicitur Marc. 6, 5, de Christo: *Non poterat ibi*, hoc est in patria sua, *facere miracula, nisi paucos infirmos impositis manibus curavit*: *et mirabatur propter incredulitatem illorum*: et Matth. 17, 18, dicitur, Dominum respondisse discipulis quaerentibus, *Quare non potuimus ejicere daemonium? Propter incredulitatem*, inquit, *vestram*. Ergo et fides est causa faciendi miracula.

Respondeo dicendum, quod homines sancti miracula faciunt dupliciter, secundum Gregorium in 2 Dialog. (cap. 30), scilicet oratione impetrando ut miracula divinitus fiant, et per potestatem. Utroque autem modo fides idoneum reddit hominem ad miracula facienda. Ipsa enim meretur proprie ut oratio exaudiatur de miraculis faciendis. Quod hac ratione videri potest. Sicut enim in rebus naturalibus videmus quod a causa universali omnes particulares causae sumunt efficaciam agendi; tamen effectus determinatus et proprius attribuitur causae particulari, sicut patet de virtutibus activis inferiorum corporum respectu virtutis caelestis corporis, et de orbibus inferioribus, qui etsi sequantur motum primi orbis, habent tamen singuli proprios motus: ita etiam est de virtutibus quibus meremur. Nam omnes habent efficaciam merendi a caritate, quae nos unit Deo a quo meremur, et voluntatem perficit qua meremur; singulae tamen virtutes merentur singularia quaedam praemia eis proportionaliter respondentia; sicut humilitas meretur exaltationem, et paupertas regnum. Unde quandoque caritate cessante, per actum aliarum virtutum etsi aliquis nihil mereatur ex condigno, ex quadam tamen divina liberalitate aliqua congrua beneficia retribuit pro hujusmodi actibus, saltem in hoc mundo: unde dicitur, quod per ea quae sunt ex genere bona, extra caritatem facta, merentur aliqui ex congruo interdum bonorum temporalium multiplicationem. Per hunc autem modum fides meretur miraculorum operationem; licet radix merendi sit ex caritate. Cujus ratio potest triplex assignari. Primo quidem, quia miracula sunt quaedam argumenta fidei, dum per ea facta quae naturam excedunt, illorum veritas comprobatur quae naturalem transcendunt rationem: unde Marc. ult., 20, dicitur: *Illi profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Secunda ratio est, quia fides potissime divinae potentiae innititur, quam accipit ut rationem vel medium ad assentiendum his quae supra naturam esse videntur: et ideo divina potentia in operatione miraculorum praecipue fidei coassistit. Tertia ratio est, quia miracula praeter naturales causas fiunt; fides autem est quae non ex rationibus naturalibus et sensibilibus argumenta assumit, sed ex rebus divinis. Unde sicut paupertas temporalium rerum meretur divitias spirituales, et humilitas meretur caelestem dignitatem; ita fides quasi contemnendo ea quae naturaliter fiunt, quodammodo miraculorum operationem meretur, quae praeter naturalem virtutem fit. Similiter autem et per fidem homo maxime disponitur ut ex potestate miracula faciat. Quod etiam ex tribus rationibus patet. Primo quidem, quia sicut supra dictum est, art. 4 hujus quaest., sancti ex potestate miracula dicuntur facere, non quasi miraculorum principales auctores, sed sicut divina instrumenta, imperium divinum, cui natura obedit in miraculis, quodammodo ipsis rebus naturalibus praesentantes. Quod autem divinum verbum in nobis habitet, est per fidem, quae est quaedam participatio in nobis divinae veritatis; unde per ipsam fidem homo disponitur ad miracula facienda. Secundo, quia sancti qui ex potestate miracula faciunt, operantur in virtute Dei agentis in natura. Actio enim Dei ad totam naturam comparatur, sicut actio animae ad corpus; corpus autem transmutatur praeter ordinem principiorum naturalium praecipue per aliquam imaginationem fixam, ex qua corpus calefacit per concupiscentiam vel iram, aut etiam immutatur ad febrem vel lepram. Illud ergo facit hominem dispositum ad miracula facienda quod dat ejus apprehensioni quamdam fixionem et firmitatem. Hoc autem facit fides firma: unde firmitas fidei praecipue operatur ad miracula facienda. Quod patet ex hoc quod dicitur Matth. 21, 21: *Si habueritis fidem et non haesitaveritis, non solum de ficulnea facietis, sed et si monti huic dixeritis, Tolle, et jacta te in mare, fiet*; et Jacob. 1, 6: *Postulet autem in fide, nihil haesitans.* Tertio, quia cum miracula ex potestate per modum cujusdam imperii fiant, illud praecipue facit idoneum ad miracula facienda ex potestate quod reddit aptum ad imperandum. Hoc autem est per quamdam separationem et abstractionem ab illis quibus debet imperare. Unde et Anaxagoras dicit quod intellectus erat immixtus, ad hoc quod imperet. Fides autem animum abstrahit a rebus naturalibus et sensibilibus, et eum in rebus intelligibilibus fundat. Unde per fidem redditur homo aptus ad hoc quod per potestatem miracula faciat. Et inde est etiam quod illae virtutes ad facienda miracula praecipue cooperantur, quae animum hominis a rebus maxime corporalibus abstrahunt; sicut continentia et abstinentia, quae retrahunt ab electionibus quibus homo sensibilibus rebus immergitur. Aliae vero virtutes quae ad disponenda temporalia ordinant, non ita ad facienda miracula disponunt.

Ad primum ergo dicendum, quod facere miracula attribuitur gratiae gratis datae, sicut prin-

cipio proximo fidei, aut sicut disponenti ad hujusmodi gratiam consequendam.

Ad secundum dicendum, quod licet interdum aliquis peccator miracula faciat, non est hoc ex merito ejus, ex merito dico condigno; sed est ex quadam congruitate, inquantum fidem constanter confitetur, in cujus protestationem (1) Deus miracula facit.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod caritas est major virtus fide, largitur ipsi fidei efficaciam merendi; fides tamen magis congruit ad particulariter merendum miraculorum operationes: fides enim est perfectio intellectus, cujus operatio consistit in hoc quod res intellectae aliquo modo sunt in ipso; caritas autem est perfectio voluntatis, cujus operatio consistit in hoc quod voluntas in ipsam rem tendit. Unde per caritatem homo in Deo ponitur, et cum eo unum efficitur: per fidem autem ipsa divina ponuntur in nobis: unde dicitur Hebr. 11, 1, quod est *substantia rerum sperandarum.* Et praeterea, miracula fiunt ad confirmationem fidei, non autem ad confirmationem caritatis.

Ad quartum dicendum, quod caritas meretur, ut dictum est, petitionum exauditionem, sicut universale principium merendi; sed specialiter exaudiri in miraculis faciendis meretur fides, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod sicut Glossa (August. in tract. 44 in Joan., a med.) ibidem dicit, verbum illud est caeci, qui nondum erat totaliter sapientia illuminatus; unde sententiam falsam continet. Nam interdum Deus peccatores audit ex sua liberalitate, licet non ex eorum merito. Et sic oratio eorum impetrat licet non sit meritoria; sicut et aliquando justi oratio meretur sed non impetrat: nam impetratio pertinet ad id quod petitur, et innititur soli gratiae; meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur, et innititur justitiae.

Ad sextum dicendum, quod caritas unit Deo sicut hominem in Deum trahens: per fidem vero divina ad nos trahuntur, ut dictum est prius.

Ad septimum dicendum, quod invidia in fascinatione effectum habere non posset, nisi imaginatio fixa ad hoc cooperaretur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa probat quod fides per caritatem meretur; et hoc supra concessum est. Et praeterea, objectio tenet in illis quae propria virtute homo facit, in quibus intellectus voluntatem dirigit, quae potentiae imperat exequenti. In his autem in quibus virtus divina est exequens, sola fides, quae divinae potentiae innititur, sufficit ad operandum.

Ad nonum dicendum, quod objectio illa procedit de operatione miraculi secundum quod est a Deo; qui ad omnia quae in creaturis operatur, ex amore movetur. Nam divinus amor non permisit eum sine germine esse, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.). Nos autem loquimur de operatione miraculi secundum quod est ab homine. Unde ratio non est ad propositum.

Ad decimum dicendum, quod spei non proprie attribuitur miracula facere; spes enim ordinatur ad aliquid consequendum, unde est solum de aeternis. Fides autem est de aeternis et temporalibus; unde potest se extendere ad facienda. Et propter hoc in auctoritate inducta principalius fit mentio de spe quam de fide, cum dicitur, quod *in spem credidit.*

(1) *Al.* protestatione.

Ad undecimum dicendum, quod objectum spei (1) est arduum consequendum, non autem arduum faciendum.

Ad duodecimum dicendum, quod spei respondet divina potentia secundum sublimitatem suae majestatis, in cujus consecutionem spes tendit; sed ipsi potentiae, secundum quod est mirabilium effectiva, praecipue innititur fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod publica justitia est ex fide, per quam tota Ecclesia justificatur, secundum illud Rom. 3, 22: *Justitia autem Dei per fidem Jesu Christi.*

Ad decimumquartum dicendum, quod fortitudo in passionibus tolerandis, et constantia confessionis erat in martyribus propter fidei firmitatem.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam abstinentia ad miracula facienda cooperatur, non tamen ita principaliter sicut fides.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet feminam non cognoscere et semper cum femina commorari, sit difficile, non tamen est miraculum, proprie miraculo sumpto; cum ex virtute creata dependeat, scilicet libero arbitrio.

Ad decimumseptimum dicendum, quod abusus miraculorum in his qui miraculis detrahebant non aufert eorum efficaciam ad fidem confirmandam quantum ad illos qui erant bene dispositi.

Ad decimumoctavum dicendum, quod fides Petri et Andreae commendatur propter promptitudinem credendi, quae tanto major fuit, quanto minoribus adminiculis indiguit ad credendum: inter quae adminicula per se sunt miracula.

Ad decimumnonum dicendum, quod fides non est sufficiens causa ad miracula facienda, sed dispositio quaedam. Fiunt autem miracula secundum ordinem divinae providentiae, quae hominibus congrua remedia pro variis causis diversimode dispensat.

ARTICULUS X.

Utrum daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis ad miracula facienda.

Decimo quaeritur, utrum daemones cogantur aliquibus sensibilibus et corporalibus rebus, factis aut verbis, ad miracula facienda, quae per magicas artes fieri videntur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (10 de Civ. Dei, cap. 9 circa finem) introducens verba Porphyrii, quod quidam in Chaldaea tactus invidia, adjuratas (2) spirituales potentias precibus alligavit, ne ab alio postulata concederent. Et in 21 ejusdem lib. dicit: *Non potuit primum nisi daemonibus dicentibus disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur.* Ergo daemones a magis coguntur ad magica facienda.

2. Praeterea, quicumque facit aliquid contra suam voluntatem, aliquo modo cogitur. Sed daemones aliquando faciunt aliquid contra suam voluntatem per magos adjurati. Est enim voluntas daemonis semper ad inducendum homines in peccatum: et tamen aliquis magica arte ad turpem amorem incitatus, eadem arte a violentia incitationis solvitur. Ergo daemones coguntur a magis.

(1) *Al.* fidei.
(2) *Al.* abjuratas.

3. Praeterea, de Salomone legitur, quod quosdam exorcismos fecit quibus daemones cogebantur ut ex obsessis corporibus recederent. Ergo per adjurationes daemones cogi possunt.

4. Praeterea, si daemones advocati a mago veniunt, aut hoc est quia alliciuntur, aut quia coguntur. Sed non semper advocati alliciuntur. Advocantur enim per quaedam quae daemones odiunt, sicut per virginitatem imprecantis, cum tamen ipsi ad incestos concubitus homines deducere non morentur. Ergo videtur quod aliquando cogantur.

5. Praeterea, studium daemonum est ut homines a Deo avertant. Sed ipsi advocati per aliqua quae reverentiam Dei sonant, sicut per invocationem divinae majestatis, adveniunt. Ergo non propria voluntate hoc faciunt, sed coacti.

6. Praeterea, si alliciantur aliquibus sensibilibus, non alliciuntur eis sicut animalia cibis, sed sicut spiritus signis, quaecumque delectationi congruunt, per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, ut Augustinus dicit (21 de Civit. Dei, cap. 6, a med.). Sed signis allici non videntur; ejus enim allici signis est cujus est signis uti, quod quidem est solum habentis sensum: nam signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in agnitionem venire. Ergo daemones nullo modo alliciuntur sed magis coguntur.

7. Praeterea, Matth. 17, 14, dixit quidam ad Jesum: *Domine, miserere filio meo, quia lunaticus est et mala patitur*. In Marco autem, cap. 9, 16, dicitur: *Attuli filium meum ad te habentem spiritum mutum*. Dicit autem Glossa (ordinaria) super verbo praedicto Matth.: *Hunc Marcus surdum et mutum dicit quem Matthaeus nominat lunaticum, non quod luna daemonibus serviat, sed daemon lunae cursum observans homines corrumpit.* Videtur ergo quod per observationem caelestium corporum et aliorum corporalium, daemones ad aliquid faciendum cogantur.

8. Praeterea, cum daemones ex superbia peccaverint, non est probabile quod alliciantur illis quae eorum excellentiae derogare videntur. Advocantur autem per convocationes virtutis ipsorum, et per mendacia incredibilia quae derogant scientiae ipsorum. Unde Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei (cap. 11, in med.), introducens verba Porphyrii, sic dicentis (1): *Quid enim homo vitio cuilibet obnoxius intendit minas* (2) *, eosque territat falso ut eis extorqueat veritatem, nam et caelum se collidere minatur et cetera similia, homini impossibilia, ut illi dii, tamquam insipientissimi pueri, falsis et ridiculosis comminationibus territi quae imperantur efficiant?* Ergo daemones non alliciuntur sed coguntur advocati.

9. Praeterea, voluntas daemonis ad hoc tendit ut homines in culturam idolorum dejiciat: quod quidem praecipue fit per hoc quod spiritus daemonum imaginibus adsunt. Si autem propria sponte advocati venirent, semper ad talia venirent. Non autem semper veniunt, nisi certis temporibus observatis, et determinatis carminibus et ritibus, imaginibus consecratis, vel potius execratis. Non ergo daemones advocantur quasi allecti sed quasi coacti.

10. Praeterea, aliquando daemones magicis artibus advocantur, ut homines ad turpem amorem inclinent. Hoc autem daemones propria voluntate facere intendunt. Non ergo esset opus ut allicerentur si semper hoc facerent advocati. Non semper autem hoc faciunt. Ergo quando faciunt, advocantur non ut allecti, sed quasi coacti.

Sed contra est quod dicitur Job 41, 24: *Non est potestas super terram quae ei possit comparari*, scilicet diabolo. Major autem potestas non cogitur a minori. Ergo per nihil terrenum daemones cogi possunt.

Praeterea, non est ejusdem invocari et cogi. Invocantur enim majores, ut Porphyrius dicit; sed pejoribus imperatur. Daemones autem veniunt advocati. Ergo non coguntur.

Sed dicendum, quod coguntur virtute divina. -- Sed contra, cogere daemones ex virtute divina est per donum gratiae, quo perficitur ordo caelestium potestatum. Hoc autem donum gratiae non adest infidelibus, et hominibus sceleratis quales sunt magi. Ergo nec etiam virtute divina daemones cogere possunt.

Praeterea, facere ea quae divina virtute principaliter fiunt, non est peccatum, sicut facere miracula. Si ergo magi virtute divina daemones cogerent, utendo magicis artibus non peccarent, quod patet esse falsum. Non ergo daemones aliquo modo magicis artibus coguntur.

Respondeo dicendum, quod circa effectus magicarum artium multiplex fuit opinio.

Quidam enim dixerunt, sicut Alexander, quod effectus magicarum artium fit per aliquas potentias et virtutes in rebus inferioribus generatas ex virtutibus quorumdam inferiorum corporum, cum observatione caelestium motuum. Unde Augustinus dicit (10 de Civit. Dei, cap. 1, a med.), quod Porphyrio videtur, herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam ac vocibus et figurationibus atque figmentis quibusdam, etiam observatis in caeli conversione motibus sidereis, fabricari in terra ab hominibus potestates idoneas siderum variis effectibus exequendis. Haec autem positio insufficiens videtur. Licet enim ad aliqua quae magicis artibus fieri videntur, naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possint, sicut ad quasdam corporum transmutationes; quaedam tamen fiunt magicis artibus ad quae nulla vis corporalis se extendere potest. Constat vero quod locutio non est nisi ab intellectu. Per magicas autem artes aliquae locutiones aliquorum respondentium audiuntur; unde et oportet quod hoc fiat per aliquem intellectum, et praecipue cum de aliquibus occultis per hujusmodi responsa homines doceantur. Nec potest dici, quod hoc fiat per immutationem imaginationis solius per modum praestigii: quia tunc istae voces non ab omnibus circumstantibus audirentur, nec a vigilantibus et habentibus sensus solutos istae voces audiri possent. Unde relinquitur quod fiant vel ex virtute animae hominis magicis artibus utentis, aut fiant ab aliquo exteriori intellectum habente. Primum autem esse non potest: quod patet ex duobus: primo quidem, quia anima hominis ex sua virtute non potest venire ad cognitionem ignotorum nisi per aliqua sibi nota; unde ex voluntate animae hominis non potest fieri revelatio occultorum quae fit per magicas artes, cum ad hujus-

(1) Al. dicens.
(2) Al. minatur.

modi occulta facienda non sufficiant principia rationis; secundo, quia si sua virtute hujusmodi effectus anima magi faceret, non indigeret uti invocationibus aut aliquibus hujusmodi exterioribus rebus. Constat autem quod hujusmodi effectus magicarum artium per aliquos exteriores spiritus fiunt, non autem per spiritus justos et bonos; quod quidem ex duobus patet: primo, quia boni spiritus familiaritatem suam sceleratis hominibus non exhiberent, quales plerumque sunt magicarum artium executores; secundo, quia non cooperarentur hominibus ad illicita perpetranda, quod plerumque fit per magicas artes. Restat ergo hoc fieri per malos spiritus quos daemones dicimus. Hujusmodi autem daemones possunt intelligi cogi dupliciter: uno modo per aliquam superiorem virtutem, quae eis necessitatem faciendi inducat; alio modo per modum allectionis, sicut homines dicuntur ad aliquid cogi cujus concupiscentia alliciuntur. Neutro autem modo rebus corporalibus, per se loquendo, daemones cogi possunt nisi supponantur habere corpora aerea naturaliter sibi unita et per consequens habere sensibiles affectiones ad modum aliorum animalium, sicut et Apulejus posuit daemones esse animalia corpore aerea, animo passiva (Ex Augustino, 8 de Civit. Dei, cap. 16). Sic enim cogi possent utroque modo corporali virtute et corporum caelestium (ex quorum impressionibus in aliquas passiones inducerentur) et etiam inferioribus corporibus in quibus delectarentur, sicut Apulejus dicit: *Et delectantur in fumis sacrificiorum et in aliquibus talibus*. Sed hujus opinionis falsitas ostensa est in praecedentibus quaestionibus.

Restat ergo quod daemones, per quos magicae artes complementum habent, et coguntur et alliciuntur. Coguntur quidem a superiori; quandoque quidem ab ipso Deo, quandoque vero a sanctis et Angelis et hominibus virtute Dei. Nam ad ordinem Potestatum pertinere dicitur daemones arcere. Sancti autem homines sicut dono virtutum participant, inquantum miracula faciunt; ita dono Potestatum, inquantum ejiciunt daemones. Coguntur etiam interdum ab ipsis superioribus daemonibus; quae quidem sola coactio per magicas artes fieri potest. Coguntur etiam quasi allecti per artes magicas, non quidem rebus corporalibus propter seipsas, sed propter aliquid aliud. Primo quidem, quia per hujusmodi res corporales sciunt facilius posse compleri effectum ad quem invocantur; et hoc ipsi appetunt, ut scilicet eorum virtus admirabilis habeatur; et propter hoc sub certa constellatione advocati magis adveniunt. Secundo, inquantum hujusmodi corporalia sunt signa aliquorum spiritualium quibus delectantur. Unde Augustinus dicit (21 de Civ. Dei, cap. 6, in medio), quod alliciuntur daemones his rebus, non tamquam animalia cibis, sed quasi spiritus signis. Quia enim homines in signum subjectionis Deo sacrificium offerunt et prostrationes faciunt, gaudent hujusmodi reverentiae signa sibi exhiberi. Alliciuntur autem diversi daemones diversis signis, secundum quod diversis vitiis ipsorum magis conveniunt. Tertio alliciuntur his corporalibus rebus, inquantum homines per eas in peccatum adducuntur; et inde est quod alliciuntur mendaciis, et his quae homines in errorem vel peccatum inducere possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod daemones dicuntur cogi per magicas artes modis praedictis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ipso daemoni satisfit, si per hoc quod aliquod malum impedit et ad aliquod bonum cooperatur, facilius in sui familiaritatem et admirationem homines trahit. Nam et ipsi se transfigurant in Angelos lucis, sicut habetur 2 ad Corinth. 11.

Ad tertium dicendum, quod si Salomon exorcismos suos eo tempore fecit quando erat in statu salutis, potuit esse in illis exorcismis vis cogendi daemones ex virtute divina. Si autem tempore illo fecit quo idola adoravit, ut intelligatur eum per magicas artes fecisse, non fuit in illis exorcismis vis cogendi daemones, nisi modo praedicto.

Ad quartum dicendum, quod a virginibus advocati adveniunt, ut ex hoc in suae divinitatis opinionem homines adducant, quasi munditiam ament.

Ad quintum dicendum, quod in hoc etiam quod ad invocationem divinae virtutis adveniunt, volunt intelligi quod non sint a divina justitia omnino exclusi; non enim sic divinitatem appetunt ut summo Deo velint aequari omnino, sed sub eo, divinitatis cultum sibi ab hominibus exhiberi gaudent.

Ad sextum dicendum, quod daemones non dicuntur allici signis quasi ipsi signis utantur; sed quia homines signis uti consueverunt, delectantur in signis quibus homines utuntur propter signatum.

Ad septimum dicendum, quod sicut Glossa ordinaria ibidem dicit, daemones certis periodis lunae homines magis affligunt, ut creaturas Dei infament, in hoc scilicet quod credantur daemonibus servire, et per hoc homines in errorem mittant.

Ad octavum dicendum, quod licet praedicta mendacia in derogationem virtutis daemonum esse videantur; tamen hoc ipsum eis est delectabile, quod homines in mendaciis confidant: quia ipse est mendax et pater ejus.

Ad nonum dicendum, quod ad imagines advocati adveniunt certis horis et certis signis, rationibus praedictis.

Ad decimum dicendum, quod licet semper daemones homines desiderent pertrahere in peccata; tunc tamen magis adhuc nituntur quando magis ad hoc inclinantur, et quando plures possunt inducere in peccatum.

QUAESTIO VII.

DE DIVINAE ESSENTIAE SIMPLICITATE.

(*Et habet articulos* (1) *undecim.*)

Primo enim quaeritur, utrum Deus sit simplex; 2.° utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse; 3.° utrum Deus sit in aliquo genere; 4.° utrum bonum, justum, sapiens et hujusmodi praedicent in Deo accidens; 5.° utrum nomina praedicta significent divinam substantiam; 6.° utrum ista nomina sint synonyma; 7.° utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce, vel aequivoce; 8.° utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam; 9.° utrum relationes quae sunt inter Deum et creaturas, sint relativae in ipsis creaturis; 10.° utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod relatio ipsa sit res aliqua in Deo; 11.° utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

(1) *Al.* decem, *et mox omittitur qui est octavus, ceteris falso numeratis.*

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit simplex.

Quaestio est de simplicitate divinae essentiae. Et primo quaeritur in generali, an Deus sit simplex. Et videtur quod non. Ab uno enim simplici non est natum esse nisi unum; idem enim semper facit idem, secundum Philosophum (lib. 2 Gen.). Sed a Deo procedit multitudo. Ergo ipse non est simplex.

2. Praeterea, simplex si attingitur, totum attingitur. Sed Deus a beatis attingitur: quia ut dicit Augustinus (in lib. de videndo Deum), attingere mente Deum magna est beatitudo. Si ergo sit simplex, totus attingitur a beatis. Sed quod totum attingitur, comprehenditur. Ergo Deus a beatis comprehenditur, quod est impossibile. Ergo Deus non est simplex.

3. Praeterea, idem non se habet in ratione diversarum causarum. Sed Deus se habet in ratione diversarum causarum, ut patet 11 Metaph. Ergo in eo oportet esse diversa; ergo oportet eum esse compositum.

4. Praeterea, ubicumque est aliquid et aliquid, est compositio. Sed in Deo est aliquid et aliquid, scilicet proprietas et essentia. Ergo in Deo est compositio.

5. Sed dicendum, quod proprietas est idem quod essentia. — Sed contra, affirmatio et negatio non verificantur de eodem. Sed essentia divina est communicabilis tribus personis, proprietas autem est incommunicabilis. Ergo proprietas et essentia non sunt idem.

6. Praeterea, de quocumque praedicantur diversa praedicamenta, illud est compositum. Sed in divina praedicatione venit substantia et relatio, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., circa med.). Ergo Deus est compositus.

7. Praeterea, in qualibet re est substantia, virtus et operatio, ut dicit Dionysius (cap. 11 cael. Hier., circa med.); ex quo videtur quod operatio sequitur virtutem et substantiam. Sed in operationibus divinis est pluralitas. Ergo in substantia ejus invenitur multitudo et compositio.

8. Praeterea, ubicumque invenitur multitudo formarum, ibi oportet esse compositionem. Sed in Deo invenitur multitudo formarum; quia, sicut dicit Commentator (lib. 11 Metaph., com. 18), omnes formae sunt actu in primo motore, sicut sunt in potentia in prima materia. Ergo in Deo est compositio.

9. Praeterea, quidquid advenit alicui rei post esse completum, inest ei accidentaliter. Sed quaedam dicuntur de Deo ex tempore, sicut quod sit Creator et Dominus. Ergo insunt ei accidentaliter. Accidentis autem ad subjectum est aliqua compositio. Ergo in Deo est compositio.

10. Praeterea, ubicumque sunt multae res, ibi est compositio. Sed in Deo sunt tres personae, quae sunt tres res, ut dicit Augustinus (in lib. de Doctr. christ., lib. 1, cap. 5). Ergo in Deo est compositio.

Sed contra est quod Hilarius dicit (8 de Trinit., inter med. et fin.): *Non humano modo ex compositis est Deus, ut in eo aliud sit quod habet, et aliud sit ipse qui habet.*

Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante medium): *Hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Ubicumque autem est compositio, est aliquis numerus. Ergo Deus est absque compositione omnino simplex.

Respondeo dicendum, quod Deum esse simplicem modis omnibus tenendum est. Quod quidem ad praesens tribus rationibus potest probari; quarum prima talis est. Ostensum est enim in alia disputatione, omnia entia ab uno primo ente esse, quod quidem primum ens Deum dicimus. Quamvis autem in uno et eodem quod quandoque invenitur in actu, quandoque in potentia, potentia tempore prius sit actu, natura autem posterius; simpliciter tamen oportet actum esse priorem potentia, non solum natura sed tempore, eo quod omne ens in potentia reducitur in actum ab aliquo ente actu. Illud ergo ens quod omnia entia fecit esse actu, et ipsum a nullo alio est, oportet esse primum in actu, absque aliqua potentiae permixtione. Nam si esset aliquo modo in potentia, oporteret aliud ens prius esse per quod fieret actu. In omni autem composito qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. In compositis enim vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum, ut materia ad formam, subjectum ad accidens, genus ad differentiam; vel saltem omnes partes sunt in potentia ad totum. Nam partes ad materiam reducuntur, totum vero ad formam, ut patet in 2 Physic. (com. 31), et sic nullum compositum potest esse actus primus. Ens autem primum, quod Deus est, oportet esse actum purum, ut ostensum est. Impossibile est ergo Deum compositum esse; unde oportet quod sit omnino simplex. Secunda ratio est, quia cum compositio non sit nisi ex diversis, ipsa diversa indigent aliquo agente ad hoc quod uniantur. Non enim diversa, inquantum hujusmodi, unita sunt. Omne autem compositum habet esse, secundum quod ea ex quibus componitur, uniuntur. Oportet ergo quod omne compositum dependeat ab aliquo priore agente. Primum ergo ens, quod Deus est, a quo sunt omnia, non potest esse compositum. Tertia ratio est, quia oportet primum ens, quod Deus est, esse perfectissimum, et per consequens optimum; non enim rerum principia imperfecta sunt, ut Pythagoras et Leucippus aestimaverunt. Optimum autem est in quo nihil est quod careat bonitate, sicut albissimum est in quo nihil nigredinis admiscetur. Hoc autem in nullo composito est possibile. Nam bonum quod resultat ex compositione partium, per quod totum est bonum, non inest alicui partium. Unde partes non sunt bonae illa bonitate quae est totius propria. Oportet ergo id quod est optimum, esse simplicissimum, et omni compositione carere. Et hanc rationem ponit Philosophus (11 Metaph.) et Hilarius (in lib. de Trin. 7, non longe a fine), ubi dicit, quod *Deus, quia lux est, non ex obscuris coarctatur, neque quia virtus est, ex infirmis continetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Aristotelis non est quod ab uno non possit procedere multitudo. Cum enim agens agat sibi simile, et effectus deficiant a repraesentatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur; sicut in virtute solis sunt quasi unum omnes formae generabilium corporum, et tamen in effectibus distinguuntur. Et exinde contingit quod per unam suam virtutem res aliqua potest inducere diversos effectus; sicut ignis per suum calorem liquefacit et coagulat, et mollificat et indurat, et comburit et deni-

grat. Et homo per virtutem rationis acquirit diversas scientias, et operatur diversarum artium opera; unde et multo amplius Deus per unam suam simplicem virtutem potest multa creare. Sed Philosophus intendit, quod aliquid manens idem non facit diversa in diversis temporibus, si sit agens per necessitatem naturae; nisi forte per accidens hoc contingat ex diversitate materiae, vel alicujus alterius accidentis. Hoc tamen non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod Deus a beatis mente attingitur totus, non tamen totaliter, quia modus cognoscibilitatis divinae excedit modum intellectus creati in infinitum; et ita intellectus creatus non potest Deum ita perfecte intelligere sicut intelligibilis est, et propter hoc non potest ipsum comprehendere.

Ad tertium dicendum, quod per unum et idem Deus in ratione diversarum causarum se habet: quia per hoc quod est actus primus, est agens, et est exemplar omnium formarum, et est bonitas pura, et per consequens omnium finis.

Ad quartum dicendum, quod proprietas et essentia in divinis non differunt re, sed ratione tantum; ipsa enim paternitas est divina essentia, ut post, quaest. seq. art. 1, patebit.

Ad quintum dicendum, quod de eo quod est idem re et differens ratione, nihil prohibet contradictoria praedicari, ut dicit Philosophus (3 Phys., textu com. 21), sicut patet quod idem punctum re, differens ratione, est principium et finis; et secundum quod est principium, non est finis, et e contrario. Unde cum essentia et proprietas sint idem re et differant ratione, nihil prohibet quin unum sit communicabile et aliud incommunicabile.

Ad sextum dicendum, quod absoluta et relativa in divinis non differunt secundum rem, sed solum secundum rationem, ut dictum est; et ideo ex hoc nulla compositio relinquitur.

Ad septimum dicendum, quod operatio Dei potest considerari vel ex parte operantis vel ex parte operati. Si ex parte operantis, sic in Deo non est nisi una operatio, quae est sua essentia; non enim agit res per actionem aliquam quae sit media inter Deum et ipsum factum; sed per suum intelligere et suum velle, quae sunt ipsius esse. Si vero ex parte operati, sic sunt diversae operationes, et diversi effectus divinae operationis; hoc autem compositionem in ipso non inducit.

Ad octavum dicendum, quod forma effectus invenitur aliter in agente naturali, et aliter in agente per artem. In agente namque per naturam, invenitur forma effectus secundum quod agens in sua natura assimilat sibi effectum, eo quod omne agens agit sibi simile. Quod quidem contingit dupliciter: quando enim effectus perfecte assimilatur agenti, utpote adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente secundum eamdem rationem, ut patet in agentibus univocis, ut cum ignis generat ignem; quando vero effectus non perfecte assimilatur agenti, utpote non adaequans agentis virtutem, tunc forma effectus est in agente non secundum eamdem rationem, sed sublimiori modo; ut patet in agentibus aequivocis, ut cum sol generat ignem. In agentibus autem per artem, formae effectuum praeexistunt secundum eamdem rationem, non autem eodem modo essendi; nam in effectibus habent esse materiale, in mente vero artificis habent esse intelligibile. Cum autem in intellectu dicatur esse aliquid sicut id quod intelligitur, et sicut species qua intelligitur; formae artis sunt in mente artificis sicut id quo intelligitur. Nam ex hoc quod artifex concipit formam artificiati, producit eam in materia. Utroque autem modo formae rerum sunt in Deo; cum enim ipse agit res per intellectum, non est sine actione naturae. In inferioribus autem artificibus ars agit virtute extraneae naturae, qua utitur ut instrumento, sicut figulus igne ad coquendum laterem. Sed ars divina non utitur exteriori natura ad agendum, sed virtute propriae naturae facit suum effectum. Formae ergo rerum sunt in natura divina ut in virtute operativa, non secundum eamdem rationem, cum nullus effectus virtutem illam adaequet. Unde sunt ibi ut unum omnes formae quae in effectibus multiplicantur; et sic nulla provenit inde compositio. Similiter in intellectu ejus sunt multa intellecta per unum et idem, quod est sua essentia. Quod autem per unum intelligantur multa, non inducit compositionem intelligentis; unde nec ex hac parte sequitur compositio in Deo.

Ad nonum dicendum, quod relationes quae dicuntur de Deo ex tempore, non sunt in ipso realiter, sed solum secundum rationem. Ibi enim est relatio ubi realiter aliquid dependet ab altero, vel simpliciter vel secundum quid. Et propter hoc scientiae est relatio ad scibile, non autem e converso, sed secundum rationem tantum, ut patet per Philosophum (5 Metaph., text. com. 20). Et ideo cum Deus ab altero nullo dependeat, sed e converso omnia ab ipso dependeant, in rebus aliis sunt relationes ad Deum reales, in ipso autem ad res secundum rationem tantum, prout intellectus non potest intelligere relationem hujus ad illud, nisi e converso intelligat relationem illius ad hoc.

Ad decimum dicendum, quod pluralitas personarum nullam compositionem in Deo inducit. Personae enim dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod comparantur ad essentiam, cum qua sunt idem re; et sic patet quod non relinquitur aliqua compositio: alio vero modo secundum quod comparantur ad invicem; et sic comparantur ut distinctae, non ut adunatae. Et propter hoc nec ex hac parte potest esse compositio; nam omnis compositio est unio.

ARTICULUS II.

Utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. — (1 *part., quaest.* 3, *art.* 4 *et* 5.)

Secundo quaeritur, utrum in Deo sit substantia vel essentia idem quod esse. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus, in 1 lib. orth. Fidei (cap. 1 et 3): *Quoniam quidem Deus est, manifestum est nobis: quid vero sit secundum substantiam et naturam, incomprehensibile est omnino et ignotum.* Non autem potest esse idem notum et ignotum. Ergo non est idem esse Dei et substantia vel essentia ejus.

2. Sed diceretur, quod etiam ipsum esse Dei ignotum est nobis quid sit, sicut et ejus substantia. — Sed contra, duae quaestiones diversae sunt, *an est*, et *quid est*; ad quarum unam respondere scimus, ad aliam vero non, ut etiam ex praedicta auctoritate patet. Ergo id quod respondet ad *an est* de Deo, et quod respondet ad *quid est*, non est idem; sed ad *an est* respondet esse; ad *quid est*, substantia vel natura.

3. Sed dicendum, quod esse Dei cognoscitur

non per seipsum, sed per similitudinem creaturae. — Sed contra: in creatura est esse et substantia vel natura: et cum utrumque habeat a Deo, secundum utrumque Deo assimilatur, eo quod agens agit sibi simile. Si ergo esse Dei cognoscitur per similitudinem esse creati, oportet quod ejus substantia cognoscatur per similitudinem substantiae creatae: et sic de Deo sciremus non solum quoniam est, sed quid est.

4. Praeterea, unumquodque dicitur differre ab altero per suam substantiam. Per id autem quod est omnibus commune, nihil ab altero differt; unde et Philosophus dicit (3 Metaph., com. 10 et 11), quod ens non debet poni in definitione, quia per hoc, definitum a nullo distingueretur. Ergo nullius rei ab aliis distinctae substantia est ipsum esse, cum sit omnibus commune. Sed Deus est res ab omnibus aliis rebus distincta. Ergo suum esse non est sua substantia.

5. Praeterea, non sunt diversae res nisi quarum est diversum esse. Sed esse hujus rei non est diversum ab esse alterius inquantum est esse, sed inquantum est in tali vel in tali natura. Si ergo aliquod esse sit quod non sit in aliqua natura quae differat ab ipso esse, hoc non erit diversum ab aliquo alio esse. Et ita sequitur, si divina substantia est ejus esse, quod ipse sit esse cuilibet commune.

6. Praeterea, ens cui non fit additio, est ens omnibus commune. Sed si Deus sit ipsum suum esse, erit ens cui non fit additio. Ergo erit commune; et ita praedicabitur de unoquoque, et erit Deus mixtus rebus omnibus; quod est haereticum, et contra Philosophum dicentem in lib. de Causis (prop. 20), quod causa prima regit omnes res praeterquam quod commisceatur cum eis.

7. Praeterea, ei quod est omnino simplex, non convenit aliquid in concretione dictum. Esse autem hujusmodi est: sic enim videtur se habere esse ad essentiam sicut album ad albedinem. Ergo inconvenienter dicitur quod divina substantia sit esse.

8. Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Hebdom.): *Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit; alio vero participat, ut aliquid sit.* Sed Deus est. Ergo praeter esse suum est in eo aliquid quo habet ut aliquid sit.

9. Praeterea, Deo, qui est perfectissimus, id quod est imperfectissimum non est attribuendum. Sed esse est imperfectissimum, sicut prima materia: sicut enim materia prima determinatur per omnes formas, ita esse, cum sit imperfectissimum, determinari habet per omnia propria praedicamenta. Ergo sicut materia prima non est in Deo, ita nec esse debet divinae substantiae attribui.

10. Praeterea, id quod significatur per modum effectus, non convenit substantiae primae, quae non habet principium. Sed esse est hujusmodi: nam omne ens per principia suae essentiae habet esse. Ergo substantia Dei inconvenienter dicitur quod sit ipsum esse.

11. Praeterea, omnis propositio est per se nota in qua idem de ipso praedicatur. Sed si substantia Dei sit ipsum suum esse, idem erit in subjecto et praedicato, cum dicitur, *Deus est.* Ergo erit propositio per se nota: quod videtur esse falsum, cum sit demonstrabilis. Non ergo ipsum esse Dei est substantia.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. de Trin. (7 non longe a princ.): *Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas.* Id autem quod est subsistens, est rei substantia. Ergo esse Dei est ejus substantia.

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod Deus est ens non in essentia, et vivens non in vita, et est potens non in potentia, et sapiens non in sapientia. Ergo in Deo non est aliud essentia quam suum esse.

Praeterea, unaquaeque res proprie denominatur a sua quidditate: nomen enim proprie significat substantiam et quidditatem, ut habetur 4 Metaphys. Sed hoc nomen *qui est* (1), est inter cetera magis proprium nomen Dei, ut patet Exod. 4. Cum ergo hoc nomen imponatur ab (2) hoc quod est esse, videtur quod ipsum esse Dei sit sua substantia.

Respondeo dicendum, quod in Deo non est aliud esse et sua substantia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum aliquae causae effectus diversos producentes communicant in uno effectu, praeter diversos effectus oportet quod illud commune producant ex virtute alicujus superioris causae cujus illud est proprius effectus. Et hoc ideo, quia cum proprius effectus producatur ab aliqua causa secundum suam propriam naturam vel formam, diversae causae habentes diversas naturas et formas oportet quod habeant proprios effectus diversos. Unde si in aliquo uno effectu conveniunt, ille non est proprius alicujus earum, sed alicujus superioris, in cujus virtute agunt; sicut patet quod diversa complexionata conveniunt in calefaciendo, ut piper, et zinziber, et similia, quamvis unumquodque eorum habeat suum proprium effectum diversum ab effectu alterius. Unde effectum communem oportet reducere in priorem causam cujus sit proprius, scilicet in ignem. Similiter in motibus caelestibus, sphaerae planetarum singulae habent proprios motus, et cum hoc habent unum communem, quem oportet esse proprium alicujus sphaerae superioris omnes revolventis secundum motum diurnum. Omnes autem causae creatae communicant in uno effectu qui est esse, licet singulae proprios effectus habeant, in quibus distinguuntur. Calor enim facit calidum esse, et aedificator facit domum esse. Conveniunt ergo in hoc quod ignis causat ignem, et aedificator causat domum. Oportet ergo esse aliquam causam superiorem omnibus cujus virtute omnia causent esse, et ejus esse sit proprius effectus. Et haec causa est Deus. Proprius autem effectus cujuslibet causae procedit ab ipsa secundum similitudinem suae naturae. Oportet ergo quod hoc quod est esse, sit substantia vel natura Dei. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis (prop. 9), quod intelligentia non dat esse nisi inquantum est divina, et quod primus effectus est esse, et non est ante ipsum creatum aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet 5 Metaph. (lib. 10, text. 13 et 14). Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent; sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum. Cum ergo dicat Damascenus, quod esse Dei est nobis manifestum, accipitur esse Dei secundo modo, et non primo. Primo enim modo est idem esse Dei quod est substantia: et sicut ejus substantia est ignota,

(1) *Al.* quid est.
(2) *Al.* ad.

ita et esse. Secundo autem modo scimus quoniam Deus est, quoniam hanc propositionem in intellectu nostro concipimus ex effectibus ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod esse divinum, quod est ejus substantia, non est esse commune, sed est esse distinctum a quolibet alio esse. Unde per ipsum suum esse Deus differt a quolibet alio ente.

Ad quintum dicendum, quod, sicut dicitur in libro de Causis (prop. 4), ipsum esse Dei distinguitur et individuatur a quolibet alio esse, per hoc ipsum quod est esse per se subsistens, et non adveniens alicui naturae quae sit aliud ab ipso esse. Omne autem aliud esse quod non est subsistens, oportet quod individuetur per naturam et substantiam quae in tali esse subsistit. Et in eis verum est quod esse hujus est aliud ab esse illius per hoc quod est alterius naturae; sicut si esset unus calor per se existens sine materia vel subjecto, ex hoc ipso ab omni alio calore distingueretur: sicut calores in subjecto existentes non distinguuntur nisi per subjecta.

Ad sextum dicendum, quod ens commune est cui non fit additio, de cujus tamen ratione non est ut ei additio fieri non possit: sed esse divinum est esse cui non fit additio, et de ejus ratione est ut ei additio fieri non possit; unde divinum esse non est esse commune. Sicut et animali communi non fit additio in sua ratione, rationalis differentiae; non tamen est de ratione ejus quod ei additio fieri non possit; hoc enim est de ratione animalis irrationalis, quae est species animalis.

Ad septimum dicendum, quod modus significandi in dictionibus quae a nobis rebus imponuntur sequitur modum intelligendi; dictiones enim significant intellectuum conceptiones, ut dicitur in principio Periher. Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens. Ratio autem invenit quod aliquod esse subsistens sit: et ideo licet hoc quod dicunt *esse*, significetur per modum concretionis, tamen intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi.

Ad octavum dicendum, quod dictum Boetii intelligitur de illis quibus esse competit per participationem, non per essentiam; quod enim per essentiam suam est, si vim locutionis attendamus, magis debet dici quod est ipsum esse, quam sit id quod est.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod dico *esse* est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico *esse* est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico *esse*, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: *esse* enim quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad *esse* quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur *esse* per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum hoc *esse* ab illo *esse* distinguitur, inquantum est talis vel talis naturae. Et per hoc dicit Dionysius (cap. 5 de divin. Nomin., non remote a princ.), quod licet viventia sint nobiliora quam existentia, tamen esse est nobilius quam vivere: viventia enim non tantum habent vitam, sed cum vita simul habent et esse.

Ad decimum dicendum, quod secundum ordinem agentium est ordo finium, ita quod primo agenti respondet finis ultimus, et proportionaliter per ordinem alii fines aliis agentibus. Si enim considerentur rector civitatis et dux exercitus et unus singularis miles, constat quod rector civitatis est prior in ordine agentium, ad cujus imperium dux exercitus ad bellum procedit; et sub eo est miles, qui secundum ordinationem ducis exercitus manibus pugnat. Finis autem militis est prosternere hostem; quod ulterius ordinatur ad victoriam exercitus, quod est finis ducis; et hoc ulterius ordinatur ad bonum statum civitatis vel regni, quod est finis rectoris et regis. Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod teneat locum ultimi finis. Finis autem licet sit primum in intentione, est tamen postremum in operatione, et est effectus aliarum causarum. Et ideo ipsum *esse* creatum, quod est proprius effectus respondens primo agenti, causatur ex aliis principiis, quamvis *esse* primum causans sit primum principium.

Ad undecimum dicendum, quod aliqua propositio est per se nota de se, quae tamen huic vel illi non est per se nota; quando scilicet praedicatum est de ratione subjecti, et tamen ratio subjecti est alicui ignota; sicut si aliquis nesciret quid est totum, non esset ei nota ista propositio per se, *Omne totum est majus sua parte;* hujusmodi enim propositiones fiunt notae cognitis terminis, ut dicitur 1 Posteriorum (com. 6, ante med.). Haec autem propositio, *Deus est*, quantum est de se, est per se nota, quia idem est in subjecto et praedicato; sed quantum ad nos non est per se nota, quia quid est Deus nescimus: unde apud nos demonstratione indiget, non autem apud illos qui Dei essentiam vident.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit in aliquo genere.
(1 p., quaest. 3, art. 5.)

Tertio quaeritur, utrum Deus sit in aliquo genere. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. 3, cap. 4, in princ.): *Substantia in divinis significat communem speciem similium specie personarum; hypostasis autem demonstrat individuum, scilicet Patrem et Filium et Spiritum sanctum, Petrum et Paulum.* Comparatur ergo Deus ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum sicut species ad individua. Sed ubicumque est invenire speciem et individuum, ibi est invenire genus: quia species

constituitur ex genere et differentia. Ergo videtur quod Deus sit in aliquo genere.

2. Praeterea, quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus eadem. Sed Deus non est idem rebus aliis. Ergo aliquo modo differt ab eis. Omne autem quod ab alio differt, aliqua differentia ab eo differt. Ergo in Deo est aliqua differentia, qua differt a rebus aliis. Non autem accidentalis, cum in Deo nullum sit accidens, ut Boetius dicit in lib. de Trin. (non multum ante med.). Omnis autem substantialis differentia est alicujus generis divisiva. Ergo Deus est in aliquo genere.

3. Praeterea, idem dicitur genere et specie et numero, ut habetur 1 Topic., cap. 6. Ergo et diversum similiter: nam si multipliciter dicitur unum oppositorum, et reliquum. Aut ergo Deus est diversus a creatura numero tantum vel numero et specie tantum, et si sic, sequitur quod cum creatura in genere conveniat, et sic erit in genere. Si autem genere a creatura differat, oportebit etiam quod sit in aliquo alio genere quam creatura: nam diversitas ex multitudine causatur, et sic diversitas generis multitudinem generum requirit. Ergo quolibet modo dicatur, oportet quod Deus sit in genere.

4. Praeterea, cuicumque convenit ratio generis substantiae, est in genere. Sed ratio substantiae est per se existere, quod maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiae.

5. Praeterea, omne quod definitur, oportet quod sit in genere. Sed Deus definitur: dicitur enim quod est actus purus. Ergo Deus est in aliquo genere.

6. Praeterea, omne quod praedicatur de alio in eo quod quid, et est in plus, vel se habet ad ipsum sicut species, vel sicut genus. Sed omnia quae praedicantur de Deo, praedicantur in eo quod quid: nam omnia praedicamenta cum in divinam praedicationem venerint, in substantiam vertuntur, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., in medio): patet etiam quod non soli Deo conveniunt, sed etiam aliis; et ita sunt in plus. Ergo vel comparantur ad Deum sicut species ad individuum; vel sicut genus ad speciem; et utrolibet modo oportet Deum esse in genere.

7. Praeterea, unumquodque mensuratur minimo sui generis, ut dicitur 10 Metaph. (com. 4). Sed, sicut dicit Commentator ibidem, id quo mensurantur omnes substantiae, est Deus. Ergo Deus est in eodem genere cum aliis substantiis.

Sed contra, omne quod est in genere, addit aliquid supra genus, et per consequens est compositum. Sed Deus est omnino simplex. Ergo non est in genere.

Praeterea, omne quod est in genere, potest definiri, vel sub aliquo definito comprehendi. Sed Deus cum sit infinitus, non est hujusmodi. Ergo non est in genere.

Respondeo dicendum, quod Deus non est in genere: quod quidem ad praesens tribus rationibus ostendi potest. Primo quidem, quia nihil ponitur in genere secundum esse suum, sed ratione quidditatis suae; quod ex hoc patet, quia esse uniuscujusque est ei proprium, et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei; sed ratio substantiae potest esse communis: propter hoc etiam Philosophus dicit (3 Metaph., com. 10), quod ens non est genus. Deus autem est ipsum suum esse: unde non potest esse in genere. Secunda ratio est, quia quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia, tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma: sicut patet quod in homine natura sensibilis ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationalis. Nam animal est quod habet naturam sensitivam; rationale autem quod rationem habet. Unde in omni eo quod est in genere, oportet esse compositionem materiae et formae, vel actus et potentiae; quod quidem in Deo esse non potest, qui est actus purus, ut ostensum est, art. 1. Unde relinquitur quod non potest esse in genere. Tertia ratio est, quia cum Deus sit simpliciter perfectus, comprehendit in se perfectionem omnium generum: haec enim est ratio simpliciter perfecti, ut dicitur 5 Metaphys. (com. 21). Quod autem est in aliquo genere, determinatur ad ea quae sunt illius generis; et ita Deus non potest esse in aliquo genere: sic enim non esset infinitae essentiae, nec absolutae perfectionis; sed ejus essentia et perfectio limitaretur sub ratione alicujus generis determinati. Ex hoc ulterius patet quod Deus non est species nec individuum, nec habet differentiam nec definitionem: nam omnis definitio est ex genere et specie; unde nec de ipso demonstratio fieri potest nisi per effectum, cum demonstrationis *propter quid* medium sit definitio.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur similitudinarie, et non secundum proprietatem: habet enim nomen Dei, quod est Deus, similitudinem ad speciem in hoc quod de pluribus numero distinctis substantialiter praedicatur; non tamen species proprie dici potest, quia species non est aliquid unum numero pluribus commune, sed ratione solum: substantia vero divina una numero, est communis tribus personis: unde Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus Deus; non autem Petrus et Paulus et Marcus sunt unus homo.

Ad secundum dicendum, quod differens et diversum differunt, ut Philosophus dicit (10 Metaph., com. 10 et 12). Nam diversum absolute dicitur quod non est idem; differens vero dicitur ad aliquid: nam omne differens aliquo differt. Si ergo proprie accipiamus hoc nomen *differens*, sic propositio ista est falsa: *Quaecumque sunt et nullo modo differunt, sunt eadem.* Si autem hoc nomen *differens* large sumatur, sic est vera; et sic ista est concedenda, quod Deus a rebus aliis differat. Non tamen sequitur quod aliqua differentia differat; sed quod differat ab aliis per suam substantiam: hoc enim necesse est in primis et simplicibus dici. Homo enim differt ab asino, rationali differentia; rationale autem ulterius non differt ab asino aliqua differentia (quia sic esset abire in infinitum), sed se ipso.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur diversus genere ab aliis creaturis, non quasi in alio genere existens, sed omnino existens extra genus.

Ad quartum dicendum, quod ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit (3 Metaph., cap. 8, circa princ.). Ens enim non potest esse alicujus genus, ut probat Philosophus (3 Metaph., com. 10), cum nihil possit addi ad ens quod non participet ipsum; differentia vero non debet participare genus. Sed si substantia possit habere definitionem non obstante quod est genus generalissimum, erit ejus definitio, quod substantia est

res, cujus quidditati debetur esse non in aliquo. Et sic non conveniet definitio substantiae Deo, qui non habet quidditatem suam praeter suum esse. Unde Deus non est in genere substantiae, sed est supra omnem substantiam.

Ad quintum dicendum, quod Deus definiri non potest. Omne enim quod definitur, in intellectu definientis comprehenditur; Deus autem est incomprehensibilis ab intellectu; unde cum dicitur quod Deus est actus purus, haec non est definitio ejus.

Ad sextum dicendum, quod ad rationem generis requiritur quod univoce praedicetur. Nihil autem de Deo potest et creaturis univoce praedicari, ut infra, art. 7, patebit. Unde licet ea quae de Deo dicuntur, praedicentur de ipso substantialiter, nihilominus tamen non praedicantur de ipso ut genus.

Ad septimum dicendum, quod licet Deus non pertineat ad genus substantiae quasi in genere contentum, sicut species vel individuum sub genere continentur; potest tamen dici quod sit in genere substantiae per reductionem sicut principium, et sicut punctum est in genere quantitatis continuae, et unitas in genere numeri; et per hunc modum est mensura substantiarum omnium, sicut unitas numerorum.

ARTICULUS IV.

Utrum bonum, sapiens, justum *et hujusmodi, praedicent de Deo accidens.*

Quarto quaeritur, utrum *bonum, sapiens, justum* et hujusmodi, praedicent de Deo accidens. Et videtur quod sic. Quod enim praedicatur de aliquo non significans substantiam, sed illud quod naturam assequitur, praedicat accidens. Sed Damascenus dicit (in 1 libro), quod *bonum* et *justum* et *sanctum,* dicta de Deo, assequuntur naturam, non autem ipsam substantiam significant. Praedicant ergo de Deo accidens.

2. Sed dicebatur, quod Damascenus loquitur quantum ad modum significandi. — Sed contra, modus significandi qui sequitur rationem generis, oportet quod ad rem referatur; genus enim praedicatum significat substantiam subjecti, cum praedicetur in eo quod quid. Sed praedictis nominibus competit significare per modum assequentis naturam ex ratione generis; sunt enim in genere qualitatis, quae secundum propriam rationem ad subjectum respectum habet; nam qualitas est secundum quam quales dicimur. Ergo oportet quod iste modus significandi referatur ad rem, ut scilicet ea quae per praedicta nomina significantur, sint assequentia naturam ejus de quo praedicantur, et per consequens accidentia.

3. Sed dicendum, quod ista nomina non praedicantur de Deo quantum ad genus suum, quod est qualitas; non enim proprie dicuntur de Deo nomina a nobis imposita. — Sed contra, a quocumque removetur genus, falso praedicatur de eo species: quod enim non est animal, falso dicitur homo. Si ergo genus praedictorum, quod est qualitas, non praedicatur de Deo, praedicta nomina non solum praedicabuntur improprie, sed falso de Deo; et ita erit falsum quod dicitur, quod Deus est justus, vel quod Deus est sanctus; quod est inconveniens. Ergo oportet dicere, quod praedicta nomina in Deo praedicent accidens.

4. Praeterea, Philosophus dicit (1 Physic., com. 27), quod id quod vere est, idest substantia, nulli accidit. Ergo eadem ratione quod secundum se est accidens, ubique est accidens. Sed justitia et sapientia et hujusmodi sunt per se accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

5. Praeterea, omnia quae sunt in rebus creatis, exemplantur a Deo, qui est forma exemplaris omnium. Sed sapientia, justitia et hujusmodi, in rebus creatis sunt accidentia. Ergo et in Deo sunt accidentia.

6. Praeterea, ubicumque est quantitas et qualitas, ibi est accidens. Sed in Deo videtur esse quantitas et qualitas; est enim in Deo similitudo et aequalitas; dicimus enim Filium similem Patri et aequalem. Similitudo autem causatur ex uno in qualitate; aequalitas ex uno in quantitate. Ergo in Deo est accidens.

7. Praeterea, unumquodque mensuratur primo sui generis. Sed Deus non solum est mensura substantiarum, sed omnium accidentium; quia ipse est creator et substantiae et accidentis. Ergo in Deo non tantum est substantia, sed accidens.

8. Praeterea, illud sine quo potest aliquid intelligi, accidentaliter de eo praedicatur. Ex hoc enim probat Porphyrius (in Praedicabilibus, cap. de accidente) separabilia quaedam accidentia esse, quia potest intelligi corvus albus, et Æthiops nitens candore. Sed Deus potest intelligi sine bono, ut patet per Boetium (in lib. de Hebd.). Ergo bonum significat accidens in Deo, et eadem ratione alia.

9. Praeterea, in significatione nominis duo est considerare; scilicet id a quo imponitur, et id cui imponitur. Quantum ad utrumque autem hoc nomen *sapientia* videtur accidens significare; imponitur enim ab eo quod est facere sapientem, quod videtur actio esse sapientiae; id autem a quo imponitur, est qualitas quaedam. Ergo omnibus modis hoc nomen et alia similia significant accidens in eo de quo praedicantur; et ita in Deo est aliquod accidens.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., ante medium), quod Deus, cum sit forma simplex, subjectum esse non potest. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo in Deo non potest esse aliquod accidens.

Praeterea, omne accidens habet dependentiam ab alio. Sed nihil tale potest esse in Deo; quia quod dependet ab alio, oportet esse causatum; Deus autem est causa prima nullo modo causata. Ergo in Deo accidens esse non potest.

Praeterea, Rabbi Moyses dicit, quod hujusmodi nomina non significant in Deo intentiones additas supra ejus substantiam. Omne enim accidens significat intentionem additam supra substantiam sui subjecti. Ergo praedicta nomina non significant accidens in Deo.

Praeterea, accidens est quod adest et abest praeter subjecti corruptionem. Sed hoc in Deo esse non potest, cum ipse sit immutabilis, ut probatur a Philosopho (in 8 Physic., com. 52 et 53). Ergo in Deo accidens esse non potest.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubitatione tenendum est, quod in Deo nullum sit accidens; quod quidem ad praesens potest ostendi tribus rationibus. Prima ratio est, quia nulli naturae vel essentiae vel formae aliquid extraneum adjungitur, licet id quod habet naturam vel formam vel essentiam, possit aliquid extraneum in

se habere; humanitas enim non recipit in se nisi quod est de ratione humanitatis. Quod ex hoc patet, quia in definitionibus quae essentiam rerum significant quodlibet additum vel subtractum variat speciem, sicut etiam in numeris, ut dicit Philosophus (8 Metaph., com. 10). Homo autem qui habet humanitatem, potest aliquid aliud habere quod non sit de ratione humanitatis, sicut albedinem et hujusmodi, quae non insunt humanitati, sed homini. In qualibet autem creatura invenitur differentia habentis et habiti. In creaturis namque compositis invenitur duplex differentia; quia ipsum suppositum sive individuum habet naturam speciei, sicut homo humanitatem, et habet ulterius esse; homo enim nec est humanitas nec esse suum; unde homini potest inesse aliquod accidens, non autem ipsi humanitati vel ejus esse. In substantiis vero simplicibus est una tantum differentia, scilicet essentiae et esse. In Angelis enim quodlibet suppositum est sua natura; quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut dicit Avicenna (lib. 5 Metaph., cap. 5, inter med. et fin.); non est autem suum esse; unde ipsa quidditas est in suo esse subsistens. Unde in hujusmodi substantiis potest inveniri aliquod accidens intelligibile, non autem materiale. In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est et sua natura et suum esse; et ideo nihil alienum vel accidentale potest ei inesse. Et hanc rationem videtur tangere Boetius (in lib. Hebdom., non remote a princ.), dicens: *Id quod est, habere potest aliquod praeterquam quod ipsum est; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum.* Secunda ratio est, quod cum accidens sit extrinsecum ab essentia subjecti, et diversa non conjungantur nisi per aliquam causam, oportet, si accidens Deo adveniat, quod hoc sit ab aliqua causa. Non autem potest esse ex aliqua causa extrinseca; quia sequeretur quod illa causa extrinseca ageret in Deum, et esset prior eo, sicut movens moto, et faciens facto. Sic enim causatur accidens in aliquo subjecto ab extrinseco, inquantum exterius agens agit in subjectum in quo causatur accidens. Similiter etiam (1) non potest esse ex causa intrinseca, sicut est in per se accidentibus, quae habent causam in subjecto. Subjectum enim non potest esse causa accidentis ex eodem ex quo suscipit accidens; quia nulla potentia movet se ad actum. Unde oportet quod ex alio sit susceptivum accidentis, et ex alio sit causa accidentis, et sic est compositum; sicut ista quae recipiunt accidens per naturam materiae, et causant accidens per naturam formae. Ostensum autem est supra, art. 1, Deum non esse compositum. Unde impossibile est quod sit in eo accidens. Tertia ratio est, quia accidens comparatur ad subjectum sicut actus ad potentiam, cum sit quaedam forma ipsius. Unde cum Deus sit actus purus absque alicujus potentiae permixtione, non potest esse accidentis subjectum. Sic ergo patet ex praehabitis quod in Deo non est compositio materiae et formae, et quarumcumque partium substantialium, nec generis et differentiae, nec subjecti et accidentis; patet etiam quod praedicta nomina in Deo non praedicant accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de istis nominibus non quantum ad id quod praedicant de Deo, sed quantum (2) ad id a quo imponuntur ad significandum. Imponuntur enim a nobis ad significandum ex formis accidentalibus quibusdam in creaturis repertis. Vult enim ex hoc probare quod per nomina dicta de Deo non notificatur nobis ejus substantia.

Ad secundum dicendum, quod licet bonitatis humanae et sapientiae et justitiae, qualitas sit genus; non tamen est genus eorum secundum quod de Deo praedicantur, eo quod qualitas, inquantum hujusmodi, dicitur ens eo quod inhaeret aliqualiter subjecto. Sapientia autem et justitia non ex hoc nominantur, sed magis ex aliqua perfectione vel ex aliquo actu; unde talia veniunt in divinam praedicationem secundum rationem differentiae et non secundum rationem generis. Et propter hoc Augustinus dicit (5 lib. de Trinit., cap. 1, circa fin.): *Intelligamus quatenus possumus sine qualitate bonum, sine quantitate magnum.* Unde non oportet quod modus iste qui est assequi naturam, inveniatur in Deo.

Ad tertium dicendum, quod si bonum et justum univoce de Deo praedicarentur, sequeretur quod falsa esset praedicatio, remoto genere. Nihil autem de Deo et creatura univoce praedicatur, ut infra ostendetur, art. 7; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod sapientia quae est accidens, in Deo non est; sed sapientia alia non univoce dicta; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod exemplata non semper repraesentant perfecte exemplar; unde quandoque quod est in exemplari deficienter et imperfecte invenitur in exemplato; et praecipue in his quae exemplantur a Deo, qui est exemplar omnem creaturae proportionem excedens.

Ad sextum dicendum, quod similitudo et aequalitas in Deo dicuntur non quia sit ibi qualitas vel quantitas, sed quia de eo dicimus quaedam quae apud nos significant qualitatem vel quantitatem, cum dicimus Deum magnum et sapientem et hujusmodi etc.

Ad septimum dicendum, quod accidentia non dicuntur entia nisi per relationem ad substantiam tamquam ad primum ens; unde non oportet quod accidentia mensurentur uno primo quod est accidens, sed uno primo quod est substantia.

Ad octavum dicendum, quod omne illud sine quo res aliqua potest intelligi secundum suam substantiam intellecta, habet rationem accidentis; non enim potest esse quod non intelligatur id quod est de substantia rei, re secundum suam substantiam intellecta; sicut quod intelligatur quid est homo, et non intelligatur quid est animal. Deum autem nos non videmus hic per essentiam, sed consideramus eum ex ejus effectibus. Unde nihil prohibet considerare ipsum ex effectu essendi, et non considerare ex effectu bonitatis; sic enim loquitur Boetius. Sciendum tamen, quod licet nos intelligamus aliqualiter Deum non intelligendo ejus bonitatem; non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal; hoc enim removeret substantiam Dei, quae est bonitas. Sancti vero in patria qui vident Deum per essentiam, videndo Deum, vident ejus bonitatem.

Ad nonum dicendum, quod hoc nomen *sapientia* verificatur de Deo quantum ad illud a quo imponitur nomen. Non autem imponitur nomen ab hoc quod est sapientem facere, sed ab hoc quod

(1) *Al.* enim.
(2) *Al.* inquantum.

est sapientialia intellectualiter habere. Scientia enim inquantum scientia refertur ad scibile; sed inquantum est accidens vel forma, refertur ad scientem. Hoc autem quod est sapientialia habere, est accidentale homini, non autem Deo.

ARTICULUS V.

Utrum praedicta nomina significent divinam substantiam.

Quinto quaeritur, utrum praedicta nomina significent divinam substantiam. Et videtur quod non. Dicit enim Damascenus 4 lib. (lib. 1, cap. 4 a med.): *Oportet singulum eorum quae in Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare existimare; sed quod non est ostendere, aut habitudinem quamdam, aut aliquid eorum a quibus separatur, aut aliquid eorum quae assequuntur naturam aut operationem.* Esse autem quod substantialiter de aliquo praedicatur significat quid est substantia ejus. Praedicta ergo nomina non praedicantur substantialiter de Deo, tamquam ejus substantiam significantia.

2. Praeterea, nullum nomen quod significat substantiam alicujus rei, vere potest de eo negari. Dicit enim Dionysius (2 cap. cael. Hierar., non multum ante med.), quod in divinis negationes sunt verae, affirmationes vero incompactae. Ergo talia nomina non significant substantiam divinam.

3. Praeterea, haec nomina significant processus divinae bonitatis in res, sicut dicit Dionysius (3 cap. de div. Nomin.). Sed bonitates a Deo procedentes non sunt ipsa divina substantia. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

4. Praeterea, Origenes dicit, quod Deus dicitur sapiens quia sapientia nos implet. Hoc autem non significat divinam substantiam, sed effectum. Ergo praedicta nomina non significant divinam substantiam.

5. Praeterea, in lib. de Causis (propos. 16) dicitur, quod causa prima non nominatur nisi nomine causati primi, quod est intelligentia. Cum autem causa nominatur nomine sui causati, non est praedicatio per essentiam, sed per causam. Ergo nomina quae de Deo dicuntur, non praedicantur de Deo substantialiter, sed causaliter tantum.

6. Praeterea, nomina significant conceptiones intellectuum, ut patet per Philosophum (in principio Periher.). Sed nos divinam substantiam intelligere non possumus; non enim scimus de eo quid est, sed quoniam est, ut dicit Damascenus (lib. 1, cap. 4 a med.). Ergo non possumus eum nominare aliquo nomine, nec significare ejus substantiam.

7. Praeterea, omnia divinam bonitatem participant, ut patet per Dionysium (4 cap. de div. Nomin., part. 1). Sed non omnia participant ejus substantiam, quae est solum in tribus personis. Ergo divina bonitas non significat ejus substantiam.

8. Praeterea, Deum cognoscere non possumus nisi ex similitudine creaturae; quia, ut dicit Apostolus, Rom, 1, 20, *invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed secundum quod ipsum cognoscimus, ita ipsum nominamus. Ergo non nominamus ipsum nisi ex similitudine creaturarum. Sed quando aliquid nominatur ex similitudine alterius, nomen illud non praedicatur de ipso substantialiter, sed metaphorice: quod per hoc patet quod per (1) posterius de Deo dicitur, et per prius de eo a quo sumitur similitudo; cum tamen quod significat substantiam alicujus primo de eo praedicetur.

9. Praeterea, secundum Philosophum (8 Metaph.), significare substantiam est significare hoc, et nihil aliud. Si ergo hoc nomen *bonum* significat substantiam divinam, nihil erit in substantia divina quod non hoc nomine significetur, sicut etiam nihil est in substantia humana quod non significetur hoc nomine *homo*. Sed hoc nomen *bonum* non significat sapientiam. Ergo sapientia non erit substantia divina, et pari ratione nec omnia alia; ergo non potest esse quod hujusmodi omnia nomina significent divinam substantiam.

10. Praeterea, sicut quantitas est causa aequalitatis, et similitudinis qualitas, ita et substantia identitatis. Si ergo omnia hujusmodi nomina significent substantiam Dei, secundum ea non attenderetur vel aequalitas vel similitudo, sed magis identitas; et ita creatura dicetur idem Deo (2), ex hoc quod ejus sapientiam vel bonitatem imitatur, vel aliquid hujusmodi; quod est inconveniens.

11. Praeterea, in Deo, qui est principium totius naturae, nihil potest esse contra naturam; nec ipse etiam aliquid contra naturam facit, sicut habetur in Glossa Rom. 11 (ord. sup. illud: *Contra naturam insertus es*). Hoc autem est contra naturam quod accidens sit substantia. Cum ergo sapientia, justitia et hujusmodi secundum se sint accidentia, non potest esse quod in Deo sint substantia.

12. Praeterea, cum dicitur Deus bonus, iste terminus est complexus. Nulla autem esset complexio, si bonitas Dei esset ipsa ejus substantia. Ergo non videtur quod *bonum* significet divinam substantiam, et eadem ratione nec alia similia nomina.

13. Praeterea, Augustinus dicit, quod Deus omnem formam nostri intellectus subterfugit, et ideo intellectui permixtus esse non potest. Hoc autem non esset, si ista nomina significarent divinam substantiam; quia Deus corresponderet formae nostri intellectus. Ergo hujusmodi nomina non significant divinam substantiam.

14. Praeterea Dionysius dicit (1 cap. Mysticae Theologiae) quod optime homo Deo unitur in cognoscendo quod cognoscens de ipso nihil cognoscit. Hoc autem non esset, si ista quae concipit et significat, essent divina substantia. Ergo idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit (7 de Trinit., cap. 7): *Deo est hoc esse quod est fortem esse, vel sapientem esse; et si quid de illa simplicitate dixeris quae ejus substantiam significat.* Ergo omnia hujusmodi significant divinam substantiam.

Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., in medio), quod cum quis alia praedicamenta praeter relationem in divinam vertit praedicationem cuncta, mutantur in substantiam; sicut *justus*, etsi qualitatem significare videatur, significat tamen substantiam, et similiter *magnus*, et hujusmodi alia.

Praeterea, omne quod dicitur per participationem, reducitur ad aliquid per se et essentialiter dictum. Sed praedicta nomina de creaturis dicun-

(1) *Al.* deest per.
(2) *Al.* idem de eo.

tur per participationem. Ergo cum reducantur in Deum sicut in causam primam, oportet quod de Deo dicantur essentialiter; et ita sequitur quod significent ejus substantiam.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod ista nomina dicta de Deo, non significant divinam substantiam, quod maxime expresse dicit Rabbi Moyses. Dicit autem, hujusmodi nomina de Deo dupliciter esse intelligenda. Uno modo per similitudinem effectus, ut dicatur Deus sapiens non quia sapientia aliquid sit in ipso, sed quia ad modum sapientis in suis effectibus operatur, ordinando scilicet unumquodque ad debitum finem; et similiter dicitur vivens inquantum ad modum viventis operatur, quasi ex seipso agens. Alio modo per modum negationis; ut per hoc quod dicimus Deum esse viventem, non significemus vitam in eo aliquid esse; sed removeamus a Deo illum modum essendi quo res inanimatae existunt. Similiter cum dicimus Deum intelligentem, non intelligimus significare intellectum aliquid in ipso esse; sed removemus a Deo illum modum essendi quo bruta existunt: et sic de aliis. Uterque autem modus videtur esse insufficiens et inconveniens; primus quidem duplici ratione: Quarum prima est, quia secundum expositionem nulla differentia esset inter hoc quod dicitur, Deus est sapiens, et Deus est iratus, vel Deus ignis est. Dicitur enim iratus quia operatur ad modum irati dum punit: hoc enim homines irati facere consueverunt. Dicitur etiam ignis, quia operatur ad modum ignis dum purgat, quod ignis suo modo facit. Hoc autem est contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo, qui quaedam de Deo probant, et quaedam ab eo removent; probant enim eum esse vivum, sapientem et hujusmodi, et non esse corpus, neque passionibus subjectum. Secundum autem praedictam opinionem omnia de Deo pari ratione possent dici et removeri, non magis haec quam illa. Secunda ratio, quia cum secundum fidem nostram ponamus creaturam non semper fuisse, quod et ipse concedit, sequeretur quod non possemus dicere fuisse sapientem vel bonum antequam creaturae essent. Constat enim quod antequam creaturae essent, nihil in effectibus operabatur, nec ad modum boni nec ad modum sapientis. Hoc autem omnino sanae fidei repugnat: nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia operaretur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari. Et sic sequeretur quod aliquid existens in Deo, per hoc significetur, et sit per consequens substantia, cum quidquid est in Deo sit sua substantia. Secundus autem modus eadem ratione videtur esse inconveniens. Non enim est aliquod nomen alicujus speciei per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit. In nomine enim cujuslibet speciei includitur significatio differentiae, per quam excluditur alia species quae contra eam dividitur: sicut in nomine leonis includitur haec differentia quae est quadrupes, per quam leo differt ab ave. Si ergo praedicationes de Deo non essent introductae nisi ad removendum, sicut dicimus Deum esse viventem quia non habet esse ad modum inanimatorum, ut ipse dicit; ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis. Et praeterea intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii (cap. 13 de div. Nom. a med.), dicendum est, quod hujusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte: quod sic patet. Cum omne agens agat inquantum actu est, et per consequens agat aliqualiter simile, oportet formam facti aliquo modo esse in agente: diversimode tamen: quia quando effectus adaequat virtutem agentis, oportet quod secundum eamdem rationem sit illa forma in faciente et in facto; tunc enim faciens et factum coincidunt in idem specie, quod contingit in omnibus univocis; homo enim generat hominem, et ignis ignem. Quando vero effectus non adaequat virtutem agentis, forma non est secundum eamdem rationem in agente et facto, sed in agente eminentius; secundum enim quod est in agente, habet agens virtutem ad producendum effectum. Unde si tota virtus agentis non exprimitur in facto, relinquitur quod modus quo forma est in agente, excedit modum quo est in facto. Et hoc videmus in omnibus agentibus aequivocis, sicut cum sol generat ignem. Constat autem quod nullus effectus adaequat virtutem primi agentis quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederet nisi unus effectus. Sed cum ex ejus una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet ejus effectus deficit a virtute agentis. Nulla ergo forma alicujus effectus divini, est per eamdem rationem qua est in effectu, in Deo: nihilominus oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem; et inde est quod omnes formae quae sunt in diversis effectibus distinctae et divisae ad invicem, in eo uniuntur sicut in una virtute communi, sicut etiam omnes formae per virtutem solis in istis inferioribus productae, sunt in sole secundum unicam ejus virtutem, cui omnia generata per actionem solis secundum suas formas similantur. Et similiter perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo secundum unicam et simplicem essentiam ejus. Intellectus autem noster cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiae, virtutis, bonitatis et hujusmodi. Unde sicut res creatae per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter, Deo assimilantur; ita et intellectus noster harum perfectionum speciebus informatur. Quandocumque autem intellectus per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem verificatur de re illa cui per suam speciem similatur: nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quae intellectus harum specierum perfectionibus informatus de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere existant, qui unicuique praedictarum specierum respondet sicut illud cui omnes similes sunt. Si autem hujusmodi intelligibilis species nostri intellectus divinam essentiam adaequaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species praedicta, ut dictum est; et ideo licet hujusmodi nomina quae intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit significent id

quod est divina substantia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. Sic ergo dicendum est, quod quodlibet istorum nominum significat divinam substantiam, non tamen quasi comprehendens ipsam, sed imperfecte: et propter hoc, nomen *Qui est*, maxime Deo competit, quia non determinat aliquam formam Deo, sed significat esse indeterminate. Et hoc est quod dicit Damascenus (lib. 1 orthod. Fidei cap. 12), quod hoc nomen *Qui est*, significat substantiae pelagus infinitum. Haec autem solutio confirmatur per verba Dionysii, qui dicit (1. cap. de divin. Nom., a medio), quod *quia Divinitas omnia simpliciter et incircumfinite in seipsa existentia praeaccipit; ex diversis convenienter laudatur et nominatur. Simpliciter* dicit, quia perfectiones quae in creaturis sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem ejus essentiam: *Incircumfinite* dicit, ad ostendendum quod nulla perfectio in creaturis inventa divinam essentiam comprehendit, ut sic intellectus sub ratione illius perfectionis in seipso Deum definiat. Confirmatur etiam per hoc quod habetur 5 Metaph. (com. 21), quod simpliciter perfectum est quod habet in se perfectiones omnium generum ; quod Commentator ibidem de Deo exponit.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus intelligit, quod hujusmodi nomina non significant quid est Deus, quasi ejus substantiam definiendo et comprehendendo; unde et subjungit quod hoc nomen *Qui est* quod indefinite significat Dei substantiam, propriissime Deo attribuitur.

Ad secundum dicendum, quod ita Dionysius dicit negationes horum nominum esse veras de Deo quod tamen non asserit affirmationes esse falsas sed incompactas: quantum enim ad rem significatam, Deo vere attribuuntur, quae in eo aliquo modo est, ut jam ostensum est; sed quantum ad modum quem significant de Deo negari possunt: quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuuntur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur: modus enim significatus est secundum quod sunt in intellectu nostro, ut dictum est; Deo autem conveniunt sublimiori modo; unde affirmatio incompacta dicitur quasi non omnino convenienter conjuncta propter diversum modum. Et ideo secundum doctrinam Dionysii (cap. 1 mystic. Theol. et cap. 2 caelest. Hierar. et cap. 2 et 3 de div. Nomin.) tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed quia supereminentius est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuantur.

Ad tertium dicendum, quod ista nomina dicuntur significare divinos processus quia primo sunt imposita ad significandum istas processiones secundum quod sunt in creaturis et ab earum similitudine intellectus noster manuducitur ut hujusmodi Deo eminentiori modo attribuat.

Ad quartum dicendum, quod verbum Origenis non est intelligendum quod hoc intendimus significare cum dicimus, Deus est sapiens, quod Deus est causa sapientiae, sed quia ex sapientia quam causat, intellectus noster manuducitur ut sibi sapientiam supereminenter attribuat, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur Deus intelligens, nominatur nomine sui causati: quia nomen quod sui causati substantiam significat, sibi non definite attribui potest, secundum quem modum nomen significat: et sic hoc nomen quamvis ei aliquo modo conveniat, non tamen convenit ei ut nomen ejus; quia id quod significat nomen, est definitio; causato vero convenit ut nomen ejus.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa probat quod Deus non potest nominari nomine substantiam ipsius definiente vel comprehendente vel adaequante: sic enim de Deo ignoramus quid est.

Ad septimum dicendum, quod sicut omnia participant Dei bonitatem, non eamdem numero, sed per similitudinem; ita participant per similitudinem esse Dei. Sed in hoc differt: nam bonitas importat habitudinem alicujus causae, est enim bonum diffusivum sui; essentia autem significatur in eo in quo est, ut quiescens.

Ad octavum dicendum, quod in effectu invenitur aliquid per quod assimilatur suae causae, et aliquid per quod a sua causa differt: quod quidem convenit ei vel ex materia vel ex aliquo hujusmodi, sicut patet in latere indurato per ignem. Nam in hoc quod lutum calefiat ab igne, igni similatur; in hoc vero quod calefactum ingrossetur et induretur differt ab igne; sed habet hoc ex materiae conditione. Si ergo id in quo later igni similatur, de igne dicatur, proprie dicetur de eo, et eminentius et per prius. Ignis enim est calidior quam later, et iterum eminentius: nam later est calidus quasi calefactus, ignis autem naturaliter. Si vero id in quo later ab igne differt, dicamus de igne, falsum erit: et nomen hujusmodi conditionem in suo intellectu habens, de igne non poterit dici nisi metaphorice. Falsum est enim ignem, qui est subtilissimum corporum, grossum dici. Durus autem dici potest propter violentiam actionis, et non facilem potentiam passionis. Similiter consideranda sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo similantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important, sicut esse, vivere et intelligere et hujusmodi: et ista proprie dicuntur de Deo, immo per prius de ipso et eminentius quam de creaturis. Quaedam vero sunt secundum quae creatura differt a Deo, consequentia ipsam prout est ex nihilo, sicut potentialitas, privatio, motus et alia hujusmodi: et ista sunt falsa de Deo. Et quaecumque nomina in sui intellectu conditiones hujusmodi claudunt, de Deo dici non possunt nisi metaphorice, sicut leo, lapis et hujusmodi, propter hoc quod in sui definitione habent materiam. Dicuntur autem hujusmodi metaphorice de Deo propter similitudinem effectus.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod significat substantiam definitive vel circumscriptive. Sic autem nullum istorum nominum substantiam Dei significat, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimum dicendum, quod quamvis hujus-

modi perfectiones in Deo sint ipsa divina substantia, tamen in creatura non sunt substantiales praedictae divinae perfectiones, et ideo secundum eas creaturae non dicuntur Deo eaedem sed similes.

Ad undecimum dicendum, quod hoc esset contra naturam, si sapientia ejusdem rationis cum ea quae est accidens, in Deo esset: hoc autem non est verum, ut ex praedictis patet. Nec tamen auctoritas inducta est ad propositum: nihil enim contra naturam Deus facit in seipso, quia in seipso nihil facit.

Ad duodecimum dicendum, quod complexio hujus termini, cum dicitur Deus bonus, non refertur ad aliquam compositionem quae sit in Deo, sed ad compositionem quae est in intellectu nostro.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus subterfugit formam intellectus nostri quasi omnem formam intellectus nostri excedens; non autem ita quod intellectus noster secundum nullam formam intelligibilem Deo assimiletur.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex quo intellectus noster divinam substantiam non adaequat, hoc ipsum quod est Dei substantia remanet, nostrum intellectum excedens, et ita a nobis ignoratur: et propter hoc illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, inquantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus, excedere.

ARTICULUS VI.

Utrum ista nomina sint synonyma.
(1 *p., quaest.* 13, *art.* 4.)

Sexto quaeritur, utrum ista nomina sint synonyma. Et videtur quod sic. Synonyma enim nomina dicuntur quae omnino idem significant. Sed omnia ista nomina de Deo dicta significant idem: quia significant divinam substantiam, quae est omnino simplex et una, ut ostensum est. Ergo omnia ista nomina sunt synonyma.

2. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 1 cap. 11) quod in divinis omnia sunt unum, praeter ingenerationem, generationem et processionem. Sed nomina significantia unum sunt synonyma. Ergo omnia nomina dicta de Deo, praeter ea quae significant proprietates personales, sunt synonyma.

3. Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed sapientia in Deo est idem quod sua substantia; similiter voluntas et potentia. Ergo sapientia, potentia et voluntas in Deo omnino sunt idem, et sic sequitur quod ista nomina sunt synonyma.

4. Sed dicendum, quod ista nomina significant unum secundum rem, significant tamen rationes diversas, et ideo non sunt synonyma. — Sed contra: ratio cui non respondet aliquid in re, falsa est et vana. Sed si rationes horum nominum sint multae, et res est una, videtur quod rationes istae sint vanae et falsae.

5. Sed dicendum, quod rationes istae non sunt vanae, cum eis aliquid respondeat quod est in Deo. — Sed contra, secundum hoc res creatae Deo assimilantur secundum quod ab ipso processerunt per similitudinem idealem. Sed pluralitas idearum vel rationum idealium non attenditur secundum respectus ad creaturas: nam ipse Deus secundum unam suam essentiam est idea omnium. Ergo nec rationes nominum quae de Deo dicimus ex similitudine creaturarum, habent aliquid respondens ex parte divinae substantiae.

6. Praeterea, illud quod est maxime unum non potest esse radix et fundamentum multitudinis. Sed divina essentia est maxime una. Ergo rationes praedictorum nominum non possunt in divina substantia fundari vel radicari.

7. Praeterea, distinctio relationum quae realiter sunt in Deo, facit pluralitatem personarum. Si ergo istis rationibus communibus attributorum aliquid responderet in Deo, etiam secundum multitudinem attributorum esset in Deo multitudo personarum; et sic essent in Deo plures personae quam tres; quod est haereticum: et ita videtur quod penitus ista nomina sint synonyma.

Sed contra, nomina synonyma sibi invicem adjuncta nugationem (1) inducunt; sicut si diceretur, vestis et indumentum. Si ergo ista nomina sint synonyma, erit nugatio, cum Deus dicitur bonus, Deus sapiens; quod est falsum.

Praeterea, quicumque negat unum synonymorum de aliquo, negat et reliquum. Sed aliqui negaverunt ejus potentiam qui non negaverunt ejus scientiam vel bonitatem. Ergo ista nomina non sunt synonyma.

Praeterea, hoc patet per Commentatorem 11 Metaph. (com. 39), qui dicit, quod haec nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Respondeo dicendum, quod ab omnibus intelligentibus communiter dicitur, quod haec nomina non sunt synonyma. Quod quidem facile esset sustinere secundum illos qui dicebant haec nomina non significare divinam substantiam sed intentiones quasdam additas essentiales, aut modos operandi in effectibus, vel etiam creaturarum negationes. Sed supposito quod haec nomina significent divinam substantiam, sicut supra, art. praeced., ostensum est, quaestio videtur majorem difficultatem continere: quia sic invenitur unum et idem simplex significatum per omnia ista nomina, quod est divina substantia. Sed sciendum, quod significatio nominis non immediate refertur ad rem, sed mediante intellectu: sunt enim voces notae earum quae sunt in anima passionum, et ipsae intellectus conceptiones sunt rerum similitudines, ut patet per Philosophum in principio Periherm. Quod ergo aliqua nomina non sint synonyma, potest impediri vel ex parte rerum significatarum, vel ex parte rationum intellectarum per nomina, ad quas significandas nomina imponuntur. Horum ergo nominum quae de Deo dicuntur, synonyma impediri non possunt per diversitatem rerum significatarum secundum praehabita, sed solum per rationes nominum quae sequuntur conceptiones intellectuum. Et ideo dicit Commentator 11 Metaph. (text. 39 circ. finem) quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu, et non in esse, quod nos dicimus unum secundum rem, et multa secundum rationem. Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes, non possunt tales rationes esse quibus nihil respondeat ex parte rei: ea enim (2) quorum sunt istae rationes, intellectus noster Deo attribuit. Unde si nihil esset in Deo vel secundum ipsum vel secun-

(1) *Al.* negationem.
(2) *Al.* etenim.

dum ejus effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo, et omnes propositiones hujusmodi attributiones significantes; quod est inconveniens. Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet; sed ea quorum sunt hujusmodi rationes, intellectus non attribuit rebus prout in seipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt; sicut patet in ratione generis et speciei, et aliarum intentionum intellectualium: nam nihil est in rebus quae sunt extra animam, cujus similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus: quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt in intellectu. Ex hoc enim quod intellectus in seipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas: et sic sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, cui respondet res ipsa quae est extra animam; ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod hujusmodi; sicut rationi hominis vel conceptioni hominis respondet res extra animam; rationi vero vel conceptioni generis aut speciei, respondet solum res intellecta. Non autem est possibile hujusmodi esse rationes horum nominum quae de Deo dicuntur: quia sic intellectus non attribueret ea Deo secundum quod in se est, sed secundum quod intelligitur; quod patet esse falsum: esset enim sensus, cum dicitur, Deus est bonus, quod Deus sic intelligitur, non autem quod sit.

Et ideo dicunt quidam, quod istis diversis rationibus nominum respondent diversa connotata, quae sunt diversi Dei effectus: volunt enim quod cum dicitur, Deus est bonus, significetur ejus essentia cum aliquo effectu connotato, ut sit sensus, Deus est et bonitatem causat: sicut diversitas harum rationum causatur ex diversitate effectuum. Sed hoc non videtur conveniens: quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam alicualem quam effectus tales. Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causet; sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat. Unde Augustinus dicit (lib. 2 de Doctr. christ., cap. 32), quod quia Deus est bonus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus. Et praeterea secundum hoc sequeretur quod hujusmodi nomina per prius dicerentur de creatura quam de Creatore; sicut sanitas prius dicitur de sano quam de sanativo, quod sanum dicitur ea ratione, quia sanitatem causat. Item si nihil aliud intelligitur cum dicitur, Deus est bonus, nisi, Deus est et est bonitatis causator; sequeretur quod eadem ratione omnia nomina effectuum divinorum de eo possent praedicari, ut diceretur, Deus est caelum, quia caelum causat. Et iterum si hoc dicatur de causalitate in actu, patet esse falsum: quia secundum hoc non possemus dicere quod Deus ab aeterno fuerit bonus vel sapiens vel aliquid hujusmodi: non enim ab aeterno fuit causa in actu. Si autem hoc intelligatur de causalitate secundum virtutem, ut dicatur bonus quia est et habet virtutem bonitatem infundendi; tunc oportebit dicere, quod hoc nomen *bonum* significat illam virtutem. Sed illa virtus est quaedam supereminens similitudo sui effectus, sicut et quaelibet virtus agentis aequivoci. Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod est Deus. Et sic rationi vel conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus.

Et ideo dicendum est, quod omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum, sint imperfectae similitudines et non ejusdem rationis cum ipsa divina essentia, nihil prohibet quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto: sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc, Dei verbum, quod est perfecta conceptio ipsius, non est nisi unum; propter hoc dicitur Zach. ult., 9: *In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum,* quando ipsa Dei essentia videbitur et non colligetur Dei cognitio ex creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ista nomina significent unam rem, multis tamen rationibus, ut dictum est; et propter hoc non sunt synonyma.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intelligit quod in divinis omnia sunt unum secundum rem, praeter proprietates personales quae realem personarum distinctionem constituunt; tamen non excludit quin ea quae de Deo dicuntur, ratione differant.

Ad tertium per hoc patet responsio (1): quia sicut bonitas et sapientia sunt unum secundum rem cum divina essentia, ita et ad invicem; cum tamen rationes horum nominum differant, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod jam patet ex praedictis quod licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas repraesentata. Essent autem falsae, si nihil eis responderet.

Ad quintum dicendum, quod cum omnimoda unitas sit ex parte Dei, et multiplicitas ex parte creaturarum, sicut oportet quod in Deo intelligente plures creaturas sit una forma intelligibilis per essentiam, et multi respectus ad diversas creaturas; ita in intellectu nostro ex multiplicitate creaturarum in Deum ascendente, oportet quod sint multae species habentes relationes ad unum Deum.

Ad sextum dicendum, quod istae rationes non fundantur in divina essentia sicut in subjecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repraesentato per omnes; quod ejus simplicitati non derogat.

(1) *Al.* Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad septimum dicendum, quod paternitas et filiatio habent oppositionem ad invicem; et ideo exigunt realem distinctionem suppositorum: non autem bonitas et sapientia.

ARTICULUS VII.

Utrum hujusmodi nomina dicantur in creaturis univoce vel aequivoce. — (1 p., quaest. 17, art. 5; et opusc. 3, cap. 27; et 1 cont. Gent., cap. 32, 33 et 34.)

Septimo quaeritur, utrum hujusmodi nomina dicantur de Deo et creaturis univoce vel aequivoce. Et videtur quod univoce. Mensura enim et mensuratum sunt unius rationis. Sed divina bonitas est mensura omnis bonitatis creatae, et ejus sapientia omnis sapientiae. Ergo univoce dicuntur de Deo et creatura.

2. Praeterea, similia sunt quae communicant in forma. Sed creatura potest Deo similari; quod patet Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Ergo creaturae ad Deum est aliqua communicatio in forma. De omnibus autem communicantibus in forma potest aliquid univoce praedicari. Ergo de Deo et creatura potest aliquid praedicari univoce.

3. Praeterea, majus et minus non diversificant speciem. Sed cum creatura dicatur bona et Deus bonus, in hoc videtur differre quod Deus est melior omni creatura. Ergo bonitas Dei et creaturae non diversificatur secundum speciem; et sic univoce bonum praedicatur de Deo et creatura.

4. Praeterea, inter ea quae sunt diversorum generum non potest esse comparatio, sicut Philosophus probat (in 7 Physic., com. 30, 31 et 32); non enim comparabilis est velocitas alterationis velocitati motus localis. Sed inter Deum et creaturam attenditur aliqua comparatio: dicitur enim quod Deus est summe bonus, et creatura est bona (1). Ergo Deus et creatura sunt unius generis, et ita aliquid de eis potest univoce praedicari.

5. Praeterea, nihil cognoscitur nisi per speciem unius rationis; non enim albedo quae est in pariete per speciem quae est in oculo cognosceretur, nisi esset unius rationis. Sed Deus per suam bonitatem cognoscit omnia bona, et per suum esse cognoscit omnia entia, et sic de aliis. Ergo bonitas Dei et creaturae sunt unius rationis, et sic univoce bonum de Deo et creatura praedicatur.

6. Praeterea, domus quae est in mente artificis et domus quae est in materia, sunt unius rationis. Sed omnes creaturae processerunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo bonitas quae est in Deo, est unius rationis cum bonitate quae est in creatura; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, omne agens aequivocum reducitur ad aliquid univocum. Ergo primum agens, quod Deus est, oportet esse univocum. Sed de agente univoco et effectu ejus proprio aliquid univoce praedicatur. Ergo de Deo et creatura praedicatur aliquid univoce.

1. Sed contra est quod Philosophus dicit (10 Metaph., lib. 7, com. 30), quod aeterno et temporali nihil est commune nisi nomen. Sed Deus est aeternus, et creaturae temporales. Ergo Deo et creaturis nihil potest esse commune nisi nomen, et sic praedicantur aequivoce pure nomina de Deo et creaturis.

2. Praeterea, cum genus sit prima pars definitionis, ablato genere removetur significata ratio per nomen; unde si aliquod nomen imponatur ad significandum id quod est in alio erit nomen aequivocum. Sed sapientia dicta de creatura est in genere qualitatis. Cum ergo sapientia dicta de Deo non sit qualitas, ut supra ostensum est, videtur quod hoc nomen *sapientia* aequivoce praedicetur de Deo et creaturis.

3. Praeterea, ubi nulla est similitudo, ibi non potest aliquid communiter praedicari, nisi aequivoce. Sed inter creaturam et Deum nulla est similitudo; dicitur enim Isai. 40, 18: *Cui ergo similem fecistis Deum?* Ergo videtur quod nihil possit praedicari univoce de Deo et creaturis.

4. Sed dicendum, quod licet Deus non possit dici similis creaturae, creatura tamen potest dici similis Deo. — Sed contra est quod dicitur Psal. 82, 2: *Deus, quis similis erit tibi?* quasi dicat, nullus.

5. Praeterea, secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae. Sed sapientia in creatura est accidens, in Deo autem est substantia. Ergo homo non potest divinae sapientiae similari per suam sapientiam.

6. Praeterea, cum in creatura aliud sit esse, et aliud sit forma vel natura, per formam vel naturam nihil similatur ei quod est esse. Sed ista nomina praedicata de creaturis significant aliquam naturam vel formam: Deus autem est hoc ipsum quod est suum esse. Ergo per hujusmodi quae dicuntur de creatura, non potest creatura Deo similari; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, magis differt Deus a creatura quam numerus ab albedine. Sed stultum est dicere numerum similari albedini, aut e converso. Ergo stultius est dici, quod aliqua creatura sit similis Deo; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, quaecumque similantur ad invicem, in aliquo uno conveniunt; quae vero in uno conveniunt, sunt transmutabilia invicem. Deus autem est omnino intransmutabilis. Ergo non potest esse aliqua similitudo inter Deum et creaturam.

Respondeo dicendum, quod impossibile est aliquid univoce praedicari de Deo et creatura; quod ex hoc patet. Nam omnis effectus agentis univoci adaequat virtutem agentis. Nulla autem creatura, cum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, cum sit infinita. Unde impossibile est quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. Item patet quod etsi una sit ratio formae existentis in agente et in effectu, diversus tamen modus existendi impedit univocam praedicationem; licet enim eadem sit ratio domus quae sit in materia et domus quae est in mente artificis, quia unum est ratio alterius; non tamen domus univoce de utraque praedicatur, propter hoc quod species domus in materia habet esse materiale, in mente vero artificis immateriale. Dato ergo per impossibile quod ejusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen bonum univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura sit materialiter et multipliciter. Et praeterea ens non dicitur univoce de substantia et accidente, propter hoc quod substantia

(1) *Al.* et creatura bonus.

est ens tamquam per se habens esse, accidens vero tamquam cujus esse est inesse. Ex quo patet quod diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis. Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit. Unde nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae est ipsum primum ens. Existente enim diversitate in primo, oportet in aliis diversitatem inveniri; unde de substantia et accidente nihil univoce praedicatur.

Quidam autem aliter dixerunt, quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed aequivoce pure. Et hujus opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. Ista autem opinio non potest esse vera; quia in pure aequivocis, quae Philosophus nominat a casu aequivoca, non dicitur aliquid de uno per respectum ad alterum. Omnia autem quae dicuntur de Deo et creaturis, dicuntur de Deo secundum aliquem respectum ad creaturas, vel e contrario, sicut patet per omnes opiniones positas de expositione divinorum nominum. Unde impossibile est quod sit pura aequivocatio. Item, cum omnis cognitio nostra de Deo ex creaturis sumatur, si non erit convenientia nisi in nomine tantum, nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset. Sequeretur etiam quod omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae; verbi gratia, si dicatur, quod omne quod est in potentia, reducitur ad actum per ens actu, et ex hoc concluderetur quod Deus esset ens actu, cum per ipsum omnia in esse educantur; erit fallacia aequivocationis; et sic de omnibus aliis. Et praeterea oportet causatum esse aliqualiter simile causae; unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari, sicut sanum de medicina et animali.

Et ideo aliter dicendum est, quod de Deo et creatura nihil praedicetur univoce; non tamen ea quae communiter praedicantur, pure aequivoce praedicantur, sed analogice. Hujus autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. In primo autem modo praedicationis oportet esse aliquid prius duobus, ad quod ambo respectum habent, sicut substantia ad quantitatem et qualitatem; in secundo autem non, sed necesse est unum esse prius altero. Et ideo cum Deo nihil sit prius, sed ipse sit prior creatura, competit in divina praedicatione secundus modus analogiae, et non primus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de mensura cui mensuratum potest coaequari vel commensurari; talis autem mensura non est Deus, cum in infinitum omnia excedat per ipsum mensurata.

Ad secundum dicendum, quod similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non est per participationem unius formae, sicut duo calida secundum participationem unius caloris; hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem; ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, qualis est calidi ad calorem, non qualis calidi ad calidius. Secundo, quia ipsa forma in creatura participata deficit a ratione ejus quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris, per quam calorem generat.

Ad tertium dicendum, quod magis et minus tripliciter potest considerari, et sic praedicari. Uno modo secundum solam quantitatem participati; sicut nix dicitur albior pariete, quia perfectior est albedo in nive quam in pariete, sed tamen unius rationis; unde talis diversitas secundum magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum quod unum participatur, et aliud per essentiam dicitur; sicut diceremus, quod bonitas est melior quam bonum. Tertio modo secundum quod modo eminentiori competit idem aliquid uni quam alteri, sicut calor soli quam igni; et hi duo modi impediunt unitatem speciei et univocam praedicationem; et secundum hoc aliquid praedicatur magis et minus de Deo et creatura, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod Deus non comparatur creaturis in hoc quod dicitur melior, vel summum bonum, quasi participans naturam ejusdem generis cum creaturis, sicut species generis alicujus; sed quasi principium generis.

Ad quintum dicendum, quod inquantum (1) species intelligibilis eminentior est in aliquo, tanto ex ea relinquitur perfectior cognitio; sicut ex specie lapidis in intellectu quam in sensu. Unde per hoc Deus perfectissime potest cognoscere res per suam essentiam, inquantum sua essentia est supereminens similitudo rerum, et non adaequata.

Ad sextum dicendum, quod inter creaturam et Deum est duplex similitudo. Una creaturae ad intellectum divinum; et sic forma intellecta per Deum est unius rationis cum re intellecta, licet non habeat eumdem modum essendi; quia forma intellecta est tantum in intellectu, forma autem creaturae est ut (2) in re. Alio modo secundum quod ipsa divina essentia est omnium rerum similitudo superexcellens, et non unius rationis. Et ex hoc modo similitudinis contingit quod bonum et hujusmodi praedicantur communiter de Deo et creaturis, non autem ex primo. Non enim haec est ratio Dei cum dicitur, Deus est bonus, quia bonitatem creaturae intelligit; cum jam ex dictis pateat quod nec etiam domus quae est in mente artificis cum domo quae est in materia univoce dicatur domus.

Ad septimum dicendum, quod agens aequivocum oportet esse prius quam agens univocum; quia agens univocum non habet causalitatem super totam speciem, alias esset causa sui ipsius, sed solum super aliquod individuum speciei; agens autem aequivocum habet causalitatem super totam speciem; unde oportet primum agens esse aequivocum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Philosophus loquitur de communitate naturaliter et non logice. Ea vero quae habent diversum modum essendi, non communicant in aliquo secundum esse quod considerat naturalis; possunt tamen communicare in aliqua communi intentione quam considerat logicus. Et praeterea etiam secundum naturalem corpus elementare et caeleste non sunt unius generis; sed secundum logicum sunt. Nihilominus tamen Philosophus non in-

(1) *Forte* quanto.
(2) *Forte* etiam.

tendit excludere analogicam communitatem, sed solum univocam. Vult enim ostendere quod corruptibile et incorruptibile non communicant in genere.

Ad secundum dicendum, quod licet diversitas generis tollat univocationem; non tamen tollit analogiam. Quod sic patet. Sanum enim, secundum quod dicitur de urina, est in genere signi; secundum vero quod dicitur de medicina, est in genere causae.

Ad tertium dicendum, quod Deus nullo modo dicitur esse similis creaturae, sed e contrario; quia ut dicit Dionysius (9 cap. de divin. Nomin.), in causa et causatis non recipimus similitudinis conversionem, sed solum in coordinatis; homo enim non dicitur similis suae imagini, sed e contrario, propter hoc quod forma illa secundum quam attenditur similitudo, per prius est homine quam in imagine. Et ideo Deum creaturis similem non dicimus, sed e contrario.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, nulla creatura est similis Deo, ut eodem cap. dicit Dionysius, hoc intelligendum est secundum quod causata minus habent a sua causa, ab ipsa incomparabiliter deficientia. Quod non est intelligendum secundum quantitatem participati, sed aliis duobus modis, sicut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod secundum accidens non potest esse aliquid simile substantiae, similitudine quae attenditur secundum formam unius rationis; sed secundum similitudinem quae est inter causatum et causam, nihil prohibet. Nam primam substantiam oportet esse causam omnium accidentium.

Et similiter dicendum ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod albedo nec est in genere numeri, nec est principium generis; et ideo nulla similitudo unius ad alterum attenditur. Deus autem est principium omnis generis; et ideo ei omnia aliqualiter similantur.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa procedit de his quae communicant in genere vel in materia: qualis conditio (1) non est Dei ad creaturas.

ARTICULUS VIII.

Utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam.

Octavo quaeritur, utrum sit aliqua relatio inter Deum et creaturam. Et videtur quod non. Relativa enim sunt simul, secundum Philosophum (in Praedicamento *ad aliquid*). Sed creatura non potest simul esse cum Deo: Deus enim omnibus modis est prior creatura. Ergo nulla relatio potest esse inter creaturam et Deum.

2. Praeterea, inter quaecumque est aliqua relatio, est etiam eorum aliqua ad invicem comparatio. Sed inter Deum et creaturam non est comparatio; ea enim quae non sunt unius generis, non sunt comparabilia, sicut numerus et linea. Ergo non est aliqua relatio inter Deum et creaturam.

3. Praeterea, in quocumque genere est unum relativorum, est etiam aliud. Sed Deus non est in eodem genere cum creatura. Ergo non possunt relative ad invicem dici.

4. Praeterea, creatura non potest esse opposita Creatori: quia oppositum non est causa sui oppositi. Sed relativa ad invicem opponuntur. Ergo non potest esse relatio inter creaturam et Deum.

5. Praeterea, de quocumque aliquid de novo incipit dici, aliquo modo potest dici factum. Ergo sequitur, si aliquid relative ad creaturam de Deo dicitur, quod Deus aliquo modo sit factus, quod est impossibile, cum ipse sit immutabilis.

6. Praeterea, omne quod praedicatur de aliquo, praedicatur de eo aut per se aut per accidens. Sed ea quae important relationem ad creaturam, non praedicantur de Deo per se, quia hujusmodi praedicata ex necessitate et semper praedicantur; nec iterum per accidens. Ergo nullo modo aliqua talia relativa de Deo praedicari possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit (6 vel 9 lib. de Trinit. lib. 5 cap. 13, 14 et 15), quod Creator relative dicitur ad creaturam, sicut dominus ad servum.

Respondeo dicendum, quod relatio in hoc differt a quantitate et qualitate: quia quantitas et qualitas sunt quaedam accidentia in subjecto remanentia; relatio autem non significat, ut Boetius dicit (in lib. de Trinitate circa medium), ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud; unde et Porretani dixerunt, relationes non esse inhaerentes, sed assistentes, quod aliqualiter verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui ut ab eo in aliud procedens non facit compositionem cum eo, sicut nec actio cum agente. Et propter hoc etiam probat Philosophus 5 Physic. (com. 18), quod in *ad aliquid* non potest esse motus: quia sine aliqua mutatione ejus quod ad aliud refertur, potest relatio desinere ex sola mutatione alterius; sicut etiam de actione patet, quod non est motus secundum actionem nisi metaphorice et improprie; sicut exiens de otio in actum mutari dicimus; quod non esset si relatio vel actio significaret aliquid in subjecto manens. Ex hoc autem apparet quod non est contra rationem simplicitatis alicujus, multitudo relationum quae est inter ipsum et alia; immo quanto simplicius est tanto concomitantur ipsum plures relationes. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto virtus (ejus) est minus limitata; unde ad plura se extendit sua causalitas. Et ideo in libro de Causis (prop. 17) dicitur, quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Oportet autem intelligi aliquam relationem inter principium et ea quae a principio sunt, non solum quidem relationem originis, secundum quod principiata oriuntur a principio, sed etiam relationem diversitatis: quia oportet effectum a causa distingui, cum nihil sit causa sui ipsius. Et ideo ad summam Dei simplicitatem consequitur quod infinitae habitudines sive relationes existant inter creaturas et ipsum, secundum quod ipse creaturas producit a seipso diversas, aliqualiter tamen sibi assimilatas.

Ad primum ergo dicendum, quod illa relativa sunt simul natura quae pari ratione mutuo referuntur, sicut pater ad filium, dominus ad servum, duplum ad dimidium. Illa vero relativa in quibus non est eadem ratio referendi ex utraque parte, non sunt simul natura, sed alterum est prius naturaliter, sicut etiam Philosophus dicit (in Praed. *ad aliquid*, a medio) de sensu et sensibili, scientia et scibili. Et sic patet quod non oportet quod Deus et creatura sint simul natura, cum non sit eadem ratio referendi ex utraque parte. Nihilominus au-

(1) *Forte*, communicatio.

tem non est necesse in illis etiam relativis quae sunt simul natura, quod subjecta sint naturaliter simul, sed relationes solae.

Ad secundum dicendum, quod non omnium est comparatio quorum est relatio ad invicem, sed solum illorum quorum est relatio secundum unam quantitatem vel qualitatem, ut ex hoc possit unum altero dici majus aut melius, vel albius vel aliquid hujusmodi. Relationum autem diversitates possunt ad invicem referri etiam quae diversorum generum sunt; ea enim quae diversorum generum sunt, sunt ad invicem diversa. Nihilominus tamen quamvis Deus in eodem genere non sit cum creatura sicut contentum sub genere, est tamen in omnibus generibus sicut principium generis: et ex hoc potest esse aliqua relatio inter creaturam et Deum sicut inter principiata et principium.

Ad tertium dicendum, quod non oportet subjecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas; ut patet in hoc quod quantitas a quidditate diversa dicitur. Et tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quae sunt in diversis generibus ad invicem nullo modo coordinata.

Ad quartum dicendum, quod oppositio relationis in duobus differt ab aliis oppositionibus: quorum primum est quod in aliis oppositis unum dicitur alteri opponi, inquantum ipsum removet: negatio enim removet affirmationem, et secundum hoc ei opponitur; oppositio vero privationis et habitus et contrarietatis includit oppositionem contradictionis, ut 4 Metaph. dicitur. Non autem est hoc in relativis. Non enim per hoc opponitur filius patri quod ipsum removeat, sed propter rationem habitudinis ad ipsum. Et ex hoc causatur secunda differentia; quia in aliis oppositis semper alterum est imperfectum; quod accidit ratione negationis quae includitur in privatione et altero contrariorum. Hoc autem in relativis non oportet, immo utrumque considerari potest ut perfectum, sicut patet maxime in relativis aequiparantiae, et in relativis originis, ut aequale, simile, pater et filius. Et ideo relatio magis potest attribui Deo quam aliae oppositiones. Ratione quidem primae differentiae potest attendi oppositio relationis inter creaturam et Deum, non autem alia oppositio; cum ex Deo sit magis creaturarum positio quam earum remotio; est tamen aliqua habitudo creaturarum ad Deum. Ratione vero secundae differentiae est in ipsis divinis personis (in quibus nihil imperfectum esse potest) oppositio relationis, et non alia, ut posterius, quaest. 8, apparebit.

Ad quintum dicendum, quod cum fieri sit proprie mutari, non est secundum relationem nisi per accidens, scilicet mutato eo ad quod consequitur relatio: ita nec fieri. Corpus enim mutatum secundum quantitatem fit aequale, non quod mutatio per se aequalitatem respiciat, sed per accidens se habet ad ipsam. Et tamen non oportet, ad hoc quod de aliquo relatio aliqua de novo dicatur, quod aliqua mutatio in ipso fiat; sed sufficit quod fiat mutatio in aliquo extremorum: causa enim habitudinis inter duos est aliquid inhaerens utrique. Unde ex quacumque parte fiat mutatio illius quod habitudinem causabat, tollitur habitudo quae est inter utrumque. Et secundum hoc, per hoc quod in creatura aliqua mutatio fit, aliqua relatio de Deo incipit dici. Unde ipse non potest dici factus nisi metaphorice; quia se habet ad similitudinem facti, inquantum de Deo aliquid novum dicitur. Et sic dicimus: *Domine refugium factus es nobis*, Psalm. 89, 1.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi relationes cum de Deo dici incipiant propter mutationem in creatura factam, patet quod causa quare de Deo dicantur, est ex parte creaturae, et per accidens de Deo dicuntur. Non quidem accidens quod in Deo sit, ut Augustinus dicit; sed secundum aliquid extra ipsum existens, quod ad ipsum accidentaliter comparatur. Non enim esse Dei a creatura dependet, sicut nec esse aedificatoris a domo. Unde sicut accidit aedificatori quod domus sit, ita Deo quod creatura. Omne enim dicimus per accidens se habere ad aliquid, sine quo illud esse potest.

ARTICULUS IX.

Utrum hujusmodi relationes quae sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis.

Nono quaeritur, utrum hujusmodi relationes quae sunt inter creaturas et Deum, sint realiter in ipsis creaturis. Et videtur quod non. Aliquae enim relationes inveniuntur in quibus ex nulla parte relatio aliquid realiter ponit, sicut Avicenna dicit (lib. 4 Metaphys., cap. 10 circa finem) de relatione quae est inter ens et non ens. Sed nulla extrema relationis magis ad invicem distant quam Deus et creatura. Ergo ista relatio non ponit aliquid realiter ex parte neutra.

2. Praeterea, omne illud negandum est ad quod sequitur processus in infinitum. Sed si in creatura relatio ad Deum sit res aliqua, erit procedere in infinitum; relatio enim illa aliquid creatum erit, si est res quaedam; et ita erit alia relatio ipsius ad Deum pari ratione, et sic in infinitum. Non ergo ponendum est quod in creatura ad Deum relatio sit res aliqua.

3. Praeterea, nihil refertur nisi ad determinatum et unum (ut dicitur 4 Metaphys., com. 26); unde duplum non refertur ad quodlibet, sed ad dimidium, et pater ad filium, et sic de aliis. Oportet ergo secundum differentiam eorum quae referuntur, esse differentias eorum ad quae fit relatio. Sed Deus est unum ens simpliciter. Ergo non potest ad ipsum fieri relatio omnium creaturarum, aliqua relatione reali.

4. Praeterea, secundum hoc creatura refertur ad Deum, secundum quod ab ipso procedit. Sed creatura procedit a Deo secundum ipsam substantiam. Ergo secundum suam substantiam refertur ad Deum, et non secundum aliquam relationem supervenientem.

5. Praeterea, relatio est aliquid medium inter extrema relationis. Sed nihil potest esse realiter medium inter Deum et creaturam immediate a Deo creatam. Ergo relatio ad Deum non est aliqua res in creatura.

6. Praeterea, Philosophus (in 4 Metaph., com. 19 et sequent.) dicit, quod si omnia apparentia essent vera, res sequeretur opinionem nostram et sensum. Sed constat quod omnes creaturae sequuntur aestimationem, sive scientiam, sui Creatoris. Ergo creaturae omnes substantialiter referuntur ad Deum, et non per aliquam relationem inhaerentem.

7. Praeterea, inter quae est major distantia,

minus videtur esse relatio. Sed est major distantia creaturae ad Deum quam unius creaturae ad aliam. Non est autem relatio creaturae ad creaturam res aliqua, ut videtur; nam cum non sit substantia, oportet quod sit accidens; et ita, quod subjecto insit, et quod ab eo removeri non possit sine (1) mutatione subjecti: cujus contrarium supra de relatione est dictum. Ergo nec relatio creaturae ad Deum est res aliqua.

8. Praeterea, sicut ens creatum distat a non ente in infinitum, ita etiam a Deo in infinitum distat. Sed inter ens creatum et non ens purum, non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit (lib. 4 Metaph., cap. 10). Ergo nec inter ens creatum et ens increatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (5 de Trinit., cap. 16): *quod temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici*, non tamen secundum accidens Dei, quod ei aliquid acciderit; sed plane secundum accidens ejus (2) ad quod Deus incipit dici relative. Sed accidens res aliqua in subjecto est. Ergo relatio ad Deum est res aliqua in creatura.

Praeterea, omne quod refertur ad aliquid per sui mutationem realiter refertur ad ipsum. Sed creatura refertur ad Deum per sui mutationem. Ergo realiter refertur ad Deum.

Respondeo dicendum, quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. 19), quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus. Prima enim intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit inquantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit. Secundum ergo hanc positionem sequeretur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei, et secundarum substantiarum. Hoc autem esse non potest. In nullo enim praedicamento ponitur aliquid nisi res extra animam existens. Nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem praedicamenta, ut patet 5 Metaph. (com. 13 et 14). Si autem relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* unum genus praedicamenti. Et praeterea perfectio et bonum quae sunt in rebus extra animam, non solum attenditur secundum aliquid absolute inhaerens rebus, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit: huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi (10 Metaph. com. 52 et seqq.). Oportet ergo in ipsis rebus ordinem quemdam esse; hic autem ordo relatio quaedam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ad alterum ordinatur. Ordinatur autem una res ad aliam vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam seu passivam. Ex his enim solum duobus attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam unumquodque agit in alterum, et per passivam patitur ab altero; per substantiam autem et qualitatem ordinatur aliquid ad seipsum tantum, non ad alterum, nisi per accidens; scilicet secundum quod qualitas, vel forma substantialis aut materia, habet rationem virtutis activae vel passivae, et secundum quod in eis consideratur aliqua ratio quantitatis, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus, sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, et dissimile secundum quod aliquid magis vel minus altero (1) consideratur: sic enim albius aliquid altero dicitur. Et propter hoc Philosophus in 5 Metaph. (com. 20) species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturae ordinantur ad Deum et sicut ad principium et sicut ad finem; nam ordo qui est partium universi ad invicem, est per ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet 12 Metaph. (com. 52 et seq.). Unde oportet quod creaturae realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quaedam in creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliqua relatio est inter creaturas ad invicem quae in neutro extremorum aliquid ponat, non est propter creaturarum distantiam, sed propter hoc quod aliqua relatio non attenditur secundum ordinem aliquem qui sit in rebus, sed secundum ordinem qui est in intellectu tantum; quod non potest dici de ordine creaturarum ad Deum.

Ad secundum dicendum, quod relationes ipsae non referuntur ad aliud per aliam relationem sed per seipsas, quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quae habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibidem concludit, quod si omnia referantur ad optimum, oportet infinitum specie esse optimum. Et sic ad id quod est infinitum specie, nihil prohibet infinita referri. Tale autem est Deus, cum perfectio suae substantiae ad nullum genus determinetur, ut supra habitum est. Et propter hoc nihil prohibet infinitas creaturas ad Deum referri.

Ad quartum dicendum, quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter: sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur creatura immediate a Deo procedere, excluditur causa media creans; non tamen excluditur mediata realis habitudo, quae naturaliter sequitur (2) ad productionem creaturae, sicut aequalitas sequitur productionem quantitatis indeterminatae: ita habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiae creatae.

(1) *Al. deest* sine.
(2) *Al. deest* ejus.

(1) *Al.* album.
(2) *Al.* ad productionem quantitatis indeterminatae, *aliis omissis*.

Ad sextum dicendum, quod creaturae sequuntur Dei scientiam sicut effectus causam, non sicut propriam rationem essendi, ut sic nihil aliud sit creaturam esse quam a Deo sciri. Hoc autem modo ponebant dicentes omnia apparentia esse vera, et rem sequi opinionem et sensum, ut scilicet unicuique hoc esset esse quod ab alio sentiri vel opinari.

Ad septimum dicendum, quod ipsa relatio quae nihil est aliud quam ordo unius creaturae ad aliam aliud habet inquantum est accidens, et aliud inquantum est relatio vel ordo. Inquantum enim accidens est, habet quod sit in subjecto, non autem inquantum est relatio vel ordo; sed solum quod ad aliud sit quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio, consideratur ut ab agente; inquantum vero est accidens, consideratur ut in subjecto agente. Et ideo nihil prohibet quod esse desinat hujusmodi accidens sine mutatione ejus in quo est: quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia, tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa.

Ad octavum dicendum, quod ens creatum non habet ordinem ad non ens, habet autem ordinem ad ens increatum; et ideo non est simile.

ARTICULUS X.

Utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo.

Decimo quaeritur, utrum Deus realiter referatur ad creaturam, ita quod ipsa relatio sit res aliqua in Deo. Et videtur quod sic. Movens enim realiter refertur ad motum; unde Philosophus, 5 Metaph. (com. 10), ponit relationem moventis et moti ut species praedicamenti relationis. Sed Deus comparatur ad creaturam ut movens ad motum. Ergo refertur realiter ad creaturam.

2. Sed diceretur, quod movet creaturas sine sui mutatione; et ideo non realiter refertur ad rem motam — Sed contra, unum relative oppositorum, non est causa quod alterum dicatur de eodem: non enim propter hoc aliquid est duplum, quia est dimidium; nec ideo Deus est Pater, quia est Filius. Si ergo movens et motum relative dicuntur, non ideo relatio moventis est in aliquo, quia est in eo relatio moti. Quod ergo Deus non movetur non impedit quin realiter referatur ut movens ad motum.

3. Praeterea, sicut Pater dat esse Filio, ita Creator dat esse creaturae. Sed Pater realiter refertur ad Filium. Ergo et Creator ad creaturam.

4. Praeterea, ea quae proprie dicuntur de Deo et non metaphorice, rem significatam ponunt in Deo. Sed inter ista nomina commemorat Dionysius hoc nomen *Dominus* (cap. 1 de div. Nom.). Ergo res significata per hoc nomen *Dominus*, realiter est in Deo. Haec autem est relatio ad creaturam. Ergo etc.

5. Praeterea, scientia realiter refertur ad scibile, ut patet 5 Metaph. (com. 20). Sed Deus comparatur ad res creatas ut sciens ad scitum. Ergo in Deo est aliqua relatio ad creaturam.

6. Praeterea, illud quod movetur, semper habet realem relationem ad movens. Sed voluntas comparatur ad volitum ut ad movens motum: nam appetibile est movens non motum: appetitus movens motum, ut dicitur 12 Metaph. (com. 36). Cum ergo Deus velit res esse (*omnia* enim *quaecumque voluit fecit*; Psal. 113, 3), videtur quod realiter referatur ad creaturam.

7. Praeterea, si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit. Sed similiter corpora caelestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea quasi improportionaliter excedunt. Ergo secundum hoc sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora.

8. Praeterea, omnis denominatio est a forma. Forma autem est aliquid inhaerens ei cujus est. Cum ergo Deus nominetur a relationibus ad creaturam, videtur quod ipsae relationes aliquid sint in Deo.

9. Praeterea, proportio, quaedam relatio realis est, sicut duplum ad dimidium. Sed aliqua proportio videtur esse Dei ad creaturam, cum inter movens et motum oporteat esse proportionem. Ergo videtur quod Deus ad creaturam realiter referatur.

10. Praeterea, cum intellectus sint rerum similitudines, et voces sint signa rerum, ut dicit Philosophus (1 Periherm., in princ.), aliter ordinantur ista apud discipulum, et aliter apud doctorem. Doctor enim incipit a rebus in quibus scientiam accipit in suo intellectu, cujus conceptiones voces signant: discipulus autem incipit a vocibus per quas in conceptiones intellectus magistri pervenit; et ab eis in rerum cognitionem. Oportet autem quod hujusmodi quae de relationibus praedictis dicuntur, ab aliquo doctore sint prius accepta. Ergo apud eum hujusmodi nomina relativa consequuntur conceptiones intellectus sui, quae consequuntur rem; et ita videtur quod hujusmodi relationes sint reales.

11. Praeterea, hujusmodi relativa quae de Deo dicuntur ex tempore, aut sunt relativa secundum esse, aut secundum dici. Si sunt relativa secundum dici, in neutro extremorum aliquid ponunt realiter. Hoc autem est falsum, secundum praedicta: nam in creatura relata ad Deum realiter existunt. Relinquitur ergo quod sunt relativa secundum esse; et ita videtur quod in utroque extremorum aliquid ponant realiter.

12. Praeterea, haec est natura relativorum, quod posito uno ponitur aliud, et uno interempto aliud interimitur. Si igitur in creatura est aliqua realis relatio, oportet quod in Deo relatio ad creaturam sit realis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 5 de Trin. (cap. 16): *Manifestum est Deum relative dici secundum accidens ejus ad quod dici Deus aliquid incipit relative.* Ergo videtur quod istae relationes dicantur de Deo, non secundum aliquid quod in ipso sit, sed secundum aliquid quod extra ipsum est; et ita nihil realiter in ipso ponunt.

Praeterea, sicut scibile est mensura scientiae, ita Deus est mensura omnium rerum, ut Commentator dicit, 10 Metaph. Sed scibile non refertur ad scientiam per relationem quae in ipso rea-

liter sit, sed potius per relationem scientiae ad ipsum, ut patet per Philosophum, 5 Metaph. (com. 20). Ergo videtur quod nec Deus dicatur relative ad creaturam propter aliquam relationem quae sit realiter in eo.

Praeterea, Dionysius dicit (9 cap. de div. Nom.): *In causis et causatis non recipimus conversionem similitudinis: nam effectus dicitur similis causae, non autem e contrario.* Eadem autem ratio videtur de relatione similitudinis et de aliis relationibus. Ergo videtur quod nec quantum ad alias relationes fiat conversio a Deo ad creaturam: ut quia creatura realiter refertur ad Deum, Deus realiter referatur ad creaturam.

Respondeo dicendum, quod relationes quae dicuntur de Deo ad creaturam, non sunt realiter in ipso. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad rem aliam, ut dictum est; in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas .in omnibus naturalibus corporibus. Et pari ratione qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas absolute considerata ad aliam ordinem secundum rationem mensurae et mensurati, et secundum nomen totius et partis, et aliorum hujusmodi quae quantitatem consequuntur. In relationibus autem quae consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non est semper motus ordo ex utraque parte. Oportet namque id quod semper habet rationem patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens vel movens, cum semper effectus a causa perficiatur, et ab ea dependeat: unde ordinatur ad ipsam sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causae, aliquando habent ordinem ad patientia vel mota vel causata, inquantum scilicet in ipso effectu vel passione vel motu inductis attenditur quoddam bonum et perfectio moventis vel agentis; sicut maxime patet in agentibus univocis quae per actionem suae speciei similitudinem inducunt, et per consequens esse perpetuum propriae speciei, secundum quod est possibile, conservant. Patet hoc etiam idem in omnibus aliis quae mota movent vel agunt vel causant; nam ex ipso suo motu ordinantur ad effectus producendos: et similiter in omnibus in quibus quodcumque bonum causae provenit ex effectu. Quaedam vero sunt ad quae quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum quas consequitur talis ordo; sicut patet quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, ordinem habet ad rem scitam quae est extra animam. Ipsa vero res quae est extra animam, omnino non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res quae est extra animam, omnino est extra genus intelligibile. Et propter hoc relatio quae consequitur actum intellectus, non potest esse in ea: et similis ratio est de sensu et sensibili. Licet enim sensibile immutet organum sensus in sua actione, et propter hoc habeat relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quae patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivae: cujus sensibile quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam ut dexter, ratione virtutis motivae quae est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum. Et ideo hujusmodi relationes in homine vel animali reales sunt, non autem in re quae tali virtute caret. Similiter nummus (1) est extra genus illius actionis per quam fit pretium; quae est conventio inter aliquos homines facta: homo etiam est extra genus artificialium actionum, per quas sibi imago constituitur. Et ideo nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed e contrario. Deus autem non agit per actionem mediam, quae intelligatur a Deo procedens, et in creaturam terminata: sed sua actio est sua substantia; et quidquid in ea est, est omnino extra genus esse creati, per quod creatura refertur ad Deum. Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione; unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit (8 Metaph., cap. 7, a med.). Patet etiam quod non movetur ad hoc quod agat, sed absque omni sua mutatione mutabilia facit. Unde relinquitur quod in eo non est aliqua relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturae ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem deficit multipliciter Rabbi, qui voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus nec ad locum. Consideravit enim solam relationem quae consequitur quantitatem, non eam quae consequitur actionem et passionem.

Ad primum ergo dicendum, quod movens et agens naturale movet et agit actione vel motu medio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod saltem in hoc medio conveniant agens et patiens, movens et motum. Et sic agens, inquantum est agens, non est extraneum a genere patientis inquantum est patiens. Unde utriusque est realis ordo unius ad alterum, et praecipue cum ipsa actio media sit quaedam perfectio propria agentis; et per consequens id ad quod terminatur actio, est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod movens movetur, non est causa quare relatio moventis in eo sit realiter, sed signum quoddam. Ex hoc enim apparet quod aliquo modo coincidit in genus moti, ex quo et ipsum movet motum; et iterum apparet quod ipsum ad quod movetur, sit quoddam bonum ejus, ex quo ad hoc per suum motum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod pater dat esse filio (2) sui generis, cum sit agens univocum; non autem tale esse dat Deus creaturae; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, *Dominus*, tria in suo intellectu includit; scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum; in uno enim relativo est intellectus alterius relativi. Salvatur ergo hujus significatio nominis in Deo quantum ad pri-

(1) *Al.* numerus.
(2) *Al.* causa sui generis.

mum et tertium, non autem quantum ad secundum. Unde Ambrosius dicit (lib. 1 de Fide, cap. 1, circa med.), quod hoc nomen, *Dominus*, nomen est potestatis; et Boetius dicit, quod dominium est potestas quaedam qua servus coercetur.

Ad quintum dicendum, quod scientia Dei aliter comparatur ad res quam scientia nostra; comparatur enim ad eas sicut et causa et mensura. Tales enim res sunt secundum veritatem, quales Deus sua scientia eas ordinavit. Ipsae autem res sunt causa et mensura scientiae nostrae. Unde sicut et scientia nostra refertur ad res realiter, et non e contrario; ita res referuntur realiter ad scientiam Dei, et non e contrario. Vel dicendum, quod Deus intelligit res alias intelligendo se; unde relatio divinae scientiae non est ad res directe, sed ad ipsam divinam essentiam.

Ad sextum dicendum, quod appetibile quod movet appetitum, est finis; ea vero quae sunt ad finem non movent appetitum nisi ratione finis. Finis autem divinae voluntatis non est aliquid aliud quam divina bonitas. Unde non sequitur quod res aliae comparentur ad divinam voluntatem sicut movens ad motum.

Ad septimum dicendum, quod corpora caelestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod est eadem ratio quantitatis in utrisque; et iterum quantum ad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia movent mota per actionem mediam quae non est eorum substantia, cum aliquod bonum ipsorum attendatur in hoc quod sunt inferiorum causa.

Ad octavum dicendum est, quod illud a quo aliquid denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum rei naturam; sed sufficit quod significetur per modum formae, grammatice loquendo. Denominatur enim homo ab actione et ab indumento, et ab aliis hujusmodi, quae realiter non sunt formae.

Ad nonum dicendum, quod si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus, nulla est Dei ad creaturam proportio. Si autem per proportionem intelligatur habitudo sola, sic patet quod est inter Creatorem et creaturam; in creatura quidem realiter, non autem in Creatore.

Ad decimum dicendum, quod licet doctor incipiat a rebus, tamen alio modo recipiuntur rerum conceptiones in mente doctoris quam sint in natura rei, quia unumquodque recipitur in altero per modum recipientis; patet enim quod conceptiones in mente doctoris sunt immaterialiter, et materialiter in natura.

Ad undecimum dicendum, quod distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis. Quaedam enim sunt relativa secundum esse quae non sunt realia, sicut dextrum et sinistrum in columna; et quaedam sunt relativa secundum dici, quae tamen important relationes reales, sicut patet de scientia et sensu. Dicuntur enim relativa secundum esse, quando nomina sunt imposita ad significandas ipsas relationes: relativa vero secundum dici, quando nomina sunt imposita ad significandas qualitates vel aliquid hujusmodi principaliter, ad quae tamen consequuntur relationes. Nec quantum ad hoc differt, utrum sint relationes reales vel rationis tantum.

Ad ultimum dicendum, quod licet posito uno relativorum ponatur aliud, non tamen oportet quod eodem modo ponatur utrumque; sed sufficit quod unum ponatur secundum rem, et aliud secundum rationem.

ARTICULUS XI.

Utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem.

Undecimo quaeritur, utrum istae relationes temporales sint in Deo secundum rationem. Et videtur quod non. Ratio enim cui non respondet res, est cassa et vana, sicut Boetius dicit (sup. prooem. Porphyrii in praedicabilia, aliquant. ante finem). Sed istae relationes non sunt in Deo secundum rem, ut ex praedictis patet. Esset ergo ratio cassa et vana, si essent in Deo secundum rationem.

2. Praeterea, quae sunt secundum rationem tantum, non attribuuntur rebus nisi secundum quod sunt in intellectu, sicut genus et species et ordo. Sed hujusmodi relationes temporales non attribuuntur Deo secundum quod est in intellectu nostro tantum; sic enim nihil esset dictu, Deus est Dominus, quoniam Deus intelligitur creaturis praeesse, quod patet esse falsum. Ergo hujusmodi relationes non sunt secundum rationem in Deo.

3. Praeterea, hoc nomen, *Dominus*, relationem significat, cum sit relativum secundum esse. Sed Deus est Dominus non secundum rationem tantum. Ergo nec hujusmodi relationes sunt in Deo secundum rationem tantum.

4. Praeterea, nullo intellectu creato existente, Deus adhuc esset Dominus et Creator. Non autem essent res rationis nullo intellectu creato existente. Ergo *Dominus* et *Creator* et hujusmodi non important relationes rationis tantum.

5. Praeterea, id quod est secundum rationem nostram tantum, non fuit ab aeterno. Sed aliquae relationes Dei ad creaturam fuerunt ab aeterno, sicut relationes importatae in nomine scientiae et praedestinationis. Ergo hujusmodi relationes non sunt in Deo secundum rationem tantum.

Sed contra est quod nomina significant rationes sive intellectus, ut dicitur in principio Periher. Constat autem ista nomina relative dici. Ergo oportet hujusmodi relationes secundum rationem esse.

Respondeo dicendum, quod sicut realis relatio consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum; quod quidem dupliciter potest contingere. Uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem ejus quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur;

licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia ejusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero; unde istae relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo; sicut cum dicit relationem accidere subjecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, inquantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud; sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, inquantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde hujusmodi relationes sunt rationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hujusmodi relationibus aliquid respondet ex parte rei, scilicet relatio creaturae ad Deum. Sicut enim scibile dicitur relative, non quia ipsum referatur ad scientiam, sed quia scientia referatur ad ipsum, ut habetur 5 Metaph. (com. 20), ita Deus dicitur relative, quia creaturae referuntur ad ipsum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de illis relationibus rationis quae sunt per rationem inventae, et rebus in intellectu existentibus attributae. Tales autem non sunt relationes istae, sed consequentes modum intelligendi.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquis est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit secundum rationem tantum, propter hoc quod relationis causa est realis, scilicet unitas substantiae quam intellectus sub relatione intelligit: ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos propter ordinem subditorum ad ipsum: et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod Dominus esset, nullo existente intellectu.

Unde patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod relatio scientiae Dei ad creaturam non est primo et per se, ut dictum est prius, in corp. art., sed ad essentiam Creatoris, per quam Deus omnia scit.

QUAESTIO VIII.

DE HIS QUAE RELATIVE DICUNTUR DE DEO AB AETERNO.

(Et habet articulos quatuor.)

Primo enim quaeritur, utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, quae importantur his nominibus *Pater* et *Filius*, sint relationes reales vel rationis tantum; 2.° utrum relatio in Deo sit ejus substantia; 3.° utrum relationes constituant et distinguant personas et hypostases; 4.° utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum relationes dictae de Deo ab aeterno, sint relationes reales, vel rationis tantum. — (1 Sent., dist. 26, qu., 2, art. 1, et dist. 33, art. 1; et 4 cont. Gent., cap. 14.)

Quaestio est de his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno. Et primo quaeritur, utrum relationes dictae de Deo ab aeterno quae importantur his nominibus *Pater et Filius*, sint relationes reales vel rationis tantum. Et videtur quod non sint reales. Quia, ut dicit Damascenus (in 1 lib. orth. Fidei, cap. 11), *in substantiali Trinitate commune quidem et unum re consideratur, cognitione vero et intellectu est quod diversum vel distinctum est.* Sed distinctio personarum fit per relationes. Ergo relationes in divinis sunt rationis tantum.

2. Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trinit., circ. fin.): *Similis est relatio Patris ad Filium in Trinitate, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod idem est.* Sed relatio identitatis est rationis tantum. Ergo et relatio paternitatis et filiationis.

3. Praeterea, in Deo ad creaturam non est relatio realis, propter hoc quod Deus sine sui mutatione creaturas producit, ut Augustinus dicit (in 5 de Trin., cap. 16). Sed multo magis sine mutatione producit Pater Filium, et Filius procedit a Patre. Ergo non est aliqua realis relatio Patris ad Filium in divinis, vel e contrario.

4. Praeterea, ea quae non sunt perfecta, Deo non attribuuntur, sicut privatio, materia et motus. Sed relatio inter omnia entia habet debilius esse, intantum quod eam quidam aestimaverunt de secundis intellectis, ut patet per Commentatorem, (11 Metaph., com. 19). Ergo in Deo esse non potest.

5. Praeterea, omnis relatio in creaturis compositionem facit cum eo cujus est relatio; non enim potest una res alteri inesse sine compositione. Sed in Deo nulla compositio esse potest. Ergo in eo non potest esse realis relatio.

6. Praeterea, simplicissima seipsis differunt. Sed divinae personae sunt simplicissimae. Ergo seipsis differunt, et non per relationes aliquas; ergo non oportet relationes in Deo ponere, cum ad nihil aliud ponantur nisi ad distinguendas personas.

7. Praeterea, sicut relationes sunt proprietates personarum divinarum, ita attributa absoluta sunt proprietates essentiae. Sed attributa absoluta sunt in Deo secundum rationem tantum. Ergo relationes sunt in Deo secundum rationem et non reales.

8. Praeterea, perfectum est cui nihil deest, ut dicitur 3 Phys. (com. 63 et 64). Sed substantia divina est perfectissima. Ergo nihil quod ad perfectionem pertineat, ei deest. Superfluum est ergo ponere relationes in Deo.

9. Praeterea, cum Deus sit summum rerum principium et ultimus finis, ea quae oportet in alia priora reduci, in Deo esse non possunt, sed solum ea ad quae alia reducuntur; sicut esse mo-

bile reducitur ad immobile, et per accidens ad per se: et propter hoc Deus non movetur, nec est in eo aliquod accidens. Sed omne quod dicitur ad aliud, reducitur ad absolutum quod ad se est. Ergo nihil est in Deo ad aliud, sed solum ad se tantum dictum.

10. Praeterea, Deum esse per se necesse est. Sed omne quod est per se necesse esse, est absolutum: relativum enim non potest esse sine correlativo. Quod autem est per se necesse esse, etiam alio remoto esse potest. Ergo in Deo non est aliqua relatio realis.

11. Praeterea, omnis relatio realis, ut in praecedenti quaestione, art. 9, est habitum, consequitur aliquam quantitatem vel actionem vel passionem. Sed quantitas in Deo non est: dicimus enim Deum sine quantitate magnum, ut Augustinus dicit (in lib. de Trin., lib. 5, cap. 1, circa fin.). Numerus etiam in eo non est, ut dicit Boetius (in lib. de Trinit. ante med.), quem relatio consequi posset, etsi ponatur numerus quem relatio facit. Oportet ergo, si est relatio realis in Deo, quod competat Deo secundum aliquam ejus actionem. Non autem potest secundum actionem qua creaturas producit, quia in quaestione praecedenti, art. 10, est habitum, quod in Deo non est realis relatio ad creaturam. Nec iterum secundum actionem personalem quae ponitur in divinis, sicut est generare: nam cum generare in divinis non sit nisi suppositi distincti, distinctionem autem sola relatio facit in divinis, oportet (1) praeintelligere relationem tali actioni: et sic relatio talem actionem consequi non potest. Restat ergo, si aliquam actionem consequatur relatio realiter in Deo existens, quod consequatur actionem ejus aeternam vel essentialem quae est intelligere et velle. Sed etiam hoc esse non potest: hujusmodi enim actionem consequitur relatio intelligentis ad intellectum, quae in Deo reales non sunt; alias oporteret quod intelligens et intellectum realiter in divinis distinguerentur: quod patet esse falsum, quia utrumque de singulis personis praedicatur: non solum enim Pater est intelligens, sed et Filius et Spiritus sanctus: similiter et quilibet eorum est in intellectu. Nulla ergo relatio realis in Deo esse potest, ut videtur.

12. Praeterea, ratio naturalis humana potest pervenire ad cognitionem divini intellectus; probatum est enim demonstrative a philosophis quod Deus est intelligentia. Si ergo actionem intellectus consequantur relationes reales, quae in divinis personas distinguere dicuntur, videtur quod per rationem humanam Trinitas personarum inveniri posset: et sic non esset articulus fidei. Nam *fides est substantia rerum, argumentum non apparentium*; Heb. 11, 1.

13. Praeterea, relativa opposita contra alia opposita dividuntur. In Deo autem alia genera oppositionis poni non possunt. Ergo nec relatio.

Sed contra, Boetius dicit (in lib. de Trin., non procul a fine), quod sola relatio multiplicat Trinitatem. Haec autem multiplicatio non est secundum rationem tantum, sed secundum rem, ut patet per Augustinum, qui dicit (lib. 1 de Trin., cap. 3), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res. Ergo oportet quod relatio sit in divinis non solum rationis, sed etiam rei.

(1) *Al. additur* ergo.

Praeterea, nulla res constituitur nisi per rem. Sed relationes in divinis sunt proprietates constituentes personas; persona autem est nomen rei. Ergo oportet et relationes in divinis res esse.

Praeterea, perfectior est generatio in divinis quam in creaturis. Sed ad generationem in creaturis sequitur relatio realis, scilicet patris et filii. Ergo multo fortius in divinis sunt relationes reales.

Respondeo dicendum, quod sententiam fidei catholicae sequentes, oportet dicere in divinis relationes reales esse. Ponit enim fides catholica tres personas in Deo unius essentiae. Numerus autem omnis aliquam distinctionem consequitur: unde oportet quod in Deo sit aliqua distinctio non solum respectu creaturarum, quae a Deo per essentiam differunt, sed etiam respectu alicujus in divina essentia subsistentis. Haec autem distinctio non potest esse secundum aliquod absolutum: quia quidquid absolute in divinis praedicatur, Dei essentiam significat; unde sequeretur quod personae divinae per essentiam distinguerentur, quod est haeresis Arii. Relinquitur ergo quod per sola relativa distinctio in divinis personis attenditur. Haec autem distinctio non potest esse rationis tantum: quia ea quae sunt sola ratione distincta, nihil prohibet de se invicem praedicari: sicut dicimus principium esse finem, quia punctum unum secundum rem est principium et finis, licet ratione differat; et ita sequeretur quod Pater est Filius, et Filius Pater: quia cum nomina imponantur ad significandum rationes nominum, sequeretur quod personae in divinis non distinguerentur nisi secundum nomina: quod est haeresis Sabelliana. Relinquitur ergo quod oportet dicere, relationes in Deo quasdam res esse: quod qualiter sit, sequendo sanctorum dicta, investigari oportet, licet ad plenum ad hoc ratio pervenire non possit. Sciendum est ergo, quod cum realis relatio intelligi non possit, nisi consequens quantitatem vel actionem seu passionem, oportet quod aliquo istorum modorum ponamus in Deo relationem esse. In Deo autem quantitas esse non potest, neque continua neque discreta, nec aliquid cum quantitate similitudinem habens; nisi multitudo quam relatio facit, cui oportet relationem praeintelligere; et unitas quae essentiae competit, ad quam relatio consequens non est realis, sed rationis tantum; sicut relatio quam importat hoc nomen *idem*, ut supra, art. ult. quaest. praeced., dictum est. Relinquitur ergo quod oportet in eo ponere relationem actionem consequentem. Actionem dico non quae in aliquod patiens transeat: quia in Deo nihil potest esse patiens, cum non sit ibi materia; ad id autem quod est extra Deum, non est in Deo realis relatio, ut ostensum est, quaest. praec., art. 10. Relinquitur ergo quod consequatur relatio realis in Deo actionem manentem in agente: cujusmodi actiones sunt intelligere et velle in Deo. Sentire enim, cum organo corporeo compleatur, Deo non potest competere, qui est omnino incorporeus. Et propter hoc dicit Dionysius (11 cap. de divin. Nom.), quod in Deo est paternitas perfecta, idest non corporaliter nec materialiter, sed intelligibiliter. Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a

tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quod verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causae secundum suam formam: forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectae, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus (non enim est de essentia, sed est quasi passio ipsius), non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo praedicto. Si ergo aliquis intellectus sit cujus intelligere sit suum esse, oportebit quod illud verbum non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Hujusmodi autem est intellectus divinus: in Deo enim idem est esse et intelligere. Oportet ergo quod ejus verbum non sit extra essentiam ejus, sed ei coessentiale. Sic ergo in Deo potest inveniri origo alicujus ex aliquo, scilicet verbi et proferentis verbum, unitate essentiae servata. Ubicumque enim est origo alicujus ab aliquo, ibi oportet ponere realem relationem vel tantum ex parte ejus quod oritur, quando non accipit eamdem naturam quam habet suum principium, sicut patet in exortu creaturae a Deo; vel ex parte utriusque, quando scilicet oriens attingit ad naturam sui principii, sicut patet in hominum generatione, ubi relatio realis est et in patre et in filio. Verbum autem in divinis est coessentiale suo principio, ut ostensum est. Relinquitur ergo quod in divinis sit realis relatio et ex parte verbi et ex parte proferentis verbum.

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis personis re quidem essentiali est unitas; distinctio vero ratione, idest relatione, quae non differt ab essentia re, sed sola ratione, ut infra patebit.

Ad secundum dicendum, quod relatio quae est in divinis personis habet quidem similitudinem cum relatione identitatis si unitas essentiae consideretur: sed si consideretur origo unius ab alio in eadem natura, ex hoc relationes praedictas oportet esse reales.

Ad tertium dicendum, quod sicut Deus non mutatur in productione suae creaturae, ita non mutatur in productione sui verbi: sed tamen creatura non attingit ad essentiam et naturam divinam: unde essentia divina non communicatur creaturae. Et propter hoc relatio Dei ad creaturam non fit propter aliquid quod sit in Deo, sed solum secundum id quod fit ex parte creaturae. Sed verbum producitur ut coessentiale ipsi Deo; et ideo secundum id quod in Deo est, refertur Deus ad suum verbum, non solum secundum id quod ex parte verbi est. Tunc enim est relatio realis ex parte unius et non ex parte alterius, quando relatio consequitur per id quod est ex uno, et non per id quod ex alio, sicut patet in scibili et scientia: hujusmodi enim relationes causantur per actum scientis, non per aliquid scibile.

Ad quartum dicendum, quod relatio habet esse debilissimum quod est ejus tantum; sic autem non est in Deo; non enim habet aliud esse quam esse substantiae, ut infra, art. sequent., patebit; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de relatione reali, quae habet aliud esse ab esse substantiae cui inest; sic autem non est in proposito, ut infra patebit.

Ad sextum dicendum, quod cum personae divinae relationibus distinguantur, non alio differunt quam seipsis; quia relationes sunt ipsae personae subsistentes, ut infra, art. 4, patebit.

Ad septimum dicendum, quod attributa essentialia quae sunt proprietates essentiae, sunt in Deo realiter, et non secundum rationem. Bonitas enim Dei est res quaedam, et similiter ejus sapientia, et ita de aliis, licet ab essentia non differant nisi ratione; sic etiam est de relationibus, ut infra patebit.

Ad octavum dicendum, quod substantia Dei esset imperfecta si aliquid ei inesset quod non esset ipsa. Relatio autem in Deo est substantia ejus, ut infra patebit; unde ratio non sequitur.

Ad nonum dicendum, quod mobile et accidens reducuntur ad aliquid prius sicut imperfectum ad perfectum. Nam accidens imperfectum est, et similiter motus est imperfecti actus. Sed hoc quod dicitur ad aliud, quandoque sequitur perfectionem rei, sicut patet in intellectu: nam consequitur ejus operationem quae est ejus perfectio; et ideo perfectio divina non prohibet relationem in Deo ponere sicut prohibet ibi ponere motum et accidens.

Ad decimum dicendum, quod id quod necesse est per se esse, non refertur ad aliquid quod sit extraneum ab ipso: nihil tamen prohibet quin referatur ad aliquid intra ipsum. Unde cum non dicatur esse necesse per aliud, dicitur esse necesse per seipsum.

Ad undecimum dicendum, quod relatio realis in Deo consequitur actionem intellectus, non quidem ita quod relatio realis intelligatur intelligentis ad intellectum, sed ad verbum: quia intellectum non oritur ab intelligente, sed verbum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet ratio naturalis possit pervenire ad ostendendum quod Deus sit intellectus, modum tamen intelligendi non potest invenire sufficienter. Sicut enim de Deo scire possumus quod est, sed non quid est; ita de Deo scire possumus quod intelligit, sed non quo modo

intelligit. Habere autem conceptionem verbi in intelligendo, pertinet ad modum intelligendi; unde ratio haec sufficienter probare non potest: sed ex eo quod est in nobis aliqualiter per simile conjecturare.

Ad decimumtertium dicendum, quod in aliis oppositionibus semper alterum est ut imperfectum vel non ens, vel ut habens aliquid de non ente; negatio enim est non ens, et privatio est quaedam negatio, et duorum contrariorum alterum semper habet aliquid privationis; unde aliae oppositiones in Deo esse non possunt sicut oppositio relationis, quae ex neutra parte importat imperfectionem.

ARTICULUS II.

Utrum relatio in Deo sit ejus substantia. — (1 *p., quaest.* 28, *art.* 2; *et* 1 *Sent., dist.* 33, *art.* 1; *et* 4 *contr. Gent. cap.* 14.)

Secundo quaeritur, utrum relatio in Deo sit ejus substantia. Et videtur quod non. *Nulla* enim *substantia est relatio*: haec est quaedam propositio immediata, sicut et haec: *Nulla substantia est quantitas.* Ergo nec divina substantia est relatio.

2. Sed dicendum, quod divina substantia est relatio secundum rem, non tamen secundum rationem. — Sed contra, ratio cui nihil respondet in re, est cassa et vana. Sed nihil vane in Deo debet poni. Ergo non potest esse quod relatio differat ab essentia ratione existente.

3. Praeterea, personae divinae distinguuntur relationibus; sola enim relatio multiplicat Trinitatem, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., non procul a fine). Si ergo personae divinae secundum substantiam non distinguuntur; relatio autem nihil addit supra substantiam secundum rem, sed solum secundum rationem, sequetur quod personae divinae distinguantur solum secundum rationem, quod est haeresis Sabellianae.

4. Praeterea, personae divinae non distinguuntur secundum aliquid absolutum; quia sequeretur quod distinguerentur secundum essentiam, ex hoc quod ea quae de Deo dicuntur absolute, significant ejus essentiam, ut bonitas, sapientia, et hujusmodi. Si ergo relationes sunt idem quod divina substantia, oportebit quod vel personae non distinguantur secundum relationes, vel quod distinctio personarum sit secundum essentiam.

5. Praeterea, si relatio est ipsa substantia Dei, sequetur quod sicut Deus et sua magnitudo pertinet ad praedicamentum substantiae in divinis, ex hoc quod Deus est sua magnitudo; ita pari ratione paternitas pertinebit ad praedicamentum substantiae; et sic omne quod de Deo dicitur, dicetur secundum substantiam; quod est contra Augustinum (in 5 lib. de Trin., cap. 4 et 5) qui dicit, quod non omne quod de Deo dicitur, dicitur secundum suam substantiam; dicitur enim Deus ad aliquid, sicut Pater ad Filium.

6. Praeterea, quidquid praedicatur de praedicato, praedicatur de subjecto. Sed si relatio est ipsa essentia divina, haec praedicatio erit vera: *Essentia divina est paternitas;* et pari ratione ista: *Filiatio est divina essentia.* Ergo sequetur quod filiatio est paternitas.

7. Praeterea, quaecumque sunt idem, ita se habent, quod quidquid praedicatur de uno, praedicetur de alio; quia, secundum Philosophum (1 Top.), *quantamcumque differentiam assignaverimus, ostendentes erimus quod non idem.* Sed de essentia divina praedicatur quod sit sapiens, quod creet mundum, et hujusmodi; quae non videntur praedicari posse de paternitate vel filiatione. Ergo relatio in divinis non est essentia divina.

8. Praeterea, id quod facit distinctionem in divinis personis, non est idem cum eo quod non distinguit nec distinguitur. Sed relatio in divinis distinguit; essentia autem non distinguit neque distinguitur. Ergo non sunt idem.

9. Praeterea, idem per suam essentiam non potest esse principium contrariorum, nisi per accidens. Sed distinctio, cujus est principium relatio in divinis, opponitur unitati, cujus est principium essentia. Ergo relatio et essentia non sunt idem.

10. Praeterea, eorum quae sunt idem, in quocumque est unum et aliud. Si ergo essentia divina et paternitas est idem, in quocumque est essentia divina, erit et paternitas. Sed essentia divina est in Filio. Ergo et paternitas; quod patet esse falsum.

11. Praeterea, relatio et essentia differunt saltem ratione in divinis. Sed ubi est diversa ratio, sive definitio, est diversum esse; quia definitio est oratio indicans quid est esse. Ergo aliud erit esse relationis in divinis, et aliud substantiae; ergo relatio et substantia differunt secundum esse, et ita realiter.

12. Praeterea, *ad aliquid* dicuntur quorum esse est ad aliud se habere, ut dicitur in Praedicamentis (in Praedic. *ad aliquid*). Esse ergo relationis est in respectu ad aliud; non autem esse substantiae. Ergo relatio et substantia non sunt idem secundum esse; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, Augustinus dicit (5 de Trin., cap. 4 et 5), quod aliquid dicitur in Deo non substantive sed relative. Quod autem substantiam divinam significat, dicitur substantialiter. Ergo relatio in divinis non significat substantiam divinam; et sic idem quod prius.

14. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 7 de Trin., cap. 6), quod Deus non eo Deus est quo Pater est. Sed essentia divina est Deus; paternitate autem est Pater. Ergo essentia non est paternitas: et sic relationes in Deo non sunt divina substantia.

Sed contra, quidquid est in Deo, Deus est, ut Augustinus dicit (lib. 5 de Trin., cap. 5 et ult.). Sed relatio est in Deo, sicut paternitas in Patre. Ergo relatio est ipse Deus, et divina substantia.

Praeterea, omne suppositum in quo sunt diversae res, est compositum. Sed in persona Patris est paternitas et essentia. Si igitur paternitas et essentia divina sunt duae res, sequeretur quod persona Patris sit composita; quod patet esse falsum. Oportet ergo quod relatio in divinis sit ipsa substantia.

Respondeo dicendum, quod supposito quod relationes in divinis sint, de necessitate oportet dicere quod sint essentia divina; alias oporteret ponere compositionem in Deo, et quod relationes in divinis essent accidentia; quia omnis res inhaerens alicui praeter suam substantiam est accidens. Oporteret etiam quod aliqua res esset aeterna, quae non erit substantia divina; quae omnia sunt haeretica. Ad hujus ergo evidentiam sciendum est, quod inter novem genera quae continentur sub accidente, quaedam significantur secundum ratio-

nem accidentis; ratio enim accidentis est inesse; et ideo illa dico significari per modum accidentis quae significantur ut inhaerentia alteri, sicut quantitas et qualitas; quantitas enim significatur ut alicujus in quo est, et similiter qualitas. *Ad aliquid* vero non significatur secundum rationem accidentis: non enim significatur ut aliquid ejus in quo est, sed ut ad id quod extra est. Et propter hoc etiam dicit Philosophus (5 Metaph., com. 20), quod scientia, inquantum est relatio, non est scientis, sed scibilis. Unde quidam attendentes modum significandi in relativis, dixerunt, ea non esse inhaerentia substantiis, scilicet quasi eis assistentia: quia significantur ut quoddam medium inter substantiam quae refertur, et id ad quod refertur. Et ex hoc sequebatur quod in rebus creatis relationes non sunt accidentia, quia accidentis esse est inesse. Unde etiam quidam theologi, scilicet Porretani, hujusmodi opinionem usque ad divinam relationem extenderunt, dicentes, relationes non esse in personis, sed eis quasi assistere. Et quia essentia divina est in personis, sequebatur quod relationes non sunt essentia divina; et quia omne accidens inhaeret, sequebatur quod non essent accidentia. Et secundum hoc solvebant verbum Augustini inductum, quod scilicet relationes non praedicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens. Sed ad hanc opinionem sequitur quod relatio non sit res aliqua, sed solum secundum rationem; omnis enim res vel est substantia vel accidens. Unde etiam quidam antiqui posuerunt relationes esse de secundis intellectis, ut Commentator dicit 11 Metaph. (com. 19). Et ideo oportet hoc etiam Porretanos dicere, quod relationes divinae non sunt nisi secundum rationem. Et sic sequetur quod distinctio personarum non erit realis; quod est haereticum. Unde dicendum est, quod nihil prohibet aliquid esse inhaerens quod tamen non significatur ut inhaerens; sicut etiam actio non significatur ut in agente, sed ut ab agente; et tamen constat actionem esse in agente. Et similiter licet *ad aliquid* non significetur ut inhaerens, tamen oportet ut sit inhaerens. Et hoc quando relatio est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhaerens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod sit in Deo substantia; quia quidquid est in Deo, est ejus substantia. Oportet ergo relationes secundum rem, esse divinam substantiam; quae tamen non habent modum substantiae, sed habent alium modum praedicandi ab his quae substantialiter praedicantur in Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla substantia quae est in genere, potest esse relatio; quia est definita ad unum genus, et per consequens excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiae, sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet id quod est relationis, in ea inveniri.

Ad secundum dicendum, quod alia est ratio substantiae et relationis, et utrique respondet aliquid in re quae Deus est; non tamen aliqua res diversa, sed una et eadem. Et hoc praecipue convenit quod duabus rationibus respondet una res, quando natura perfecte comprehendit ipsam rem; et sic est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod licet relatio non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res, sicut etiam bonitas est aliqua res in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione; et similiter est de sapientia; et ideo sicut ea quae pertinent ad bonitatem vel sapientiam, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia hujusmodi; ita etiam id quod est proprium realis relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur.

Ad quartum dicendum, quod attributa essentialia non solum significant id quod est essentia divina, sed etiam significant per talem modum, quia significant aliquid ut in Deo existens; et propter hoc differentia quae esset secundum absoluta, redundaret in diversitatem essentiae. Relationes autem divinae, licet significent id quod est divina essentia, non tamen per modum essentiae, quia non per modum inexistentis, sed per modum se habentis ad aliud. Unde distinctio quae attenditur secundum relationes in divinis, non designat distinctionem in essentia, sed solum in hoc quod est ad aliud se habere per modum originis, ut supra expositum est.

Ad quintum dicendum, quod licet relatio sit substantia divina, non tamen significat per modum substantiae, ut supra expositum est; et ideo non dicitur secundum substantiam, quia dici secundum substantiam pertinet ad modum significandi.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa tenet in praedicabilibus per se. Per se autem praedicatur aliquid de aliquo, quod praedicatur de eo secundum propriam rationem; quod vero non secundum propriam rationem praedicatur, sed propter rei identitatem, non etiam praedicatur per se. Cum ergo dicitur: *Essentia divina est paternitas*; non praedicatur paternitas de essentia divina propter identitatem rationis, sed propter identitatem rei; et similiter nec essentia de paternitate, ut jam dictum est; quia alia est ratio essentiae et relationis. Et ideo in praedicto processu incidit fallacia accidentis; licet enim in Deo nullum sit accidens, est tamen quaedam similitudo accidentis, inquantum ea quae de se invicem praedicantur secundum accidens et differunt ratione, sunt unum subjecto.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 3 Phys. (com. 21), non oportet quod omnia eadem praedicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione; et ideo non oportet quod quidquid praedicatur de aliquo uno, praedicetur de alio. Sciendum tamen, quod quaedam sunt quae consequuntur proprias rationes essentiae et relationis; sicut quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur; neque enim essentia distinguit, neque relatio est communis. Quaedam vero non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiae vel relationis; et ista praedicantur quidem de essentia vel relatione, licet non proprie; et hujusmodi sunt adjectiva, et verba substantialia, ut bonus, sapiens, intelligere, et velle; hujusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto. Et ideo propriissime dicuntur de personis, et de nominibus essentialibus concretis, ut Deus, vel Pater, bonus, sapiens, creans, et alia hujusmodi; de es-

sentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, sed improprie. Adhuc autem minus proprie de relationibus; quia hujusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, non autem secundum relationem. Deus enim est bonus, vel creans, ex eo quod habet essentiam, non ex eo quod habet relationem.

Ad octavum dicendum, quod illud quod facit distinctionem, potest esse cum eo quod nec distinguit nec distinguitur, idem re, sed non ratione.

Ad nonum dicendum, quod unitas essentiae non opponitur distinctioni relationum; unde non sequitur quod relatio et essentia sint causae oppositorum.

Ad decimum dicendum, quod quaecumque sunt eadem re et ratione, oportet quod in quocumque est unum, sit aliud. Non autem hoc oportet de his quae sunt eadem re, sed non ratione; sicut instans est idem quod est principium futuri et finis praeteriti: non tamen principium futuri dicitur esse in praeterito, sed id quod est futuri principium: et similiter non dicitur quod paternitas est in Filio, sed id quod est (1), scilicet essentia.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis nullo modo est esse nisi essentiae, sicut nec intelligere nisi intellectus; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita etiam unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est, quod aliud sit esse relationis in divinis, et aliud essentiae. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, idest quid aliquid est. Unde duae rationes unius rei non demonstrant duplex esse ejus; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est; sicut de puncto potest dici quid est sicut principium et ut finis, propter diversam rationem principii et finis.

Ad duodecimum dicendum, quod cum relatio sit accidens in creaturis, esse suum est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse hujus secundum quod ad aliquid, est ad aliud se habere.

Ad decimumtertium dicendum, quod dicuntur relativa de Deo praedicari non substantialiter, quia non praedicantur per modum existentis in substantia, sed per modum ad aliud se habentis, non ideo quin illud quod significant, sit substantia.

Ad decimumquartum dicendum, quod Deus dicitur non eo Deus quo Pater, propter diversum modum significandi divinitatis et paternitatis, ut expositum est, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum relationes constituant et distinguant personas sive hypostases — (1 *p., quaest.* 30, *art.* 1, *et quaest.* 40, *art.* 2; *et* 1 *Sent., dist.* 2, *art.* 4 *et* 5.)

Tertio quaeritur, utrum relationes constituant et distinguant personas, sive hypostases. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus (7 de Trin., cap. 1, a med.): *Omnis res quae relative dicitur est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Sed personae in divinis dicuntur relative. Ergo sunt aliquid excepto relativo. Non ergo constituuntur per relationes: nihil enim potest esse aliquid remoto suo constitutivo.

(1) *Al.* in Filio secundum id quod est.

2. Sed dicendum, quod praeter intellectum paternitatis in divinis, intelligitur Pater. — Sed contra, constat quod Pater etiam relative dicitur. Si ergo praeter paternitatem oportet aliquid esse in persona, quia paternitas est ad aliquid, eadem ratione praeter hoc quod dicitur Pater, oportet aliquid in persona ponere quod non relative dicatur.

3. Praeterea, Augustinus ibidem dicit, quod nullo modo putandum est, Patrem dici ad seipsum; sed quidquid dicitur, ad Filium dicitur. Ergo idem quod prius.

4. Sed dicendum, quod illud quod Pater est, relatione excepta, est essentia. — Sed contra, illud quod est in relativo relatione excepta, per relationem ad aliquid refertur, sicut patet in exemplis ab ipso positis: homo enim per relationem domini refertur ad servum. Sed essentia non refertur in divinis: neque enim generat neque generatur. Ergo non potest hoc intelligi de essentia, sed de relationis supposito, cui conveniat generare vel generari.

5. Praeterea, prius est unumquodque in se consideratum, quam ad aliud referatur. Nihil autem constituitur per id quod est eo posterius secundum intellectum. Ergo hypostasis Patris non constituitur per relationem qua ad aliud refertur.

6. Praeterea, hypostases in divinis perfectiores sunt quam in rebus humanis. Sed apud nos proprietates non constituunt neque distinguunt hypostases, sed sunt signa distinctionis hypostasum constitutarum. Ergo nec in divinis relationes, quae sunt proprietates, constituunt hypostases, nec distinguunt.

7. Praeterea, prius est intelligere hypostasim generantem quam ipsam generationem, cum generans intelligatur ut generationis principium; prius autem est intelligere generationem quam paternitatem: relationes enim ad actiones vel passiones sequuntur, ut in 5 Metaph. (com. 20) dicitur. Ergo prius est intelligere hypostasim Patris quam paternitatem: ergo non constituitur paternitate; et eadem ratione nec hypostasis Filii filiatione.

8. Praeterea, nulla forma constituit et distinguit nisi in genere suo: sicut albedo constituit et distinguit secundum qualitatem album a nigro: et similiter longitudo constituit aliquid et distinguit in genere quantitatis. Ergo et relatio nec constituit nec distinguit nisi in genere ad aliquid. Hypostasis autem significatur in genere substantiae. Relatio ergo nec distinguit nec constituit hypostasim.

9. Praeterea, relatio in divinis est divina essentia. Si ergo constituit et distinguit hypostasim; aut hoc est inquantum est substantia divina, aut inquantum est relatio. Non inquantum est essentia divina; quia essentia divina, cum sit communis tribus personis, non potest esse distinctionis principium. Similiter etiam nec inquantum est relatio; quia secundum relationem non significatur aliquid per se existens, quod significat nomen hypostasis, sed solum ut ad aliquid dictum. Ergo relatio nullo modo distinguit vel constituit hypostasim.

10. Praeterea, nihil constituit et distinguit seipsum in divinis. Relationes autem sunt ipsae hypostases: sicut enim non differunt divinitas et Deus, ita nec paternitas et Pater. Ergo relationes non constituunt nec distinguunt hypostases.

11. Praeterea, non est quaerendum de aliquibus duobus quo distinguantur, nisi in aliquo con-

veniant, quod aliquo superveniente distinguatur (1) in utroque; sicut animal commune est homini et equo; distinguitur autem animal rationali et irrationali differentiis additis: et ideo quaerere possumus quomodo homo ab equo distinguatur. Quae autem in nullo conveniunt, quo possint modo praedicto distingui, seipsis distinguuntur, et non aliquo distinguente. Sed duae hypostases in divinis non conveniunt nisi in essentia, quae nullo modo relatione distinguitur. Ergo non est dicendum, quod hypostases relationibus distinguantur, sed quod distinguantur seipsis.

12. Praeterea, nihil causat quod praesupponit. Sed relatio praesupponit distinctionem: relatione enim ad aliud res refertur; alietas autem distinctionem importat. Ergo relatio non potest esse distinctionis principium.

13. Praeterea, Richardus de sancto Victore dicit (4 lib. de Trin., cap. 13, a med.), quod hypostases in Angelis distinguuntur sola qualitate, in divinis autem sola origine. Origo autem secundum intellectum differt a relatione, sicut generatio a paternitate. Ergo hypostases divinae non distinguuntur relatione, sed origine.

14. Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 3 orth. Fidei, cap. 6 et 7), hypostases divinae suis proprietatibus distinguuntur. Sed proprietas Patris est genuisse Filium, ut Augustinus (Fulgentius in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in princ.) dicit; et proprietas Filii est quod nascatur a Patre. Ergo generatione et nativitate Pater et Filius distinguuntur. Haec autem significant originem. Ergo Pater et Filius distinguuntur origine et non relatione.

15. Praeterea, quaedam relationes sunt in divinis quae nec hypostases constituunt nec distinguunt, ut aequalitas et similitudo. Ergo nec aliae relationes, ut paternitas et filiatio, distinguunt et constituunt hypostasim.

Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de Trin., non procul a fine), quod sola relatio in divinis multiplicat Trinitatem. Multitudo autem Trinitatis constituitur per hypostases constitutas et distinctas. Ergo sola relatio constituit et distinguit personas et hypostases.

Praeterea, illis solis aliqua distinguuntur quae non communiter de eis praedicantur. Sed sola relativa singillatim praedicantur de personis divinis et non communiter, ut Augustinus dicit (lib. 5 de Trinit. cap. 8). Ergo solum relationibus personae et hypostases in divinis distinguuntur.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones: quarum prima est, quod relationes in divinis non constituunt hypostases, nec distinguunt, sed distinctas et constitutas ostendunt. Ad cujus evidentiam sciendum, quod hoc nomen *hypostasis* significat substantiam individuam, idest quae non potest de pluribus praedicari. Unde genera et species in praedicamento substantiae, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus praedicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia praedicantur de uno solo. Si ergo in divinis Trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Judaei et Pagani, non oporteret in divinis aliquid aliud constitutivum et distinctivum hypostasis inquirere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per essentiam suam est aliquid in se indivisum, et ab omnibus quae non sunt Deus, distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis, et ita significatur ut dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quae absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiae. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum hypostasis in divinis id quod primo invenitur non de pluribus dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, relatio et origo, et generatio et paternitas, sive nativitas et filiatio, quae licet in Deo idem sint secundum rem, differunt tamen ratione et modo significandi. Primum autem horum est origo secundum intellectum; nam relatio ad originem sequi videtur. Et ideo ponit haec opinio, quod hypostases in divinis constituantur et distinguantur origine, secundum quod significatur cum dicitur, *qui est ab alio*, et *a quo alius*; et quod relatio paternitatis et filiationis secundum intellectum consequatur ad constitutionem et distinctionem personarum, et quod per eas distinctio et constitutio hypostasum ostendatur. Ex hoc enim quod dicitur Pater, ostenditur quod sit a quo alius: per hoc vero quod dicitur Filius, ostenditur quod sit ab alio. Nec tamen oportet secundum hanc opinionem dicere, quod hypostases divinae, si non distinguuntur relationibus, distinguantur per aliqua absoluta: quia ipsae origines relationem important; sicut enim pater dicitur ad filium, ita generans ad genitum. Sed haec opinio non videtur convenienter posse stare. Distinctivum enim et constitutivum hypostasis potest intelligi dupliciter. Uno modo quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates Socrateitate. Alio modo quo distinguitur et constituitur quasi via ad distinctionem et constitutionem: sicut si diceremus, quod Socrates est homo sua generatione, quae est via ad formam, qua formaliter constituitur. Patet ergo quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi propter hoc quod formaliter constituit et distinguit. Si enim generatione non induceretur humanitas, nunquam generatione constitueretur homo. Impossibile est ergo dici, quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi inquantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas, est filiatio. Oportet ergo quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine: quia relatio intellecta in origine, sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc subsistens in natura (1) sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum ejusdem naturae est eadem ratio constitutionis et distinctionis; ideo similiter oportet ex parte Patris intelligere quod hypostasis Patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate; non autem generatione activa, neque relatione inclusa. Et haec est secunda opinio, quod relationes constituunt et distinguunt personas et hypostases. Quod hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa divina essentia, ut probatum est; et pari ratione Pater est idem quod

(1) Al. quo aliquo superveniente distinguantur.

(1) Al. materia.

Deus. Paternitas ergo constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas licet sit essentia divina, tamen non est communis sicut essentia; ita Pater licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater ergo Deus inquantum est Deus, est commune habens naturam divinam, et inquantum est Pater, est proprium ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quae significat subsistens in natura aliqua, distincta ab aliis. Et per hunc modum paternitas constituendo Patrem, constituit hypostasim.

Ad primum ergo dicendum, quod personae divinae sunt aliquid excepto relativo; et hoc aliquid est essentia, quae relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti ostendunt.

Unde concedimus secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod relatio etsi de essentia divina non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicamus, quod essentia sit generans vel relata, dicimus tamen, quod ipsa est generatio et relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis relativa dicuntur etiam per modum informationis; dicimus enim, quod Deus generat Deum et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur et relationis et essentiae, ut ostensum est; quamvis ipsa essentialia non distinguantur. Et ita remotis relativis intelliguntur nomina essentialia concreta, non distincta quae per relationes relative dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod in qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc secundum modum intelligendi prius est eo quod ad aliquid dicitur in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non pertinet; unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus.

Ad sextum dicendum, quod in rebus inferioribus hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quae essentiam consequuntur, non possunt esse distinctionis principium, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinae nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis.

Ad septimum dicendum, quod de ratione hypostasis duo necesse est esse. Quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae. Si tamen contingat in eadem natura alias hypostases non esse, nihilominus hypostasis erit; sicut Adam, quando non erant aliae hypostases in humana natura. Semper ergo necessarium est intelligere hypostasim generantem ante generationem, quantum ad id quod hypostasis subsistit in se una existens, non tamen inquantum est ab aliis hypostasibus ejusdem naturae distincta, si per solam hujusmodi generationem aliae hypostases ejusdem naturae originentur; sicut Adam non fuit distinctus ab aliis hypostasibus ejusdem naturae priusquam mulier ex ejus costa formaretur et ejus filii ab eo propagarentur. In divinis autem non multiplicantur hypostases nisi per processionem aliarum personarum ab una. Prius ergo est intelligere hypostasim patris, inquantum est subsistens, quam generationem; non tamen inquantum est distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae quae non procedunt nisi hac generatione supposita. Relationes autem in divinis etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes; hoc tamen faciunt inquantum sunt essentia divina. Relatio enim, inquantum est relatio, non habet quod subsistat vel subsistere faciat; hoc enim solius substantiae est. Distinguunt vero relationes, inquantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Relinquitur ergo quod ipsa paternitatis relatio, inquantum est constituens hypostasim Patris, quod habet inquantum est idem substantiae divinae, praeintelligatur generationi; secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati praeintelligitur. Ex parte vero Filii nulla remanet difficultas; nam nativitas secundum intellectum praecedit hypostasim nati, cum intelligatur ut via ad ipsam; est enim generatio via in substantiam.

Ad octavum dicendum, quod, sicut jam dictum est, relatio in divinis non solum est relatio, sed est secundum rem ipsamet divina substantia; et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum.

Ad nonum dicendum, quod relatio, ut dictum est, distinguit inquantum est relatio; constituit autem hypostasim inquantum est divina essentia; et utrumque facit inquantum est divina essentia et relatio.

Ad decimum dicendum, quod abstractum et concretum in divinis non differunt secundum rem, cum in Deo non sit accidens neque materia; sed solum secundum modum significandi; ex quo modo procedit quod intelligimus divinitatem ut constituentem Deum, et Deum ut habentem deitatem; et similiter est de paternitate et Patre; nam licet sint idem secundum rem, differunt tamen secundum modum significandi.

Ad undecimum dicendum, quod licet in divinis convenientia secundum rem sit in sola unitate essentiae, tamen convenientia secundum rationem attenditur in divinis personis in hoc ipso quod est essentiae supponi. Quae quidem communitas significatur in omnibus essentialibus concretis, quae important suppositum esse in communi; sicut Deus est habens divinitatem. Hoc ergo ipsum quod est esse suppositum divinae naturae, commune est tribus personis communitate rationis, licet tres personae non sint unum suppositum, sed tria; sicut Socrates et Plato sunt duo homines, licet esse hominem sit eis commune secundum rationem. Differentia autem quaeritur non solum in illis in quibus est aliquid commune secundum rem; sed in quibus est aliquid commune secundum rationem.

Ad duodecimum dicendum, quod relatio praesupponit distinctionem aliorum generum, utpote substantiae et quantitatis; quandoque etiam actionis et passionis; sed distinctionem quae est secundum *ad aliquid*, relatio non supponit, sed facit; sicut relatio dupli praesupponit diversitatem magni et parvi; hanc autem differentiam quae est secundum duplum et dimidium, non praesupponit, sed facit. In divinis autem non est alia distinctio nisi secundum relationem.

Ad decimumtertium dicendum, quod origine dicit Richardus distingui personas, inquantum distinguuntur per relationes originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus pro eodem accipit *genuisse Filium* et *esse Pa-*

trem; et ideo utitur quandoque *origine* pro *relatione.*

Ad decimumquintum dicendum, quod relatio similitudinis et aequalitatis non possunt distinctionem personarum causare, sed magis ipsam praesupponunt. Est autem similitudo rerum differentium eadem qualitas; et similiter aequalitas est rerum distinctarum eadem quantitas. Et sic patet quod distinctio suppositorum praesupponitur et similitudini et aequalitati.

ARTICULUS IV.

Utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis. — (1 *part.*, *quaest.* 40, *art.* 3.)

Quarto quaeritur, utrum remota relatione secundum intellectum, remaneat hypostasis in divinis. Et videtur quod sic. Ea enim quae sunt in creaturis, sunt exemplata (1) ab his quae sunt in Deo. Sed in humanis, remotis relationibus et proprietatibus hypostasis, adhuc remanent hypostases. Ergo et similiter in divinis.

2. Praeterea, Pater non habet ab eodem quod sit quis et quod sit Pater; cum etiam Filius sit quis, et non sit Pater. Remoto ergo a Patre quod sit Pater, remanet quod sit quis. Est autem quis inquantum est hypostasis. Remota ergo paternitate per intellectum, adhuc remanet hypostasis Patris.

3. Praeterea, cum quaelibet res intelligatur per suam definitionem, potest unaquaeque res intelligi remoto eo quod in ejus definitione non ponitur. Sed relatio non ponitur in definitione hypostasis. Ergo remota relatione adhuc intelligitur hypostasis.

4. Praeterea, judaei et gentiles intelligunt in Deo hypostasim; intelligunt enim Deum esse rem quamdam per se subsistentem; nec tamen intelligunt in eo paternitatem et filiationem, et hujusmodi relationes. Ergo remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent adhuc hypostases in divinis.

5. Praeterea, omne quod se habet ex additione, remota additione remanet id cui fit additio; sicut homo addit supra animal rationale; est enim homo animal rationale; unde remoto rationali remanet animal. Sed persona addit proprietatem supra hypostasim ; est enim persona hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Ergo remota proprietate a persona secundum intellectum, remanet hypostasis.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 7 de Trin., cap. 2), quod Verbum est sapientia genita. Sapientia vero hypostasim supponit, genitum autem proprietatem. Remoto ergo a Verbo quod sit genitum, remanet hypostasis Verbi, et eadem ratione in aliis personis.

7. Praeterea, remota paternitate et filiatione secundum intellectum, adhuc remanet in divinis qui ab alio, et a quo alius. Haec autem hypostases designant. Ergo remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

8. Praeterea , remota differentia constitutiva, adhuc remanet genus. Sed proprietates personales cum constituant personas, sunt in divinis sicut differentiae constitutivae. Ergo remotis proprietatibus, remanet genus personae, quod est hypostasis.

9. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 5 de Trin., cap. 6), quod remoto hoc quod est Pater, adhuc remanet *ingenitus.* Sed *ingenitus* est quaedam proprietas cujus suppositum esse non potest nisi hypostasis. Ergo remota paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris.

10. Praeterea, sicut relationes sunt proprietates hypostasum, ita attributa sunt proprietates essentiae. Sed remoto per intellectum attributo essentiali adhuc remanet intellectus divinae substantiae. Boetius enim dicit (in lib. de Hebdom., a medio) quod remota bonitate a Deo per intellectum, adhuc remanet quod sit Deus. Ergo similiter remotis relationibus, adhuc remanent hypostases in divinis.

11. Praeterea, secundum Boetium (super prooem. Porphyr. in praedicab., aliq. ant. fin.), proprium est intellectus, conjuncta secundum naturam dividere. Proprietas autem et hypostasis sunt realiter conjuncta in Deo. Ergo intellectus potest ea ab invicem separare.

12. Praeterea, remoto eo quod est in aliquo, potest intelligi id in quo est; sicut remoto accidente potest intelligi subjectum. Sed relationes ponuntur in divinis hypostasibus esse. Ergo remotis relationibus secundum intellectum, adhuc remanent hypostases.

Sed contra, in divinis distinctio non potest esse nisi secundum relationes. Sed hypostasis dicit aliquid distinctum. Ergo remotis relationibus non remanet hypostasis. Cum enim in divinis non ponantur nisi duo modi praedicandi, scilicet secundum substantiam, et ad aliquid, remotis relationibus non remanent nisi ea quae ponuntur secundum substantiam. Haec autem sunt quae pertinent ad essentiam; et sic non remanent hypostases distinctae.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praeced. , dictum est, quidam posuerunt, hypostases in divinis non constitui nec distingui relationibus, sed per solam originem. Relationes autem dicebant consequi ipsam originem personarum, sicut originis terminos, quibus complementum originis designatur, et sic ad quamdam dignitatem pertinent. Unde cum persona videatur esse nomen dignitatis, intellectis hujusmodi relationibus, supra hypostases dicebant constitui personas; et sic hujusmodi relationes dicebant esse constitutivas personarum; sed non hypostasum. Et pro tanto apud quosdam hujusmodi relationes personalitates dicuntur; et ideo sicut apud nos remotis ab aliquo homine his quae ad dignitatem pertinent, quae faciunt eum esse personam, remanet ejus hypostasis, ita in divinis, remotis per intellectum hujusmodi relationibus personalibus a personis, dicunt, quod remanebant hypostases, non tamen personae. Sed quia jam supra, loc. cit., ostensum est, quod relationes praedictae et hypostases constituunt et distinguunt; ideo secundum alios dicendum est, quod remotis per intellectum hujusmodi relationibus, sicut non remanent personae, ita non remanent hypostases. Remoto enim eo quod est constitutivum alicujus, non potest remanere id quod per ipsum constituitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hominibus hypostases non constituuntur neque per relationes neque per proprietates, sicut constituuntur in divinis, ut ostensum est; et ideo non est simile.

(1) *Al.* exempla, *item* extracta.

Ad secundum dicendum, quod Pater ab eodem habet quod sit quis et quod sit Pater: ab eodem, inquam, secundum rem, et non secundum rationem, sed differenti secundum rationem, vel sicut differt generale a speciali, vel commune a proprio: sicut patet quod homo ab eadem forma substantiali habet quod sit animal et quod sit homo: non enim sunt unius rei plures formae substantiales secundum rem diversae: et tamen ab anima, inquantum est anima sensibilis, tantum habet quod sit animal; inquantum vero est anima sensibilis et rationalis, habet ab ea quod sit homo. Et propter hoc et equus est animal, sed non est homo; quia non habet animam sensibilem eamdem numero quam habet homo: et pro tanto etiam non est idem animal numero. Similiter dico in proposito, quod Pater habet quod sit quis et quod sit Pater a relatione; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quae est paternitas; et propter hoc etiam Filius, in quo est relatio, sed non haec relatio quae est paternitas, est quis, sed non est hic quis qui est Pater.

Ad tertium dicendum, quod aliquid in relatione alicujus potest poni dupliciter: scilicet explicite, sive in actu, et implicite sive in potentia. In ratione enim animalis non ponitur anima rationalis explicite et in actu, quia sic omne animal haberet animam rationalem; sed implicite et in potentia, quia animal est substantia animata sensibilis. Sicut autem sub anima in potentia continetur anima rationalis, ita sub animato rationale: et ideo quando definitio animalis actu attribuitur homini, oportet quod rationale sit de definitione animalis explicite, secundum quod animal est idem homini. Et similiter est in proposito: hypostasis enim communiter sumpta, est substantia distincta: unde cum in divinis non possit esse distinctio nisi per relationem, cum dico hypostasim divinam, oportet quod intelligatur relatione distincta. Et ita relatio, quamvis non cadat in definitione hypostasis quod est homo, cadit tamen in definitione hypostasis divinae.

Ad quartum dicendum, quod Judaei et Gentiles non intelligunt essentiam distinctam nisi ab his quae sunt alterius naturae, quae quidem distinctio fit per ipsam divinam essentiam. Sed apud nos hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturae, a quo non potest distingui nisi per relationem tantum, et ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum, quod alius est modus quo definiuntur accidentia, et quo definiuntur substantiae. Substantiae enim non definiuntur per aliquid quod sit extra essentiam eorum: unde id quod primo ponitur in definitione substantiae, est genus, quod praedicatur in eo quod quid de definito. Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam ejus, scilicet per subjectum, a quo secundum suum esse dependet. Unde id quod ponitur in definitione ejus loco generis, est subjectum; sicut cum dicitur: simum est nasus curvus. Sicut ergo in definitionibus substantiarum, remotis differentiis, remanet genus; ita in definitione accidentium, remoto accidente, quod ponitur loco differentiae, remanet subjectum; aliter tamen et aliter. Remota enim differentia remanet genus, sed non idem numero: remoto enim rationali, non remanet idem numero animal quod est animal rationale; sed remoto eo quod ponitur loco differentiae in definitionibus accidentium remanet idem subjectum numero: remoto enim curvo vel concavo, remanet idem nasus numero. Et hoc est, quia accidens non complet essentiam subjecti sicut differentia complet essentiam generis. Cum ergo dicitur: Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente, non ponitur hypostasis in definitione personae ut subjectum, sed ut genus. Unde remota proprietate ad dignitatem pertinente, non remanet hypostasis eadem, scilicet numero vel specie, sed solum secundum genus, prout salvatur in substantiis non rationalibus.

Ad sextum dicendum, quod cum dicitur: Verbum est sapientia genita, ly *sapientia* supponit pro hypostasi, non tamen significat hypostasim; et ideo in significatione ejus non clauditur proprietas; sed oportet quod addatur; sicut si dicam, quod Deus est Filius genitus.

Ad septimum dicendum, quod qui ab alio et a quo alius, non differunt a paternitate et a filiatione, nisi sicut commune a proprio: quia Filius significat eum qui est ab alio per generationem, et Pater significat eum a quo alius per generationem, nisi forte dicamus, quod a quo alius et qui ab alio, importent originem, et Pater et Filius relationes originis consequentes. Sed ex supradictis jam patet quod per origines non constituuntur hypostases, sed per relationes.

Ad octavum dicendum, quod remota differentia constitutiva, remanet genus in communi, non in eodem secundum speciem vel numerum.

Ad nonum dicendum, quod intentio Augustini non fuit dicere, quod Deus Pater remaneat ingenitus remota paternitate, nisi forte prout ingenitus tunc importaret conditionem naturae, et non proprietatem personae. Fuit autem ejus intentio ostendere, quod remota paternitate, potest remanere ingenitum in communi. Non enim oportet quod quicquid est ingenitum, sit Pater.

Ad decimum dicendum, quod ratio bonitatis non constituit rationem essentiae, immo intelligitur bonum ut informativum entis; sed proprietas constituit hypostasim; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod licet intellectus possit aliqua conjuncta dividere, non tamen omnia: non enim potest dividere illa quorum unum est de ratione alterius: non enim potest dividere animal ab homine. Proprietas autem est de ratione hypostasis, et ideo ratio non sequitur.

Ad ultimum dicendum, quod remoto eo quod est in aliquo sicut in subjecto, vel sicut in loco, remanet id in quo est; non autem remoto eo quod est in aliquo sicut pars essentiae ejus. Non enim remoto rationali, remanet homo; et similiter nec remota proprietate, remanet hypostasis.

QUAESTIO IX.

DE PERSONIS DIVINIS.

(*Et habet articulos novem.*)

Primo enim quaeritur, quomodo se habet persona ad essentiam, substantiam et hypostasim; 2.° quid est persona; 3.° utrum in Deo possit esse persona; 4.° utrum hoc nomen *persona* in divinis significet aliquid relativum vel absolutum; 5.° utrum numerus personarum sit in divinis; 6.° utrum nomen personae convenienter possit pluraliter prae-

dicari in divinis; 7.° quomodo termini numerales praedicentur in divinis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum; 8.° utrum in Deo sit aliqua diversitas; 9.° utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores.

ARTICULUS PRIMUS.

Quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. — (*1 part. qu.* 29, *art.* 2; *et* 1 *Sent., dist.* 23, *art.* 3.)

Quaestio est de personis divinis. Et primo quaeritur, quomodo se habeat persona ad essentiam, subsistentiam et hypostasim. Et videtur quod omnino sint idem. Dicit enim Augustinus in 7 de Trinit. (cap. 3, circa princ.), quod idem intelligunt graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas. Ergo hypostasis et persona significant idem.

2. Sed dicendum, quod persona differt ab hypostasi in hoc quod hypostasis significat individuum cujuscumque naturae in genere substantiae, persona vero solum individuum rationalis naturae. — Sed contra est quod Boetius dicit (in lib. de duabus Naturis, aliquant. a princ.) quod graeci utuntur hoc nomine hypostasis solum pro individuo rationalis naturae. Si ergo persona significat individuum rationalis naturae, omnino sunt idem hypostasis et persona.

3. Praeterea, nomina imponuntur a rationibus rerum quas significant. Sed eadem ratio individuationis est in his quae sunt rationalis naturae, et in aliis substantiis. Ergo individuum rationalis naturae non debet habere speciale nomen prae aliis individuis in genere substantiae, ut per hoc sit differentia inter hypostasim et personam.

4. Praeterea, nomen subsistentiae a subsistendo sumitur. Nihil autem subsistit nisi individua in genere substantiae, in quibus sunt et accidentia et secundae substantiae, quae sunt genera et species, ut dicitur in Praedicamentis. Sola ergo individua in genere substantiae sunt subsistentiae. Individuum autem in genere substantiae est hypostasis vel persona. Ergo idem est subsistentia quod hypostasis et persona.

5. Sed dicendum, quod genera et species in genere substantiae subsistunt, eo quod eorum est subsistere, ut Boetius dicit, in lib. de duabus Naturis (ut sup.). — Sed contra, subsistere nihil aliud est quam per se existere. Quod ergo existit solum in alio (1), non subsistit. Sed genera et species sunt solum in alio: sunt enim solum in primis substantiis, quibus interemptis, impossibile est aliquid aliorum remanere, ut dicitur in Praedicamentis (in Praedicamento substantiae, non procul a fin.). Non est ergo subsistere, generum et specierum, sed solum individuorum in genere substantiae; et sic remanet quod subsistentia sit idem quod hypostasis.

6. Praeterea, Boetius dicit (in commento Praedicamentorum), quod οὐσία, id est essentia, significat compositum ex materia et forma. Hoc autem oportet esse individuum: nam materia est individuationis principium. Ergo essentia significat individuum; et sic idem est persona, hypostasis, essentia, et subsistentia.

(1) *Al.* Quod ergo existit solum in alio: sunt enim etc. *intermediis omissis.*

7. Praeterea, essentia est quam significat definitio, cum per definitionem sciatur quid est res. Definitio autem rei naturalis, quae est ex materia et forma composita, non solum continet formam, sed etiam materiam, ut patet per Philosophum (in 6 et 7 Metaph., com. 33, et seqq.). Ergo essentia est aliquid compositum ex materia et forma.

8. Sed dicendum, quod essentia significat naturam communem, alia vero tria, scilicet subsistentia, hypostasis et persona, significant individuum in genere substantiae. — Sed contra, universale et particulare inveniuntur in quolibet genere. In aliis autem generibus non distinguitur nomen particularis et universalis: eodem enim nomine nominatur qualitas aut quantitas, sive sit universalis sive sit particularis. Ergo nec in genere substantiae debent esse distincta nomina ad significandum substantiam universalem et particularem: et sic videtur quod praedicta nomina non differant.

Sed contra est quod Boetius dicit in commento Praedicamentorum, quod οὐσία, id est essentia, significat compositum ex materia et forma; οὐσίωσις, idest subsistentia, significat formam: hypostasis vero materiam. Ergo praedicta differunt.

Praeterea, idem videtur ex hoc quod idem Auctor assignat praedictorum nominum differentiam in lib. de duabus Naturis.

Respondeo dicendum, quod Philosophus (in 5 Metaph.) ponit substantiam dupliciter dici; dicitur enim uno modo substantia ipsum subjectum ultimum, quod non praedicatur de alio; et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subjecti. Hujus autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subjecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quicquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur; non autem quicquid est in substantia particulari, est hujusmodi. Si enim quicquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares ejusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia, quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subjectum; unde non praedicatur de subjecto; non enim dicitur quod Socrates sit sua humanitas. In substantiis vero simplicibus nulla est differentia essentiae et subjecti (1), cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans; sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per Philosophum (in 7 Metaph.) et per Avicennam, qui dicit in sua Metaph., quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quae est subjectum, duo habet propria. Quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dici-

(1) *Al* differentia essentiae subjecti.

tur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quae est subjectum, inquantum subsistit, dicitur ουσιωσις vel subsistentia; inquantum vero substat, dicitur hypostasis secundum graecos, vel substantia prima secundum latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod ex quo persona non addit supra hypostasim nisi rationalem naturam, oportet quod hypostasis et persona in rationali natura sint penitus idem; sicut cum homo addat supra animal, rationale, oportet quod animal rationale sit homo; et ideo verum est quod Augustinus dicit (lib. 7 de Trin., cap. 4), quod idem significant graeci cum confitentur in Deo tres hypostases, et latini cum confitentur tres personas.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen *hypostasis*, in graeco ex proprietate significationis habet quod significet individuam substantiam cujuscumque naturae; sed ex usu loquentium habet quod significet individuum rationalis naturae tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut substantia individua proprium habet quod per se existat, ita proprium habet quod per se agat; nihil enim agit nisi ens actu; et propter hoc calor sicut non per se est, ita non per se agit; sed calidum per calorem calefacit. Hoc autem quod est per se agere, excellentiori modo convenit substantiis rationalis naturae quam aliis. Nam solae substantiae rationales habent dominium sui actus, ita quod in eis est agere et non agere; aliae vero substantiae magis aguntur quam agant. Et ideo conveniens fuit ut substantia individua rationalis naturae, speciale nomen haberet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis nihil subsistat nisi individua substantia, quae hypostasis dicitur; tamen non eadem ratione dicitur subsistere et substare; sed subsistere inquantum non est in alio; substare vero inquantum alia insunt ei. Unde si aliqua substantia esset quae per se existeret, non tamen esset alicujus accidentis subjectum, posset proprie dici subsistentia, sed non substantia.

Ad quintum dicendum, quod Boetius loquitur secundum opinionem Platonis, qui posuit genera et species esse quasdam formas separatas subsistentes, ab accidentibus denudatas; et secundum hoc poterant dici subsistentiae, sed non hypostases. Vel dicendum, quod subsistere attribuitur generibus et speciebus, non quia subsistant, sed quia individua in eorum naturis subsistunt, etiam omnibus accidentibus remotis.

Ad sextum dicendum, quod essentia in substantiis materialibus significat compositum ex materia et forma; non tamen ex materia individuali; sed ex materia communi: definitio enim hominis, quae significat ejus essentiam, continet quidem carnes et ossa, sed non has carnes vel haec ossa. Sed materia individualis comprehenditur in significatione hypostasis et subsistentiae in rebus materialibus.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod accidentia non individuantur nisi ex suis subjectis. Sola autem substantia per seipsam individuatur, et per propria principia; et ideo convenienter in solo genere substantiae particulare habet proprium nomen.

Rationes quae sunt in oppositum, concedimus; tamen sciendum, quod Boetius aliter accipit ista nomina in commento Praedicamentorum, quam sit communis usus eorum, prout exponit ea in libro de duabus Naturis. Attribuit enim nomen *hypostasis* materiae quasi primo principio substandi, ex qua habet substantia prima quod substet accidenti; nam forma simplex subjectum esse non potest, ut dicit idem Boetius in lib. de Trinit. (ante med. lib.). Nomen autem ουσιωσις vel *subsistentiae* attribuit formae quasi essendi principio; per ipsam enim est res in actu; nomen autem (1) *usiae* vel *essentiae* attribuit composito. Unde ostendit quod in substantiis materialibus tam forma quam materia sunt essentialia principia.

ARTICULUS II.

Quid sit persona. — (*1 part., quaest.* 29, *art.* 1, *et* 3; *et* 1 *Sent., dist.* 25, *art.* 1.)

Secundo quaeritur quid sit persona. Definit autem eam Boetius in lib. de duabus naturis, dicens quod persona est *rationalis naturae individua substantia.* Videtur autem quod inconvenienter definiat. Nullum enim singulare definitur, ut patet per Philosophum (in 7 Metaph., com. 53). Sed persona significat singulare in genere substantiae, ut dictum est. Ergo non potest definiri.

2. Sed dicendum, quod licet id quod est persona, sit quoddam singulare, tamen ratio personae communis est, et pro tanto persona in communi definiri potest. — Sed contra, id quod est commune omnibus substantiis individuis rationalis naturae, est intentio singularitatis, quae quidem non est in genere substantiae. Ergo non debet in definitione personae poni substantia quasi genus.

3. Sed dicendum, quod hoc nomen *persona* non significat tantum intentionem, sed intentionem simul cum subjecto intentionis. — Sed contra est quod Philosophus probat (in 7 Metaph., com. 12, et seq.), quod compositum ex subjecto et ex accidente, non potest definiri; sequeretur enim nugatio in definitione; cum enim in definitione accidentis ponatur subjectum, sicut nasus in definitione simi, oportebit quod in definitione compositi ex subjecto et accidente, ponatur bis subjectum; semel pro se, et semel pro accidente. Si ergo persona significat intentionem et subjectum, inconveniens est quod definiatur.

4. Praeterea, subjectum hujus intentionis communis est aliquod singulare. Si ergo persona significat simul intentionem et subjectum intentionis, adhuc sequeretur quod, definita persona, definiatur singulare; quod est inconveniens.

5. Praeterea, intentio non ponitur in definitione rei, nec accidens in definitione substantiae. Persona autem est nomen rei et substantiae. Inconvenienter igitur in definitione personae ponitur individuum, quod est nomen intentionis et accidentis.

(1) *Al.* enim.

6. Praeterea, illud in cujus definitione ponitur substantia pro genere, oportet quod sit species substantiae. Sed persona non est species substantiae; quia condivideretur contra alias substantiae species. Ergo inconvenienter ponitur substantia in definitione personae quasi genus.

7. Praeterea, substantia dividitur per primam et secundam. Sed substantia secunda non potest poni in definitione personae; esset enim oppositio in adjecto, cum dicitur substantia individua; nam substantia secunda est substantia universalis. Similiter autem neque substantia prima; nam substantia prima est substantia individua; et sic esset nugatio cum additur individuum supra substantiam in definitione personae. Inconvenienter ergo substantia ponitur in definitione personae.

8. Praeterea, nomen subsistentiae propinquius esse videtur personae quam substantia: dicimus enim in Deo tres subsistentias, sicut et tres personas; non autem dicimus tres substantias, sed unam. Magis ergo debuit persona per subsistentiam quam per substantiam definiri.

9. Praeterea, quod ponitur in definitione tamquam genus, multiplicato definito multiplicatur; plures enim homines sunt plura animalia. Sed in Deo sunt tres personae, non autem tres substantiae. Ergo substantia non debet poni in definitione personae quasi genus.

10. Praeterea, rationale est differentia animalis. Sed persona invenitur in his quae non sunt animalia, scilicet in Angelis et in Deo. Ergo rationale non debuit poni in definitione personae.

11. Praeterea, natura est tantum in rebus mobilibus; est enim principium motus, ut dicitur in 2 Phys. (com. 3). Sed essentia est tam in rebus mobilibus quam in immobilibus. Ergo convenientius fuit in definitione personae ponere essentiam quam naturam, cum etiam persona inveniatur tam in rebus mobilibus quam in immobilibus; est enim in hominibus, in Angelis et in Deo.

12. Praeterea, definitio debet converti cum definito. Non autem omne quod est rationalis naturae individua substantia, est persona. Essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esset in Deo una persona, sicut est una essentia. Ergo inconvenienter definitur persona definitione praedicta.

13. Praeterea, humana natura in Christo est rationalis naturae individua substantia; neque enim est accidens, neque universalis substantia, neque irrationalis naturae; non tamen humana natura in Christo est persona; sequeretur enim quod persona divina quae assumpsit humanam naturam, assumpsisset humanam personam; et sic essent in Christo duae personae, scilicet divina assumens, et humana assumpta; quod est haeresis Nestorianae. Non ergo omnis individua substantia rationalis naturae est persona.

14. Praeterea, anima separata a corpore per mortem, non dicitur esse persona; et tamen est rationalis naturae individua substantia. Non ergo haec est conveniens definitio personae.

Respondeo dicendum, quod rationabiliter, sicut ex praemissis patet, individuum in genere substantiae speciale nomen sortitur; quia substantia ex propriis principiis individuatur; et non ex alio extraneo, sicut accidens ex subjecto. Inter individua etiam substantiarum rationabiliter individuum in rationali natura, speciali nomine nominatur; quia ipsius est proprie et vere per se agere, sicut supra dictum est. Sicut ergo hoc nomen *hypostasis* secundum graecos, vel *substantia prima* secundum latinos, est speciale nomen individui in genere substantiae; ita hoc nomen *persona*, est speciale nomen individui rationalis naturae. Utraque ergo specialitas sub nomine personae continetur. Et ideo ad ostendendum quod est specialiter individuum in genere substantiae, dicitur quod est substantia individua; ad ostendendum vero quod est specialiter in rationali natura, additur *rationalis naturae*. Per hoc ergo quod dicitur *substantia*, excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona; per hoc vero quod dicitur *individua*, excluduntur genera et species in genere substantiae quae etiam personae dici non possunt; per hoc vero quod additur *rationalis naturae*, excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in substantia particulari est tria considerare: quorum unum est natura generis et speciei in singularibus existens; secundum est modus existendi talis naturae, quia in singulari substantia existit natura generis et speciei, ut propria huic individuo, et non ut multis communis; tertium est principium ex quo causatur talis modus existendi. Sicut autem natura in se considerata communis est, ita et modus existendi naturae; non enim invenitur natura hominis existens in rebus nisi aliquo singulari individuata: non enim est homo qui non sit aliquis homo, nisi secundum opinionem Platonis, qui ponebat universalia separata. Sed principium talis modi existendi quod est principium individuationis, non est commune; sed aliud est in isto, et aliud in illo; hoc enim singulare individuatur per hanc materiam, et illud per illam. Sicut ergo nomen quod significat naturam, est commune et definibile, ut *homo* vel *animal*; ita nomen quod significat naturam cum tali modo existendi, ut *hypostasis* vel *persona*. Illud vero nomen quod in sua significatione includit determinatum individuationis principium, non est commune nec definibile, ut Socrates et Plato.

Ad secundum dicendum, quod non solum intentio singularitatis est communis omnibus individuis substantiis, sed etiam natura generis cum tali modo existendi; et hoc modo significat hoc nomen *hypostasis* naturam generis substantiae ut individuatam; hoc autem nomen *persona* solum naturam rationalem sub tali modo existendi. Et propter hoc neque hypostasis neque persona est nomen intentionis, sicut singulare vel individuum, sed nomen rei tantum; non autem rei et intentionis simul.

Unde patet solutio ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod quia essentiales rerum differentiae sunt ignotae frequenter et innominatae, oportet interdum uti accidentalibus differentiis ad substantiales differentias designandas, sicut docet Philosophus (in 8 Metaph., com. 10); et hoc modo *individuum* ponitur in definitione personae, ad designandum individualem modum essendi.

Ad sextum dicendum, quod cum dividitur substantia in primam et secundam, non est divisio generis in species, cum nihil contineatur sub secunda substantia quod non sit in prima; sed est divisio generis secundum diversos modos essendi.

Nam secunda substantia significat naturam generis secundum se absolutam; prima vero substantia significat eam ut individualiter subsistentem. Unde magis est divisio analogi quam generis. Sic ergo persona continetur quidem in genere substantiae, licet non ut species, sed ut specialem modum existendi determinans.

Ad septimum dicendum, quod quidam dicunt, quod *substantia* ponitur in definitione personae prout significat hypostasim: sed cum de ratione hypostasis sit individuum, secundum quod opponitur communitati universalis vel parti, quia nullum universale, nec aliqua pars, ut manus vel pes, potest dici hypostasis; ulterius de ratione personae est individuum, secundum quod opponitur communitati assumptibilis. Dicunt enim, quod humana natura in Christo est hypostasis, sed non persona. Et ideo ed excludendum assumptibilitatem additur individuum in definitione personae. Sed hoc videtur esse contra intentionem Boetii, qui in lib. de duabus Naturis (ante med. lib.), per hoc quod dicitur individuum, excludit universalia a ratione personae. Et ideo melius est ut dicatur, quod *substantia* non ponitur in definitione personae pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad substantiam primam quae est hypostasis, et substantiam secundam, et dividitur in utraque. Et sic illud commune, per hoc quod additur individuum, contrahitur ad hypostasim, ut idem sit dicere: *Substantia individua rationalis naturae*, ac si diceretur hypostasis rationalis naturae.

Ad octavum dicendum, quod, secundum praedicta, ratio non procedit: quia substantia accipitur non pro hypostasi, sed pro eo quod est commune ad omnem substantiae acceptionem. Si tamen acciperetur substantia pro hypostasi, adhuc ratio non sequeretur; substantia enim quae est hypostasis, propinquius se habet ad personam quam subsistentia; cum tamen persona dicat aliquid subjectum, sicut substantia prima, et non solum sicut subsistens, ut subsistentia. Sed quia nomen *substantiae* refertur etiam apud latinos ad significationem essentiae, ideo ad vitandum errorem non dicimus tres substantias, sicut tres subsistentias. Graeci vero apud quos est distinctum nomen *hypostasis* a nomine *usiae*, indubitanter in Deo tres hypostases confitentur.

Ad nonum dicendum, quod sicut dicimus in Deo tres personas, ita possumus dicere tres substantias individuas; unam tamen substantiam quae est essentia.

Ad decimum dicendum, quod *rationale* est differentia animalis, secundum quod ratio, a qua sumitur, significat cognitionem discursivam, qualis est in hominibus, non autem in Angelis nec in Deo. Boetius autem sumit *rationale* communiter pro intellectuali, quod dicimus convenire Deo et Angelis et hominibus.

Ad undecimum dicendum, quod natura in definitione personae non accipitur prout est principium motus, sicut definitur a Philosopho (in 2 Physic.), sed sicut definitur a Boetio (in lib. de duabus Naturis) quod natura est *unumquodque informans specifica differentia*. Et quia differentia complet definitionem, et determinat definitum ad speciem; ideo nomen *naturae* magis competit in definitione personae, quae specialiter in quibusdam substantiis invenitur, quam nomen *essentiae*, quod est communissimum.

Ad duodecimum dicendum, quod individuum in definitione personae sumitur pro eo quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem; cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem. Richardus tamen de Sancto Victore (lib. 4 de Trin., cap. 18 et 23), corrigens definitionem Boetii, secundum quod persona in divinis accipitur, dixit, quod persona est *divinae naturae incommunicabilis existentia*, ut per hoc quod dicitur *incommunicabilis*, essentia divina persona non esse ostenderetur.

Ad decimumtertium dicendum, quod cum substantia individua sit quoddam completum per se existens, humana natura in Christo, cum sit assumpta in personam divinam, non potest dici substantia individua, quae est hypostasis; sicut nec manus nec pes nec aliquid eorum quae non subsistunt per se ab aliis separata; et propter hoc non sequitur quod sit persona.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona.

ARTICULUS III.

Utrum in Deo possit esse persona.
(1 *p.*, *quaest.* 29, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum in Deo possit esse persona. Et videtur quod non. Sicut enim dicit Boetius (in lib. de duabus Naturis), nomen personae sumitur a personando; quia homines larvati personae dicebantur, quia in comoediis vel tragoediis aliquid personabant. Sed esse larvatum non competit Deo, nisi forte metaphorice. Ergo nomen personae non potest dici de Deo, nisi forte metaphorice.

2. Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 1, cap. 1, 2 et 4), de nullo eorum quae dicuntur de Deo, possumus scire quid est, prout ei conveniunt. Sed de persona scimus quid est, per definitionem praemissam, art. praec. Ergo persona non competit Deo, ad minus secundum definitionem praedictam.

3. Praeterea, Deus non est in aliquo genere; cum enim sit infinitus, sub nullius generis terminis comprehendi potest. Persona autem significat aliquid quod est in genere substantiae. Ergo persona Deo non convenit.

4. Praeterea, in Deo nulla est compositio. Sed persona significat aliquid compositum; singulare enim humanae naturae, quod est persona, est maximae compositionis; partes etiam definitionis personae demonstrant personam esse compositum (1). Non est ergo in Deo persona.

5. Praeterea, in Deo nulla est materia. Principium autem individuationis materia est. Cum ergo persona sit substantia individua, non potest Deo convenire.

6. Praeterea, omnis persona est subsistentia. Sed Deus non potest dici subsistentia, quia non existit sub aliquo. Ergo non est persona.

7. Praeterea, persona sub hypostasi continetur. Sed in Deo non potest esse hypostasis, quia non est in eo aliquod accidens, cum hypostasis dicat subjectum accidentis, ut supra, art. 1, dictum est. Ergo in Deo non est persona.

(1) *Al.* compositam.

Sed contrarium apparet per Athanasium in symbolo: *Quicumque vult etc.*, et per Augustinum in 7 de Trin. (cap. 6), et per communem Ecclesiae usum, quae a Spiritu sancto edocta non potest errare.

Respondeo dicendum, quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen *personae* Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod in nomine aliquo est duo considerare; scilicet illud ad quod significandum nomen imponitur, et illud a quo imponitur ad significandum. Frequenter enim imponitur nomen aliquod ad significandum rem aliquam, ab aliquo accidente aut actu aut effectu illius rei; quae tamen non sunt principaliter significata per illud nomen, sed potius ipsa rei substantia, vel natura; sicut hoc nomen *lapis* sumitur a laesione pedis, quam tamen non significat, sed potius corpus quoddam in quo tale accidens frequenter invenitur; unde laesio pedis magis pertinet ad etymologiam hujus nominis *lapis*, quam ad ejus significationem. Quando ergo illud ad quod significandum nomen imponitur, Deo non competit, sed aliqua proprietas ejus secundum similitudinem quamdam, tunc illud nomen de Deo metaphorice dicitur; sicut Deus nominatur leo, non quia natura illius animalis Deo conveniat, sed propter fortitudinem quae in leone invenitur. Quando vero res significata per nomen Deo convenit, tunc illud nomen proprie de Deo dicitur, sicut bonum, sapiens et hujusmodi; licet etiam quandoque illud a quo tale nomen imponitur, non conveniat Deo. Sic ergo licet personare ad modum larvati hominis, a quo impositum fuit nomen personae, Deo non conveniat, tamen illud quod significatur per nomen, scilicet *subsistens in natura intellectuali*, competit Deo; et propter hoc nomen *personae* proprie sumitur in divinis.

Ad secundum dicendum, quod tam nomen personae quam definitio de persona data, si recte intelligatur, convenit Deo: non tamen ita quod sit definitio ejus; quia plus est in Deo quam significetur per nomen. Unde id quod Dei est, per rationem nominis non definitur.

Ad tertium dicendum, quod licet Deus non sit in genere substantiae tamquam species, pertinet tamen ad genus substantiae sicut generis principium.

Ad quartum dicendum, quod accidit personae, inquantum hujusmodi, quod sit composita, ex hoc quod complementum vel perfectio quae requiritur ad rationem personae, non invenitur statim in uno simplici, sed requirit adunationem multorum, sicut in hominibus patet. In Deo autem cum summa simplicitate est summa perfectio; et ideo est ibi persona absque compositione. Partes vero positae in definitione personae non ostendunt aliquam compositionem personae, nisi in substantiis materialibus: individuum autem cum sit negatio, per hoc quod substantiae additur, nulla compositio importatur. Unde remanet ibi sola compositio individuae substantiae, idest hypostasis, ad naturam: quae duo in substantiis immaterialibus secundum rem sunt idem omnino.

Ad quintum dicendum, quod rebus materialibus in quibus formae non sunt per se subsistentes, sed materiae inhaerentes, oportet quod principium individuationis sit ex materia: formae vero immateriales, cum sint per se subsistentes, ex seipsis individuantur; ex hoc enim quod aliquid est subsistens, habet quod de pluribus praedicari non potest: et ideo nihil prohibet in rebus immaterialibus substantiam individuam et personam inveniri.

Ad sextum dicendum, quod licet in Deo non sit compositio ut in eo aliquid sub alio intelligi possit, tamen secundum intellectum nostrum seorsum accipimus esse ejus et substantiam ipsius sub esse ejus existentem, ut huic subsistens dicatur. Vel dicendum, quod licet subesse, a quo imponitur vocabulum subsistendi, Deo non conveniat, tamen per se esse, ad quod significandum imponitur, competit ei.

Ad septimum dicendum, quod licet in Deo non sint accidentia, sunt tamen in eo proprietates personales, quibus hypostases substant.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc nomen persona *in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum. — (1 p., quaest. 29, art. 4.)*

Quarto quaeritur, utrum hoc nomen *persona* in divinis significet relativum, vel aliquid absolutum. Et videtur quod significet aliquid absolutum. Dicit enim Augustinus (in 7 de Trin., cap. 4), quod cum Joannes dicat: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus*; et quaereretur quid tres essent, responsum est quod sunt tres personae. Sed *quid* quaerit de essentia. Ergo hoc nomen *persona* in divinis significat essentiam.

2. Praeterea, in eodem lib. (cap. 6) Augustinus dicit, quod idem est Deo esse quod personam esse. Sed esse in divinis significat essentiam, et non relationem. Ergo et persona.

3. Praeterea, Augustinus dicit ibidem: *Ad se proprie dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum, sicut ad se dicitur Deus, et magnus et bonus et justus.* Sed haec omnia essentiam significant, et non relationem. Ergo et persona.

4. Praeterea, Augustinus ibidem (cap. 4) dicit, quod quamvis commune est illis, scilicet Patri et Filio et Spiritui sancto, nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur essentia, tamen illis commune est personae vocabulum. Sed relatio in divinis non est commune, sed distinctivum. Ergo persona in divinis non significat relationem.

5. Sed dicendum, quod persona est commune ratione et non re in divinis. — Sed contra, in divinis non est universale; unde Augustinus in eodem libro (cap. 6) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod essentia in divinis est sicut genus vel sicut species; persona vero sicut species vel individua. Quod autem est commune ratione et non re, est commune per modum universalis. Ergo persona non est commune in divinis ratione tantum sed etiam re; et ita non potest significare relationem.

6. Praterea, nullum nomen significat res diversorum generum, nisi aequivoce; *acutum* enim aequivoce dicitur in saporibus et magnitudinibus. Manifestum est autem quod persona in Angelis et hominibus non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si ergo in Deo significet relationem, erit aequivoce dictum.

7. Praeterea, quod accidit rei significatae per nomen, est extra significationem nominis; sicut extra significationem hominis est album, quod accidit homini. Res autem significata per hoc nomen *persona* est substantia individua rationalis naturae; quia ratio quam significat nomen, est definitio, secundum Philosophum, in 4 Metaph. (com. 28): substantiae autem tali accidit ad aliud referri. Relatio ergo est extra significationem hujus nominis *persona*.

8. Praeterea, nullum nomen potest intelligi de aliquo vere praedicari, cui non intelligitur convenire res significata per nomen; sicut non potest intelligi esse homo quod intelligitur non esse animal rationale mortale. Judaei autem et Pagani confitentur Deum esse personam; non tamen confitentur in eo relationes, quas nos ponimus secundum fidem. Ergo hoc nomen *persona* in divinis non significat hujusmodi relationes.

9. Sed dicendum, quod Judaei et Pagani erroneam habent opinionem de Deo; unde ex eorum opinione non potest accipi argumentum. — Sed contra, error opinionis non variat nominis significationem, nec etiam veritas. Si ergo apud errantes de Deo hoc nomen *persona* non significat relationem, nec etiam significabit apud recte sentientes de Deo.

10. Praeterea, voces, secundum Philosophum, (1 Periher. in princ.), sunt signa intellectuum. Intellectus enim qui concipitur ex hoc nomine *persona* est in intellectu substantiae primae. Ergo hoc nomen *persona* significat substantiam primam, qua nihil est magis absolutum, cum sit per se existens; ergo hoc nomen *persona* non significat relationem, sed aliquid absolutum.

11. Sed dicendum, quod hoc nomen *persona*, significat relationem per modum substantiae. — Sed contra, haec propositio est immediata: *Nulla relatio est substantia*, sicut et haec: *Nulla quantitas est substantia*, sicut patet per Philosophum (in 1 Posteriorum, comment. 34). Si ergo hoc nomen *persona* significat substantiam, ut probatum est, impossibile est quod significatum ejus sit relatio.

12. Praeterea, opposita non possunt verificari de eodem. Sed esse per se et esse ad aliud, sunt opposita. Si ergo quod significatur nomine personae est substantia, quae est ens per se, impossibile est quod sit ad aliquid.

13. Praeterea, omne nomen significans relationem, refertur ad aliquid quod consignificat, sicut dominus et servus. Sed patet quod hoc nomen *persona* non refertur ad aliud. Ergo non significat relationem, sed aliquid absolutum.

14. Praeterea, persona dicitur quasi per se una. Unitas autem in divinis pertinet ad essentiam. Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam, et non relationem.

15. Sed dicendum, quod hoc nomen significat unum distinctum; et quia distinctio in divinis est per relationem, ideo significat relationem. — Sed contra, Filius et Spiritus sanctus dicuntur distingui in divinis secundum modum originis; nam Filius procedit per modum intellectus, ut verbum, sed Spiritus sanctus per modum voluntatis, ut amor. Non ergo per solas relationes est distinctio in divinis; et sic non oportet quod persona relationem significet.

16. Praeterea, si relatio in divinis est distinguens; persona autem est quid distinctum, non distinguens; non significabit relationem nomen *personae*.

17. Praeterea, relationes in divinis dicuntur esse proprietates. Persona autem significat aliquid substans proprietati. Non ergo significat relationem.

18. Praeterea, quatuor sunt relationes in divinis; scilicet paternitas, filiatio, processio, communis spiratio: innascibilitas enim, quae est quinta notio, non est relatio. Sed hoc nomen *persona* nullam harum significat. Si enim significaret paternitatem, non diceretur de Filio; si filiationem, non diceretur de Patre; si autem processionem Spiritus sancti, non diceretur neque de Patre neque de Filio; si vero communem spirationem, non diceretur de Spiritu sancto. Non ergo significat relationem hoc nomen *persona*.

Sed contra, Boetius dicit (in lib. de Trin., a medio), quod omne nomen ad personas pertinens relationem significat. Sed nullum nomen magis pertinet ad personas quam hoc nomen *persona*. Ergo hoc nomen *persona* relationem significat.

Praeterea, sub persona in divinis continentur Pater et Filius et Spiritus sanctus. Sed haec nomina relationem significant. Ergo et nomen *personae*.

Praeterea, nullum absolutum distinguitur in divinis. Sed persona distinguitur. Ergo non est absolutum, sed relativum.

Respondeo dicendum, quod hoc nomen *persona* habet commune cum nominibus absolutis in divinis quod de qualibet persona praedicatur, nec secundum nomen ad aliud refertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter praedicatur; et ideo videtur quod utraque significatio et relativi et absoluti pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personae pertineat, est diversimode a diversis assignatum.

Dicunt enim quidam, quod *persona* significat utrumque, sed per modum aequivocationis. Dicunt enim quod hoc nomen *persona*, quantum est de se, absolute significat essentiam tam in singulari quam in plurali, sicut hoc nomen *Deus*, aut *bonus*, aut *magnus;* sed propter insufficientiam nominum ad loquendum de Deo, accommodatum est hoc nomen *persona* a sanctis patribus in Nicaeno Concilio, ut quandoque possit sumi pro relativo, et praecipue in plurali, cum dicimus quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personae, vel cum termino partitivo adjuncto, ut cum dicitur: *Alia est persona Patris, alia Filii*; vel cum dicitur: *Filius est alius a Patre in persona.* In singulari autem cum absolute praedicatur, potest indifferenter significare essentiam vel personam, ut cum dicitur: *Pater est persona*, vel *Filius est persona.* Et haec videtur esse opinio Magistri in 1 Sententiarum, dist. 25. Sed non videtur sufficienter dici. Non enim absque ratione ex propria significatione nominis sumpta, sancti Patres divinitus inspirati, hoc nomen invenerunt ad confessionem verae fidei exprimendam; et praecipue quia dedissent occasionem erroris di-

cendo tres personas, si hoc nomen *persona* significat essentiam absolute.

Et ideo alii dixerunt, quod simul significat essentiam et relationem, sed non aequaliter; sed unum in recto, et aliud in obliquo. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo; quidam e converso. Sed neutri dubitationem solvunt; quia si essentiam in recto significat, non deberet pluraliter praedicari; si vero relationem, non deberet ad se dici, nec de singulis praedicari.

Et ideo alii dixerunt, quod significat utrumque in recto. Quorum quidam dixerunt, quod significat essentiam et relationem ex aequo, et neutrum circa aliud ponitur. Sed hoc non est intelligibile; quia quod non significat unum, nihil significat. Unde omne nomen significat unum in una acceptione, ut dicit Philosophus in 4 Metaph. (com. 10).

Et ideo alii dixerunt, quod relatio ponitur circa absolutum. Quod quidem difficile est videre, cum relationes non determinent essentiam in divinis.

Et ideo alii dixerunt, quod non significat absolutum, sive substantiam quae est essentia, sed quae est hypostasis; hoc enim relatione determinatur. Quod quidem verum est; sed per hoc dictum nihil nobis manifestatur. Minus enim est nobis manifestum nomen hypostasis vel subsistentiae, quam nomen personae.

Et ideo ad evidentiam hujus quaestionis sciendum, quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum (in 4 Metaph. com. 18). Id autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen; sicut hoc nomen *animal* significat substantiam animatam sensibilem, et *album* significat colorem disgregativum visus; *homo* vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato. Est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali: sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur. Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum: id quod erat suppositum, fit significatum, determinatione apposita ad commune: animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significat dupliciter: uno modo formaliter, et alio modo materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen id ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis, sicut hoc nomen *homo* significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen *homo* significat aliquid habens cor et cerebrum et hujusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est, quod hoc nomen *persona* communiter sumpta nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturae. Et quia sub substantia individua rationalis naturae continetur substantia individua, idest incommunicabilis et ab aliis distincta, tam Dei quam hominis quam etiam Angeli; oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat subsistens distinctum in natura humana; et haec est formalis significatio tam personae divinae quam personae humanae. Sed quia distinctum subsistens in natura humana non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum et ab aliis diversum; ideo oportet quod hoc sit materialiter significatum, cum dicitur persona humana. Distinctum vero incommunicabile in natura divina non potest esse nisi relatio; quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est et habens essentiam, ut Deitas et Deus; ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem sit relatio et distinctum in natura divina subsistens. Patet ergo quod persona communiter sumpta, significat substantiam individuam rationalis naturae; persona vero divina formali significatione significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione significat relationem vel relativum. Et propter hoc potest dici, quod significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis; sicut et relationem significat non ut relationem, sed ut relativum, idest ut significatur hoc nomine *Pater*, non ut significatur hoc nomine *paternitas*. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina.

Ad primum ergo dicendum, quod *quid* non solum quaerit de essentia, sed quandoque etiam de supposito, ut: Quid narat in mari? piscis. Et sic, ad *quid* respondendum est per nomen *persona*.

Ad secundum dicendum, quod propter modum significandi hujus nominis *persona*, dicit Augustinus (lib. 7 de Trin., cap. 6): *Idem est Deo esse quod persona esse*. Non enim significat per modum relationis, sicut Pater et Filius.

Ad tertium dicendum, quod hoc provenit ex formali significatione personae quod ad se dicitur et ad aliud non refertur.

Ad quartum dicendum, quod essentia est communis re in divinis, sed persona secundum rationem tantum, sicut et hoc nomen relatio.

Ad quintum dicendum, quod in divinis nihil est diversificatum secundum esse, cum ibi sit tantum unum esse. Hoc autem est contra rationem universalis; et ideo non est ibi universale, licet sit ibi unum secundum rationem, et non secundum rem.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod persona aliud significat in Deo et homine, pertinet ad diversitatem suppositionis magis quam ad diversam significationem hujus communis, quod est *persona*. Diversa autem suppositio non facit aequivocationem, sed diversa significatio.

Ad septimum dicendum, quod licet relatio accidat ei quod significatur communiter per hoc nomen *persona*, non tamen accidit personae divinae, sicut ostensum est.

Ad octavum dicendum, quod objectio illa procedit de formali significatione nominis, et non de materiali.

Et similiter dicendum ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod substantia prima dicitur absoluta, quasi ab alio non dependens. Relativum autem in divinis non excludit absolutum,

quod est ab alio dependens; sed excludit absolutum quod ad aliud non refertur.

Ad undecimum dicendum, quod ista propositio, *Nulla relatio est substantia*, est immediata, si accipiatur relatio et substantia quae sunt in genere. Sed Deus non limitatur terminis alicujus generis, sed habet in se perfectiones omnium generum. Unde non distinguitur in eo secundum rem relatio et substantia.

Ad duodecimum dicendum, quod per se existens opponitur ad non per se existens, non autem ei quod est ad aliquid.

Ad decimumtertium dicendum, quod persona secundum nomen ad aliud non refertur, propter modum quem significat.

Ad decimumquartum dicendum, quod *unum* in divinis se habet communiter ad essentiam et relationem; dicimus enim quod essentia est una, et quod Pater est unus.

Ad decimumquintum dicendum, quod forte modus ille processionis diversus, quo dicitur Filius procedere per modum intellectus, Spiritus sanctus vero per modum voluntatis, non sufficit ad distinguendum personaliter Spiritum sanctum a Filio, cum voluntas et intellectus non distinguantur personaliter in divinis. Si tamen concedatur quod hoc ad eorum distinctionem sufficiat, manifestum est quod uterque a Patre per relationem distinguitur, prout unus eorum procedit a Patre ut genitus, alius ut spiratus; et hae relationes constituunt eorum personas.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut relatio significat ut distinguens in divinis, ita relatum significatur ut distinctum. In Deo autem non est aliud relatio et relatum, sicut nec essentia et quod est; et ideo nec distinguens et distinctum in Deo differunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod proprietas in divinis non est accidentalis, sed est idem secundum rem ei cuius est proprietas; sed differt secundum modum intelligendi. Persona ergo non significat relationem prout est proprietas, sed prout est proprietati et essentiae subsistens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet universale non possit esse praeter singularia, potest tamen intelligi, et per consequens significari. Et propter hoc sequitur, si non est aliquod singularium, quod non sit universale. Non tamen sequitur, si non intelligitur aut significatur aliquod singularium, quod non intelligatur vel significetur universale; hoc enim nomen *homo* non significat aliquem singularium hominum, sed solum hominem in communi; et similiter hoc nomen *persona* etsi non significet paternitatem neque filiationem neque communem spirationem aut processionem, tamen significat relationem in communi, per modum jam dictum, in corp. art., sicut et hoc nomen *relatio* suo modo.

ARTICULUS V.

Utrum numerus personarum sit in divinis.

Quinto quaeritur, utrum numerus personarum sit in divinis. Et videtur quod non. Dicit enim Boetius (in lib. de Trin., ante med.): *Hoc vere unum est in quo nullus est numerus.* Sed Deus est verissime unus. Ergo in eo nullus est numerus.

2. Sed dicendum, quod in Deo non est numerus simpliciter, sed numerus personarum. — Sed contra, semper ad secundum quid sequitur simpliciter, quando determinatio non est diminuens; sequitur enim: *Est homo albus*; *ergo est homo*; sed non sequitur: *Est homo mortuus*; *ergo est homo*. Sed hoc quod dicitur numerus personarum, non est determinatio diminuens, cum persona sit quoddam completissimum. Ergo sequitur, si est in divinis numerus personarum, quod sit ibi numerus simpliciter.

3. Praeterea, uni opponitur multitudo, secundum Philosophum (10 Metaph., text. 20). Sed opposita non insunt eidem. Cum ergo in Deo sit summa unitas, non potest in eo esse aliquis numerus vel aliqua pluralitas.

4. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi est pluralitas unitatum. Ubi autem sunt plures unitates, ibi est multiplex esse; aliud enim est esse hujus unitatis, et aliud illius. Si ergo in Deo est numerus, oportet quod sit in eo multiplex esse, et ita multiplex essentia; quod patet esse falsum.

5. Sicut unum est indivisum, ita multitudo non est sine divisione. Sed in Deo non potest esse aliqua divisio, cum non sit ibi aliqua compositio. Ergo non potest esse in divinis aliquis numerus.

6. Praeterea, omnis numerus habet partes; componitur enim ex unitatibus. Sed in Deo non sunt aliquae partes, cum non sit ibi compositio. Ergo in Deo non est numerus.

7. Praeterea, illud per quod creatura differt a Deo, non debet Deo attribui. Creatura autem differt a Deo per hoc quod in numero quodam constituta est, secundum illud Sap. 11, 21: *Omnia in numero, pondere et mensura constituisti.* Numerus ergo non debet poni in divinis.

8. Praeterea, numerus est species quantitatis. In Deo autem non est aliqua quantitas; propter quod si aliquid quantitatem significans in divinam praedicationem venerit, mutatur in substantiam, ut dicit Boetius (in lib. de Trin., ante med.). Aut ergo numerus nullo modo est in divinis, aut ad substantiam pertinet, quod est contra fidem.

9. Praeterea, ubicumque est numerus, ibi sunt numeri passiones, ut perfectum et diminutum, multiplicatio et divisio, et alia hujusmodi quae consequuntur numerum. Haec autem in Deo esse non possunt. Ergo in Deo non potest esse numerus.

10. Praeterea, omnis numerus finitus est. Quod ergo est infinitum, non est numerabile. Ergo cum Deus sit infinitus, in eo non potest esse numerus.

11. Sed dicendum, quod Deus, etsi est infinitus nobis, est tamen finitus sibi. — Sed contra, verius competit Deo quod competit ei secundum seipsum quam quod competit ei secundum nos. Si ergo Deus est finitus sibi, infinitus autem nobis, verius est finitus quam infinitus; quod patet esse falsum.

12. Praeterea, secundum Philosophum (in 10 Metaph., com. 21), numerus est multitudo mensurata per unum. Deus est mensura non mensurata. Ergo in Deo non est numerus.

13. Praeterea, in omni natura quae non differt a suo supposito, impossibile est multiplicari supposita illius naturae: propter hoc enim impossibile est esse plures homines in una natura humana, quia hic homo non est sua humanitas; et ideo multiplicatio individuorum in una natura humana, consequitur diversitatem principiorum individualium,

quae non sunt de ratione naturae communis. In substantiis autem immaterialibus in quibus ipsa natura speciei est suppositum subsistens, non est possibile esse plura individua unius speciei. Sed in Deo maxime est idem natura et suppositum; quia ipsum esse divinum, quod est natura divina, est subsistens. Impossibile est ergo quod in natura divina sint plura supposita vel plures personae.

14. Praeterea, persona est nomen rei. Ergo ubi non est numerus rerum, non est numerus personarum. Sed in Deo non est numerus rerum; dicit enim Damascenus (lib. 1 cap. 11), quod in divinis Pater et Filius et Spiritus sanctus re quidem sunt unum, ratione autem et cogitatione differunt. Ergo in Deo non est numerus personarum.

15. Praeterea, impossibile est in aliquo uno esse rerum pluralitatem absque rerum compositione. Deus autem unus est. Si ergo in Deo sunt plures personae, quod est esse plures res, sequitur quod in eo sit compositio; quod simplicitati divinae repugnat.

16. Praeterea, absolutum perfectius est quam relatum. Sed proprietates absolutae, idest attributa essentialia, ut sapientia, justitia et hujusmodi, non constituunt in Deo plures personas. Ergo nec proprietates relativae, ut paternitas et filiatio.

17. Praeterea, ea quibus aliqua ab invicem distinguuntur, comparantur ad ipsa sicut differentiae constitutivae ipsorum. Si ergo personae in divinis, relationibus distinguuntur, oportet quod relationes sint quasi differentiae constitutivae personarum; et ita in personis divinis erit aliqua compositio; cum differentia adveniens generi constituat speciem.

18. Praeterea, ea quae distinguuntur per formas specie differentes, necesse est specie differre; sicut homo et equus differunt specie sicut rationale et irrationale. Paternitas autem et filiatio sunt relationes specie differentes. Ergo si personae divinae solis relationibus distinguuntur, necesse est quod specie differant; et ita non erunt unius naturae, quod est contra fidem.

19. Praeterea, non est intelligibile quod aliqua sint supposita diversa, quorum est unum esse. Sed in divinis non est nisi unum esse. Ergo impossibile est quod sint ibi plura supposita vel plures personae.

20. Praeterea, cum creatio sit proprie actio Dei, oportet quod procedat a quolibet supposito divinae naturae. Impossibile est autem quod haec actio, cum sit una, proveniat a pluribus suppositis; quia una actio non est nisi ab uno agente. Ergo impossibile est quod divinae naturae sint plura supposita sive plures personae.

21. Praeterea, diversitas proprietatum non facit diversa supposita in istis inferioribus: non enim per hoc quod hic est albus et ille niger, est hoc suppositum humanae naturae aliud ab illo. Sed per diversitatem materiae individualis, quae est substantia individuorum, hoc suppositum est aliud ab illo. Si ergo in divinis non est distinctio nisi per proprietates relativas, impossibile est quod sit ibi pluralitas suppositorum vel personarum.

22. Praeterea, supremae creaturae sunt Deo similiores quam infimae. In infimis autem creaturis sunt plura supposita in una natura, non autem in supremis, sicut in corporibus caelestibus. Ergo nec in Deo sunt plures personae in una natura.

23. Praeterea, quando tota perfectio speciei invenitur in uno supposito, non sunt plura supposita illius naturae, sicut Philosophus probat (in 1 Cael. et mund.), quod est unus tantum mundus, quia constat ex tota sua materia. Tota autem perfectio divinae naturae invenitur in uno supposito. Non ergo sunt plura supposita vel personae in una natura.

24. Sed dicendum, quod ad plenitudinem gaudii requiritur quod sit consortium plurium in divina natura, quia nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio, ut dicit Boetius. Oportet etiam ad perfectionem amoris ut unus diligat alterum quantum seipsum. — Sed contra, plenitudinem gaudii et amoris habere in alio, est ejus qui non habet bonitatis sufficientiam in seipso. Unde Philosophus dicit (in 9 Ethic., cap. 4, non procul a fine), quod mali, qui non habent delectabile in seipsis, quaerunt cum aliis conversari; boni autem quaerunt conversari secum, quasi in seipsis causam jucunditatis habentes. Divina autem natura non potest esse absque omni sufficientia bonitatis. Ergo cum unum suppositum divinae naturae habeat in se omnem plenitudinem gaudii et amoris, non propter hoc oportet ponere in divinis plura supposita vel plures personas.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan., ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus.*

Praeterea, Athanasius dicit in symbolo: *Totae tres personae aeternae sibi sunt et coaequales.* Ergo est in divinis numerus personarum.

Respondeo dicendum, quod pluralitas personarum in divinis, est de his quae fidei subjacent, et naturali ratione humana nec investigari nec sufficienter intelligi potest; sed in patria intelligendum expectatur, cum Deus per essentiam videbitur visione fidei succedente. Sed tamen sancti patres propter instantiam eorum qui fidei contradicunt, coacti sunt et de hoc disserere, et de aliis quae spectant ad fidem, modeste tamen et reverenter absque comprehendendi praesumptione. Nec talis inquisitio est inutilis, cum per eam elevetur animus ad aliquid veritatis capiendum quod sufficiat ad excludendos errores. Unde Hilarius dicit (in lib. de Trin. 2, inter princ. et med.): *Hoc credendo*, scilicet pluralitatem personarum in divinis, *incipe, percurre, persiste; et si non perventurum me sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo.* Ad manifestationem ergo aliqualem hujus quaestionis, et praecipue secundum quod Augustinus (1) eam manifestat, considerandum est quod omne quod est perfectum in creaturis, oportet Deo attribui, secundum id quod est de ratione illius perfectionis absolute; non secundum modum quo est in hoc vel in illo. Non enim bonitas est in Deo vel sapientia secundum aliquod accidens sicut in nobis, quamvis in eo sit summa bonitas et sapientia perfecta. Nihil autem nobilius et perfectius in creaturis invenitur quam intelligere; cujus signum est quod inter ceteras creaturas, intellectuales substantiae sunt nobiliores, et secundum intellectum ad Dei imaginem factae dicuntur. Oportet ergo quod intelligere Deo conveniat et omnia quae sunt de ratione ejus, licet

(1) *In edit. Ven. ann.* 1593 *ad marginem.* Ansel. in Monologio, cap. 14 a medio.

alio modo conveniat sibi quam creaturis. De ratione autem ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem vel animal aut aliud hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectae, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere nisi secundum quod fit in actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Haec ergo similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo (1) est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in 3 de Anima (com. 12). Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius, hoc enim est quod significatur per vocem; non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere; sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem; ut cum dico, homo, vel, homo est animal. Et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei quae voce significatur, ita cum intelligit seipsum, format conceptum sui, quod voce etiam potest exprimere. Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione ejus quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum quid et quomodo est sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est tantum unum intelligere, non multiplex sicut in nobis. Aliud enim est intelligere nostrum quo intelligimus lapidem et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit et se et omnia alia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba, sed verbum conceptum a Deo est unum tantum. Iterum intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde verbum divinum est perfectum, perfecte omnia repraesentans: verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum in intellectu nostro aliud est intelligere et aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu inquantum est intellectus, non unitur ei in natura, sed solum in intelligere. Intelligere autem Dei est esse ejus; unde verbum quod procedit a Deo inquantum est intelligens, procedit ab eo inquantum est existens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro nec filius ejus, nisi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, in hoc scilicet et quod est ab eo, et est alterius naturae, subtracta a divino verbo naturae differentia, ut ostensum est, quaest. praec., art. 1, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est ab alio. Cum ergo differentia causet numerum, relinquitur quod in Deo sit solum numerus relationum. Relationes autem in divinis non sunt accidentia, sed unaquaeque earum est realiter divina essentia. Unde et unaquaeque earum est subsistens, sicut divina essentia; et sicut divinitas est idem quod Deus, ita paternitas est idem quod Pater, et per hoc Pater idem quod Deus. Numerus ergo relationum est numerus rerum subsistentium in divina natura. Res autem subsistentes in divina natura sunt divinae personae, ut ex praecedenti articulo patet. Et propter hoc ponimus personarum numerum in divinis.

(1) *Al. deest* ergo.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius per verba illa intendit excludere numerum a divina essentia; de hoc enim agit.

Ad secundum dicendum, quod licet personae, inquantum sunt subsistentes, non habeant quod diminuant de ratione numeri; habent hoc tamen, inquantum sunt relationes; nam distinctio secundum relationes est minima, sicut et relatio minimum habet de ente inter omnia genera.

Ad tertium dicendum, quod unitas et pluralitas attribuuntur Deo non secundum idem; sed unitas secundum essentiam, pluralitas secundum personas; vel unitas secundum absoluta, pluralitas secundum relationes.

Ad quartum dicendum, quod cum pluralitas unitatum ex aliqua distinctione causetur, ubi est distinctio secundum esse, oportet quod unitates secundum esse differant: ubi autem est distinctio secundum relationes, oportet quod unitates ex quibus consistit pluralitas, solum relationibus ab invicem distinguantur.

Ad quintum dicendum, quod quaelibet distinctio sufficit ad pluralitatem similem constituendam. Unde sicut in Deo non est divisio secundum absoluta, quae sine compositione esse non potest, sed solum distinctio relationum; ita non est in Deo pluralitas quantum ad absoluta; sed solum quantum ad relationes, ut jam dictum est, in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod unitates semper sunt partes numeri, si loquamur de numero absoluto quo numeramus; si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in rebus numeratis. Diversae autem relationes in divinis non sunt partes; sicut paternitas et filiatio non sunt partes Socratis, quamvis sit pater et filius diversorum. Unde nec unitates relationum comparantur ad numerum relationum ut partes.

Ad septimum dicendum, quod creatura differt a Deo in hoc quod producitur in numero essentialium principiorum. Talis autem non est numerus personarum.

Ad octavum dicendum, quod numerus qui est

species quantitatis, causatur ex divisione continui; unde sicut quantitas continua est quid mathematicum, quia est separata a materia sensibili secundum rationem, et non secundum esse; ita et numerus qui est species quantitatis, qui est etiam subjectum Arithmeticae, cujus principium est unum quod est prima mensura quantitatis. Unde patet quod hic numerus non potest esse in rebus immaterialibus, sed est in eis multitudo, quae opponitur uni quod convertitur cum ente; quae quidem causatur ex divisione formali, quae est per quasdam formas oppositas, vel absolutas vel relativas. Et talis numerus est in divinis.

Ad nonum dicendum, quod illae passiones consequuntur numerum qui est species quantitatis, qui non competit in divinis, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod Deus est infinitus secundum perfectionem magnitudinis et sapientiae et hujusmodi; unde in Psal. 46, 5, dicitur, quod *sapientiae ejus non est numerus*; sed processio in divinis, secundum quam multiplicantur personae divinae, non est in infinitum; non enim est immoderata divina generatio, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit.; et ideo nec personarum numerus est infinitus.

Ad undecimum dicendum, quod Deus dicitur esse finitus sibi, non quia cognoscat se esse finitum, sed quia ita comparatur ad se sicut ad nos comparantur finita, inquantum comprehendit seipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod illa definitio datur de numero secundum quod est in genere quantitatis, ad quod pertinet ratio mensurae.

Ad decimumtertium dicendum, quod in rebus creatis principia individuantia duo habent; quorum unum est quod sunt principium subsistendi (natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus); aliud est quod per principia individuantia supposita naturae communis ab invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita divinae naturae ab invicem distinguuntur, non autem sunt principium subsistendi divinae essentiae; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens; sed e converso proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est idem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut essentia divina est Deus, ita paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod essentia divina non multiplicatur secundum numerum ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex eo aliquid secundum numerum multiplicatur, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia secundum seipsam, ut ita dicam, individuetur quantum ad hoc quod est per se subsistere; tamen ipsa una existente secundum numerum, sunt in divinis plura supposita ab invicem distincta per relationes subsistentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod si Pater et Filius et Spiritus sanctus non re, sed solum ratione differunt, nihil prohibet unum de altero praedicari: sicut vestis et tunica de se invicem praedicantur; et similiter Pater esset Filius, et e converso; quod est haeresis Sabellianae. Unde dicendum est, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres res, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ. (cap. 5), si tamen res pro re relativa accipiatur; si enim sumatur pro absoluto, sic sunt una res, ut idem Augustinus dicit. Et hoc modo sumendum est quod Damascenus (loc. cit. in arg.) dicit, quod sunt unum re. Quod autem dicit, quod ratione tantum distinguuntur, convenienter exponitur, idest relatione. Nam relatio etsi per comparationem ad relationem oppositam, distinctionem realem faciat in divinis, tamen ab essentia divina non differt nisi ratione: cum hoc (1) etiam relatio inter omnia genera debiliori modo res est.

Ad decimumquintum dicendum, quod pluralitas rerum in divinis, est pluralitas relationum subsistentium oppositarum, ex quo non sequitur compositio in divinis. Nam relatio comparata ad essentiam divinam, non differt re, sed ratione solum; unde non facit compositionem cum ipsa, sicut nec bonitas nec aliud essentialium attributorum: sed per comparationem ad oppositam relationem est pluralitas rerum, non tamen compositio; quia relationes oppositae, inquantum hujusmodi, ab invicem distinguuntur. Compositio vero non est ex aliquibus distinctis inquantum distincta sunt.

Ad decimumsextum dicendum, quod attributa essentialia nullam ad invicem habent oppositionem sicut relationes: et ideo licet subsistant sicut relationes, non tamen constituunt pluralitatem suppositorum ab invicem distinctorum, cum pluralitas distinctionem sequatur; distinctio vero formalis fit ex aliqua oppositione.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in divinis non differt quod significatur per modum formae et quod significatur per modum suppositi: ut divinitas et Deus, paternitas et Pater; et ideo non oportet quod, licet proprietates relativae sint quasi differentiae constituentes personas, faciant compositionem aliquam cum personis constitutis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione: non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis: quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Non enim istae relationes se habent ad divinas personas ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina, in qua Filius est similis Patri. Nam generans generat sibi similem secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut ergo Socrates et Plato licet non distinguerentur ad invicem individualiter nisi albedine et nigredine, quae sunt diversae qualitates secundum speciem, non tamen specie differrent: quia id quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni; ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem: licet in divinis non possit proprie dici aliquid differre secundum speciem, cum non sit ibi species et genus.

Ad decimumnonum dicendum, quod nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse: cum esse semper ad essentiam pertineat, et praecipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem quae distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiae, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est. Omnis autem forma addens aliquod

(1) *Al.* cum haec.

esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas essentiae, in rebus creatis. Neutrum autem in divinis.

Ad vicesimum dicendum, quod operatio egreditur ab agente ratione formae vel virtutis, quae est principium operationis; et ideo nihil prohibet a tribus personis, quae sunt unius naturae et virtutis, unam creationem procedere: sicut si trium calidorum esset unus numero calor, una numero ab eis calefactio proveniret.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod formae individuantes in rebus creatis non sunt subsistentes sicut in divinis; et ideo non est simile.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod in rebus creatis ad multitudinem suppositorum sequitur multiplicatio essentiae, quod non accidit in divinis; unde ratio non sequitur.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet tota et perfecta divinitas sit in qualibet trium personarum secundum proprium modum existendi; tamen ad perfectionem divinitatis pertinet ut sint plures modi existendi in divinis, ut scilicet sit ibi a quo alius et ipse a nullo, et aliquis qui est ab alio. Non enim esset omnimoda perfectio in divinis, nisi esset ibi processio verbi et amoris.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ac si divinae personae per essentiam distinguerentur. Sic enim plenitudo gaudii quam habet Pater in Filio, esset in aliquo extrinseco, et non haberet Pater hoc in seipso; sed quia Filius est in Patre ut verbum ipsius, non posset esse Patri plenum gaudium de seipso nisi in Filio; sicut nec homo de seipso gaudet nisi per conceptionem quam de seipso habet.

ARTICULUS VI.

Utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis.—(1 *p.*, *qu.* 30, *art.* 4).

Sexto quaeritur, utrum nomen personae convenienter possit praedicari pluraliter in divinis. Et videtur quod non. Persona enim est substantia, ut ex definitione Boetii patet. Sed substantia non praedicatur pluraliter in divinis. Ergo nec persona.

2. Praeterea, alia nomina absoluta praedicantur tantum singulariter in divinis, ut sapiens, bonus et hujusmodi. Sed hoc nomen *persona* est nomen absolutum. Ergo non debet praedicari pluraliter in divinis.

3. Item, nomen personae a subsistendo sumi videtur, cum significet individuum in genere substantiae, et persona dicatur quasi per se una. Subsistere autem ad essentiam pertinere videtur, quae non multiplicatur in divinis. Ergo nec nomen personae pluraliter potest praedicari.

4. Sed dicendum, quod licet *subsistere* sumatur ab essentia, tamen dicere possumus, quod in divinis sunt tres subsistentes, et similiter quod tres personae. — Sed contra, ea quae significant essentiam in divinis, non possunt praedicari pluraliter, nisi sint adjectiva, quae non trahunt numerum a forma significata, sed a suppositis, cum e converso sit in substantivis. Unde dicimus, quod in Deo sunt tres aeterni, si ly *aeterni* adjective sumatur; si vero substantive, tunc verum est quod Athanasius dicit in symb. quod *non sunt tres aeterni, sed unus aeternus.* Hoc autem nomen *persona* est substantivum, non adjectivum. Ergo non debet praedicari in plurali.

5. Praeterea, licet adjectiva essentialia praedicentur pluraliter in divinis, tamen formae significatae non praedicantur pluraliter, sed singulariter tantum. Etsi enim aliquo modo dicamus pluraliter tres aeternos in divinis, nullo tamen modo dicimus tres aeternitates. Etsi ergo aliquo modo possit dici quod sint tres personae in divinis, nullo tamen modo poterit dici quod sint tres personalitates.

6. Praeterea, sicut Deus significat divinitatem habentem, ita persona divina significat subsistentem in divinitate. Sed sicut dicimus in divinis tres subsistentes in divinitate, ita tres habentes divinitatem. Si ergo hoc ratione potest dici quod in divinis sint tres personae, similiter poterit dici quod sint ibi tres Dii, quod est haereticum.

7. Praeterea, Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.), quod ideo non sunt tres Dii, quia Deus non differt a Deo in divinitate. Sed similiter persona divina non differt a persona divina aliqua personalitatis differentia, ut videtur, cum commune sit eis hoc quod est esse personam. Ergo persona non potest pluraliter praedicari in divinis.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in 7 de Trin., cap. 4), quod quaerentibus quid tres essent Pater et Filius et Spiritus sanctus, responsum est, quod sunt tres personae. Ergo persona pluraliter in divinis praedicatur.

Praeterea, Athanasius dicit, ubi sup., quod *alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.* Distinctio autem est causa numeri. Ergo persona pluraliter debet praedicari in divinis.

Respondeo dicendum, quod nomina substantiva, sicut jam supra dictum est, trahunt numerum a forma significata, adjectiva vero a suppositis; cujus ratio est, quia nomina substantiva significant per modum substantiae, adjectiva vero per modum accidentis quod individuatur et multiplicatur per subjectum, substantia vero per seipsam. Cum ergo hoc nomen *persona* sit substantivum, oportet ex forma significata ipsius considerare, utrum possit pluraliter praedicari. Forma autem significata nomine personae non est natura absolute: quia sic idem significaretur nomine hominis et nomine personae humanae, quod patet esse falsum; sed nomine personae significatur formaliter incommunicabilitas, sive individualitas subsistentis in natura, sicut ex praemissis patet. Cum ergo proprietates facientes esse distinctum et incommunicabile in divinis sint plures; oportet quod nomen personae pluraliter praedicetur in divinis; sicut etiam in humanis pluraliter praedicatur nomen personae propter pluralitatem principiorum individuantium.

Ad primum ergo dicendum, quod persona est substantia individua, quae est hypostasis; et hoc pluraliter praedicatur, sicut patet ex usu Graecorum.

Ad secundum dicendum, quod nomen personae est absolutum ex modo significandi; significat tamen relationem, sicut ex praemissis patet.

Ad tertium dicendum, quod nomen personae non designat hoc solum quod est subsistere, quod videtur ad essentiam pertinere, sed etiam hoc quod est distinctum esse et incommunicabile, quod est propter proprietates relativas in divinis.

Ad quartum dicendum, quod forma significata per nomen personae non est essentia absolute, sed illud quod est principium incommunicabilitatis sive individuationis; et ideo pluraliter praedicatur, licet sit nomen substantivum: et propter hoc etiam, quia sunt plures proprietates distinguentes in divinis, dicuntur esse per plures personalitates.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod hoc nomen *persona* significat subsistentem in natura divina, cum distinctione et incommunicabilitate; hoc autem nomen *Deus* significat habentem divinam naturam, nihil importans de distinctione vel incommunicabilitate; ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod licet Deus a Deo non differat aliqua differentia divinitatis, quia non est nisi una divinitas numero; persona tamen divina differt a persona divina differentia personalitatis, quia ad personalitatem pertinet in divinis etiam proprietas distinguens personas.

ARTICULUS VII.

Utrum termini numerales praedicentur de divinis personis. — *(1 p., quaest.* 30, *art.* 3; *et* 1 *Sent., dist.* 24, *quaest.* 1, *art.* 3.*)*

Septimo quaeritur, quomodo termini numerales praedicentur de divinis personis, utrum scilicet positive, vel remotive tantum. Et videtur quod positive. Si enim nihil ponunt in divinis, tunc qui dicit tres personas, nihil dicit quod sit in Deo. Ergo et qui negat tres personas, nihil negat de Deo quod sit in ipso. Non ergo contra veritatem loquitur, et ita non est haereticus.

2. Praeterea, secundum Dionysium in lib. de divin. Nom. (cap. 1 myst. Theol.), tribus modis dicitur aliquid de Deo: scilicet per negationem, per eminentiam et per causam. Quocumque autem istorum modorum termini numerales praedicentur in divinis, oportet quod aliquid ponant. Quod quidem manifestum est, si quidem praedicentur per eminentiam vel per causam: similiter autem et si praedicentur negative. Non enim sic aliqua negantur de Deo, ut idem Dionysius dicit (cap. 2 cael. Hier., et cap. 4 et 11 de divin. Nom.), quasi omnino ei desint, sed quia non eodem modo ei conveniunt sicut et nobis. Oportet ergo omnibus modis quod termini numerales aliquid ponant.

3. Praeterea, quidquid praedicatur de Deo et creaturis, nobiliori modo de Deo quam de creaturis praedicatur. Termini autem numerales de creaturis praedicantur positive. Ergo multo magis de Deo.

4. Praeterea, multitudo et unitas importata per terminos numerales, secundum quod praedicantur de Deo, non sunt in intellectu tantum; quia sic non essent tres personae in Deo nisi secundum intellectum, quod pertinet ad haeresim Sabellianam. Ergo oportet quod sint aliquid in ipso Deo secundum rem; et ita positive de Deo dicuntur.

5. Praeterea, sicut unum est in genere quantitatis, ita bonum est in genere qualitatis; in Deo autem nec est quantitas nec qualitas nec aliquod accidens: et tamen bonum non praedicatur de Deo remotive sed positive. Ergo similiter unum, et per consequens multitudo, quam constituit unum.

6. Praeterea, quatuor prima entia dicuntur, scilicet ens, unum, verum et bonum. Sed tria eorum, scilicet ens, verum et bonum, dicuntur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

7. Praeterea, multitudo et magnitudo pertinet ad duas species quantitatis, quae sunt discreta quantitas et continua. Sed magnitudo praedicatur de Deo positive, cum dicitur, Psal. 146, 5: *Magnus Dominus et magna virtus ejus*. Ergo et multitudo et unum.

8. Praeterea, creaturae Dei similitudinem praeferunt, secundum quod in eis vestigium divinitatis apparet. Sed secundum Augustinum (10 de Trinit., cap. 11), quaelibet creatura vestigium quoddam divinae Trinitatis in se habet, inquantum est aliquid unum, et specie formatur et ordinem aliquem habet. Ergo creatura est una ad similitudinem Dei. Sed *unum* praedicatur de creatura positive; ergo et de Deo.

9. Praeterea, si *unum* praedicatur de Deo privative, oportet quod aliquid removeat, et non nisi multitudinem. Multitudinem autem non removet; non enim sequitur, si est una persona, quod non sint plures. *Unum* ergo non dicitur remotive de Deo, et per consequens nec multitudo.

10. Praeterea, privatio nihil constituit. Unum autem constituit multitudinem. Non ergo dicitur privative.

11. Praeterea, nulla privatio est in Deo, quia privatio omnis pertinet ad defectum. *Unum* autem praedicatur de Deo. Ergo non significat privationem.

12. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 5 de Trin., cap. 5), quod quidquid praedicatur de Deo, praedicatur secundum substantiam, vel secundum relationem. Et Boetius etiam dicit (in suo lib. de Trinit., circa med.), quod omnia quae veniunt in divinam praedicationem, mutantur in substantiam praeter *ad aliquid*. Si ergo termini numerales praedicantur de Deo, oportet quod significent substantiam vel relationem; et ita oportet quod positive de Deo praedicentur.

13. Praeterea, unum et ens convertuntur et videntur esse synonyma. Sed ens praedicatur de Deo positive. Ergo et unum, et per consequens multitudo.

14. Praeterea, si *unum* praedicatur de Deo remotive, oportet quod removeat multitudinem tamquam sibi oppositam. Hoc autem non potest esse, cum multitudo constituatur ex unitatibus; unum autem oppositorum non constituitur ex alio. Ergo *unum* non praedicatur de Deo remotive.

15. Praeterea, Si *unum* dicitur per remotionem multitudinis, oportet quod *unum* opponatur multitudini, sicut privatio habitui. Habitus autem est naturaliter prior privatione, et etiam secundum rationem; quia privatio non potest definiri nisi per habitum. Ergo multitudo erit prior *uno* secundum naturam et secundum rationem; quod videtur inconveniens.

16. Praeterea, Si unum et multa in divinis praedicantur remotive, oportet quod *unum* removeat multitudinem et multitudo removeat unitatem. Hoc autem est inconveniens; quia sequeretur circulus unius et multi, ut dicatur, quod unum est quod non est multa, et multa sunt quae non sunt unum; et sic per ista nihil fieret notum. Non est ergo dicendum, quod unum et multa in Deo dicantur privative.

17. Praeterea, unum et multa cum se habeant ut mensura et mensuratum, videntur opponi ad invicem relative. In relative autem oppositis utrumque dicitur positive. Ergo tam unum quam multa positive praedicantur de Deo.

1. Sed contra, Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom. (cap. 13, a med.): *Unitas laudata, et Trinitas quae est super omnia divinitas, non est neque unitas neque trinitas quae a nobis aut alio quodam existentium sit cognita.* Videtur ergo quod termini numerales per remotionem dicantur de Deo.

2. Praeterea, Augustinus dicit (7 de Trin., cap. 4): *Quaesivit humana inopia quid tria diceret, et dixit substantias sive personas. Quibus nominibus non diversitatem intelligi voluit sed singularitatem noluit.* Sunt ergo hujusmodi termini numerales introducti in divinis magis ad removendum quam ad ponendum.

3. Praeterea, unum et multitudo, sive numerus, sunt in genere quantitatis. In Deo autem non potest esse aliqua quantitas, cum quantitas sit accidens et dispositio materiae. Termini ergo numerales in Deo nihil ponunt.

4. Sed dicendum, quod licet quantitas secundum rationem sui generis, vel secundum rationem accidentis, non possit esse in Deo, tamen secundum rationem speciei aliqua quantitas potest praedicari de Deo, sicut aliqua qualitas, ut scientia vel justitia. — Sed contra, illae solae species qualitatis in divinam praedicationem assumuntur quae secundum rationem suae speciei nullam imperfectionem important, sicut scientia, justitia, et aequitas; non autem ignorantia nec albedo. Omnis autem quantitas secundum rationem suae speciei imperfectionem importat: cum enim quantum sit quod est indivisibile, species quantitatis distinguuntur secundum diversos modos divisionis; sicut pluralitas est quae divisibilis est in non continua, linea autem quae est divisibilis secundum unam dimensionem, superficies autem secundum duas, corpus vero secundum tres. Divisio autem perfectioni divinae simplicitatis repugnat. Nulla ergo quantitas secundum rationem suae speciei potest praedicari de Deo.

5. Sed dicendum, quod distinctio per relationes quae facit numerum personarum in divinis, non importat imperfectionem in Deo. — Sed contra, omnis divisio vel distinctio aliquam multitudinem causat. Non autem omnis multitudo est numerus qui est species quantitatis; cum multitudo et unum circumeant omnia genera. Non ergo omnis divisio vel distinctio sufficit ad constituendum numerum qui est species quantitatis, sed sola illa divisio quae est secundum quantitatem, qualis non est distinctio relationum.

6. Sed dicendum, quod omnis multitudo est species quantitatis, et omnis divisio sufficit ad constituendam speciem quantitatis. — Sed contra, ad positionem substantiae non sequitur positio quantitatis, cum substantia possit esse sine accidente. Sed positis solis formis substantialibus, sequitur distinctio in substantiis. Ergo non quaelibet distinctio constituit multitudinem quae est accidens et species quantitatis.

7. Praeterea, discretio quae constituit numerum quae est species quantitatis, opponitur continuo. Discretio autem continuo opposita est, quae consistit in divisione continui. Ergo sola divisio continui, quae non competit Deo, causat numerum qui est species quantitatis; et ita non potest praedicari de Deo numerus qui est species quantitatis.

8. Praeterea, quaelibet substantia dicitur una. Aut ergo est una per essentiam suam, aut per aliquid aliud. Si per aliquid aliud, cum et illud oporteat esse unum, necesse est quod et illud per se sit unum, vel per aliquid aliud, et illud iterum per aliud. Impossibile est autem quod hoc procedat in infinitum. Ergo statur alicubi. Melius est ergo quod stetur in primo, ut scilicet substantia per seipsam sit una. Non ergo unum est aliquid additum substantiae; et ita non videtur significare aliquid positive.

9. Sed dicendum, quod substantia non est una per seipsam, sed per unitatem ei accidentem; unitas autem est per se una; prima enim denominant seipsa, sicut bonitas est bona, veritas est vera, et similiter unitas est una. — Sed contra, hujusmodi seipsa denominant propter hoc quod sunt primae formae; nam secundae formae non denominant seipsas, sicut albedo non est alba. Quae autem se habent ex additione ad aliud, non sunt prima. Ergo unitas et bonitas non se habent ex additione ad substantiam.

20. Praeterea, secundum Philosophum (in 5 Metaph., comm. 11), omnia dicuntur unum inquantum non dividuntur. Hoc autem quod est non dividi, non ponit aliquid, sed solum removet. Ergo unum non praedicatur positive sed remotive in divinis; et per consequens multitudo, quae constituitur ex unis.

Respondeo dicendum, quod de uno et multo diversa inveniuntur, quae etiam apud philosophos fuerunt occasio diversa sentiendi. Invenitur enim de uno, quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente; similiter invenitur de multo, quod pertinet ad quamdam speciem quantitatis quae dicitur numerus, et iterum quod circuit omne genus, sicut et unum, cui videtur multitudo opponi.

Fuerunt ergo aliqui inter philosophos qui non distinxerunt inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, aestimantes quod neutro modo dictum unum aliquid super substantiam adderet; sed unum quolibet modo dictum significaret substantiam rei. Ex quo sequebatur quod numerus, qui ex unis componitur, sit substantia omnium rerum secundum opinionem Pythagorae et Platonis.

Quidam vero non distinguentes inter unum quod convertitur cum ente, et unum quod est principium numeri, crediderunt e contrario, quod utrolibet modo dictum unum, adderet aliquod esse accidentale supra substantiam; et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae; quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores. Non enim intellexerunt per unum et multa nisi aliquod pertinens ad genus quantitatis discretae.

Quidam vero fuerunt qui attendentes quod in Deo nulla quantitas esse potest, posuerunt quod termini significantes unum vel multa de Deo non ponunt aliquid, sed removeant tantum. Non enim possent ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quae nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo secundum eos, unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretae; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de

Deo ad removendum unitatem, quae est principium quantitatis discretae. Et haec videtur fuisse opinio Magistri, quae ponitur in 24 dist. 1 Senten. Quae quidem, supposita suae opinionis radice, scilicet quod omnis multitudo significaret quantitatem discretam, et omne unum esset ejusdem quantitatis principium, inter omnes rationabilior invenitur. Nam et Dionysius dicit (in 2 cap. caelest. Hierar.), quod negationes sunt maximae verae in Deo; affirmationes vero sunt incompactae. Non enim scimus de Deo quid est, sed magis quid non est, ut Damascenus dicit (lib. 1, cap. 4). Unde et Rabbi Moyses omnia quae affirmative videntur dici de Deo, dicit magis esse introducta ad removendum quam ad aliquid ponendum. Dicimus enim Deum esse vivum ad removendum ab eo illum modum essendi quem habent res quae apud nos non vivunt, non ad ponendum vitam in ipso, cum vita et omnia hujusmodi nomina sint imposita ad significandum quasdam formas et perfectiones creaturarum quae longe absunt a Deo; quamvis hoc non sit usquequaque verum; nam, sicut dicit Dionysius (in lib. de divin. Nom. cap. 12, a med.), sapientia et vita et alia hujusmodi non removentur a Deo quasi ei desint; sed quia excellentius habet ea quam intellectus humanus capere, vel sermo significare possit; et ex illa perfectione divina descendunt perfectiones creatae, secundum quamdam similitudinem imperfectam. Et ideo de Deo, secundum Dionysium (cap. 1 mysticae Theol., et cap. 2 caelest. Hier., et 1 et 2 de div. Nom.), non solum dicitur aliquid per modum negationis et per modum causae, sed etiam per modum eminentiae. Sed quidquid sit de spiritualibus perfectionibus, certum est quod materiales dispositiones removentur omnino a Deo. Unde cum quantitas sit dispositio materiae, si termini numerales non significant nisi quod est in genere quantitatis, necesse est quod de Deo non dicantur nisi ad removendum quae significant, sicut Magister posuit, loc. cit. Nec sequitur ex ejus positione circulus, dum unitas removet multitudinem, multitudo unitatem; quia removetur a Deo unitas et multitudo, quae sunt in genere quantitatis, quorum neutrum de Deo dicitur. Et sic unitas dicta de Deo, quae removet multitudinem, non removetur, sed alia unitas, quae de Deo dici non potest.

Quidam vero non intelligentes quod nomina affirmativa ad removendum possint in praedicationem divinam induci; nec iterum ponentes unum et multa, nisi quod est in genere quantitatis discretae, quam in Deo ponere non audebant, dixerunt, quod termini numerales non praedicantur de Deo quasi dictiones significantes aliquam rem conceptam, sed quasi dictiones officiales, exercentes aliquid in divinis, scilicet distinctionem ad modum syncategorematicae distinctionis. Quod quidem fatuum apparet, cum nihil tale ex horum terminorum significatione possit haberi.

Et ideo alii dixerunt, quod praedicti termini aliquid positive ponunt in Deo, licet supponant quod unum et multa sunt solum in genere quantitatis; dicunt enim quod non est inconveniens aliquam speciem quantitatis Deo attribui, licet genus removeatur a Deo; sicut et aliquae species qualitatis, ut sapientia et justitia, dicuntur de Deo positive, licet in Deo qualitas esse non possit. Sed illud non est simile, ut in objiciendo est tactum; nam omnes species quantitatis ex ratione suae speciei habent imperfectionem, non autem omnes species qualitatis. Et praeterea quantitas proprie est dispositio materiae, unde omnes species quantitatis sunt mathematica quaedam quae secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus, quae sunt naturalia, et magis materiae sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis potest in rebus spiritualibus convenire, nisi secundum metaphoram. Qualitas autem sequitur formam; unde quaedam qualitates sunt omnino immateriales, quae attribui possunt rebus spiritualibus.

Hae igitur opiniones processerunt, supposito quod idem sit unum quod convertitur cum ente et quod est principium numeri, et quod non sit aliqua multitudo nisi numerus qui est species quantitatis; quod quidem patet esse falsum. Nam cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis de uno et multo judicium sumi. Est autem quaedam divisio quae omnino genus quantitatis excedit, quae scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quae nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis et ambitus quam genus quantitatis. Est autem et alia divisio secundum quantitatem, quae genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra id de quo dicitur, quod habet rationem mensurae; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed substantiam ejus cum ipsa; est enim *unum* idem quod ens indivisum. Et similiter multitudo correspondens uni nihil addit supra res multas nisi distinctionem, quae in hoc attenditur quod una earum non est alia; quod quidem non habent ex aliquo superaddito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei correspondens addit supra res quae dicuntur multae, quod unaquaeque earum sit una, et quod una earum non sit altera, in quo consistit ratio distinctionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum. Quod quidem dividi est unum eorum non esse alterum.

Dico ergo, quod in divinis non praedicantur unum et multa quae pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indistinctionem, quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus, quod quantum ad id quod superaddunt eis de quibus praedicantur, remotive in Deo accipiuntur; inquantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. Unde ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit tres personas, aliquid in Deo dicit, scilicet distinctionem personarum; quam qui negat, haereticus

est. Ista autem distinctio non addit aliquid supra personas distinctas.

Ad secundum dicendum, quod licet in remotione quorumdam a Deo, sit cointelligenda praedicatio eorumdem de Deo per eminentiam et per causam; tamen quaedam solummodo negantur de Deo et nullo modo praedicantur; sicut cum dicitur: Deus non est corpus. Et hoc modo posset dici secundum opinionem Magistri, quod omnino negatur a Deo quantitas numeralis; et similiter secundum id quod ponimus, omnino negatur ab eo essentiae divisio, cum dicitur: Essentia divina est una.

Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis termini numerales non ponunt aliquid superadditum rebus de quibus dicuntur, nisi prout significant id quod est in genere quantitatis discretae; secundum quem modum non praedicantur de Deo; et hoc pertinet ad perfectionem ipsius.

Ad quartum dicendum, quod unitas et multitudo quae significantur per terminos numerales dictos de Deo, non sunt solum in intellectu nostro, sed sunt in Deo secundum rem; non tamen propter hoc significatur aliquid positive praeter intellectum eorum quibus ista attribuuntur.

Ad quintum dicendum, quod bonum quod est in genere qualitatis, non est bonum quod convertitur cum ente, quod nullam rem supra ens addit; bonum autem quod est in genere qualitatis, addit aliquam qualitatem qua homo dicitur bonus; et simile est de uno, sicut ex dictis patet; sed in hoc differt quod bonum utroque modo acceptum potest venire in divinam praedicationem, non autem unum; non enim est eadem ratio de quantitate et qualitate, sicut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur; cum semper quod negatur vel privatur, sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraherent ens, jam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum, ut dictum est, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum; aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in 1 Ethic. (in princ.).

Ad septimum dicendum, quod secundum Philosophum (in 10 Metaph., com. 20 et 21), multum dicitur dupliciter; uno modo absolute, et sic dicitur per oppositum ad unum: alio modo dicitur comparative, prout importat excessum quemdam respectu minoris numeri, et sic multum opponitur pauco. Similiter autem et magnum potest dupliciter dici; uno modo absolute, prout importat quantitatem continuam quae dicitur magnitudo: alio modo comparative, prout importat excessum respectu minoris quantitatis. Primo ergo modo magnum non praedicatur de Deo; sed secundo, ut importetur ejus eminentia super omnem creaturam.

Ad octavum dicendum, quod unum quod pertinet ad vestigium Dei in creaturis, est unum quod convertitur cum ente, quod quidem ponit aliquid, inquantum ponit ipsum ens, cui solam negationem superaddit, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod unum oppositorum non excludit aliud, nisi ab eo de quo praedicatur. Non enim sequitur, si Socrates est albus, quod nihil sit nigrum: sed quod ipse non est niger. Sic ergo sequitur quod si Patris persona est una, Patris personae non sunt plures; non autem sequitur quod non sint plures personae in divinis.

Ad decimum dicendum quod unum non constituit multitudinem ex parte privationis, sed ex parte illa qua ponit ens.

Ad undecimum dicendum, quod sicut dicitur in 5 Metaph. (text. 27), privatio tribus modis dicitur. Uno modo proprie, quando removetur ab aliquo quod natum est habere, et in quo tempore natum est habere; sicut carere visu est privatio visus in homine. Alio modo communiter (1), quando removetur ab aliquo quod ipsum quidem non est natum habere, sed genus ejus; sicut si non habere visum dicatur esse privatio visus in talpa. Tertio modo communissime, quando removetur ab aliquo id quod a quocumque alio natum est haberi, non tamen ab ipso, nec ab alio sui generis: sicut si non habere visum, dicatur esse privatio visus in planta. Et haec privatio medium est inter privationem veram et simplicem negationem, habens commune aliquid cum utroque; cum privatione quidem vera, in hoc quod est negatio in aliquo subjecto, unde non competit simpliciter non enti; negatione vero simplici, in hoc quod non requirit aptitudinem in subjecto. Per hunc autem modum unum privative dicitur, et potest simili modo praedicari in divinis, sicut et alia quae simili modo praedicantur in divinis, ut invisibilis et immensus et hujusmodi.

Ad duodecimum dicendum, quod termini numerales non addunt aliquid in divinis supra id de quo praedicantur; et ideo quando praedicantur de essentialibus, significant essentiam; quando vero de personalibus, significant relationem.

Ad decimumtertium dicendum, quod unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis, et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eamdem.

Ad decimumquartum dicendum, quod unum potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad illud quod ponit, et sic constituit multitudinem: alio modo quantum ad negationem quam superaddit, et sic opponitur unum multitudini privative.

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum Philosophum (in 10 Metaph., com. 6), multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. Hoc autem non videtur sufficere ad hoc quod unum opponatur multitudini privative. Nam privatio est posterior secundum rationem, cum in intellectu privationis sit ejus oppositum, per quod definitur: nisi forte hoc referatur solum ad nominis rationem, prout hoc nomen *unum* significat privative, nomen vero multitudinis positive: nomina enim imponuntur a nobis secundum quod cognoscimus res. Unde ad hoc quod aliquid significetur per nomen ut

(1) *Al.* communis, *item* conveniens.

privatio, sufficit qualitercumque sit posterius in nostra cognitione; quamvis hoc non sufficiat ad hoc quod res ipsa sit privativa, nisi sit posterius secundum rationem. Et ideo potest melius dici, quod divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative respectu divisionis, cum sit ens indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum; sed multitudo posterius; quod sic patet. Primum enim quod in intellectum cadit, est ens; secundum vero est negatio entis; ex his autem duobus sequitur tertio intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens, et intelligitur non esse hoc ens, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intelligitur hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab alio, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic etiam patet quod non erit circulus in definitione unius et multitudinis.

Unde patet responsio ad decimum sextum.

Ad decimum septimum dicendum, quod unum quod est principium numeri, comparatur ad multitudinem ut mensura ad mensuratum; quod quidem unum positive aliquid supra substantiam addit, ut dictum est, in corp. art.

Ad ea quae in oppositum objiciuntur, secundum praemissa, facile est respondere considerantibus secundum quid veritatem concludant. Unum tamen quod in illis objectionibus tangebatur considerandum est, quod hujusmodi prima, scilicet essentia, unitas, veritas et bonitas, denominant seipsa ea ratione, quia unum, verum et bonum consequuntur ad ens. Cum autem ens sit primum quod in intellectu concipitur, oportet quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut ens, et per consequens ut unum, verum et bonum. Unde cum intellectus apprehendat essentiam, unitatem, veritatem et bonitatem in abstracto, oportet quod de quolibet eorum praedicetur ens, et alia tria concreta. Et inde est quod ista denominant seipsa, non autem alia quae non convertuntur cum ente.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Deo sit aliqua diversitas.

Octavo quaeritur, utrum in Deo sit aliqua diversitas. Et videtur quod sic. Quia, secundum Philosophum (in 5 Metaph., com 20), unum in substantia facit idem, multitudo autem in substantia facit diversum. In divinis autem est multitudo secundum substantiam; dicit enim Hilarius (in lib. de Synodis), quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt per substantiam tria, per consonantiam vero unum. Ergo in divinis est diversitas.

2. Praeterea, secundum Philosophum (in 10 Metaph., com. 24 et 25), diversum dicitur absolute, differens vero relative; unde omne differens est diversum, non autem omne diversum est differens. Sed in divinis conceditur esse differentia; dicit enim Damascenus (lib. 3 Fid. orth.): *Differentiam personarum in tribus proprietatibus, id est paternali et filiali et processibili recognoscimus.* Ergo in divinis est diversitas.

3. Praeterea, differentia accidentalis facit alterum solum; differentia vero substantialis facit aliud, idest diversum. Cum ergo in divinis sit differentia, et non possit ibi esse accidentalis differentia, et per consequens oportet quod sit differentia substantialis; oportet quod sit ibi diversitas.

4. Praeterea, multitudo causatur ex divisione, sicut jam dictum est, art. praec., ad 15 arg. Ubi autem est divisio, sequitur diversitas. Ergo in divinis cum sit multitudo, erit ibi diversitas.

5. Praeterea, idem et diversum sufficienter dividunt ens. Sed Pater non est idem Filio; non enim conceditur quod Pater generando Filium, generet se Deum. Ergo Filius est diversus a Patre.

Sed contra est quod Hilarius dicit (in 7 de Trin., non longe a fin.): *Nihil in divinis novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile.*

Praeterea, Ambrosius dicit (in lib. de Trinit.): *Pater et Filius divinitate unum sunt, nec est ibi substantiae differentia, nec ulla diversitas.*

Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus, ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Et ideo sic loquendum est de divinis ut nulla errori occasio praebeatur. Fuerunt autem circa divina duo errores, praecipue cavendi ab illis qui de unitate et trinitate in divinis loquuntur; scilicet error Arii, qui unitatem essentiae negavit, ponens aliam essentiam esse Patris et aliam Filii. Alius error est Sabellii, qui negavit pluralitatem personarum, dicens, eumdem esse Patrem qui est Filius. Ad evitandum ergo errorem Arii sunt nobis quatuor cavenda in fidei confessione. Primo diversitas per quam tollitur unitas essentiae, quam confitemur dicendo esse unum Deum; secundo divisio, quae obviat divinae simplicitati; tertio disparitas, quae repugnat aequalitati divinarum personarum; quarto ut non confiteamur Filium esse alienum a Patre, per quod tollitur similitudo. Similiter contra errorem Sabellii sunt quatuor cavenda. Primo singularitas, per quam tollitur naturae divinae communicabilitas; secundo nomen unici, per quod tollitur realis distinctio personarum; tertio confusio, per quam tollitur ordo qui est in divinis personis; quarto solitudo, per quam tollitur consociatio divinarum personarum. Confitemur autem contra diversitatem, unitatem essentiae; contra divisionem, simplicitatem; contra disparitatem, aequalitatem; contra alienum, similitudinem; contra singularitatem personarum, pluralitatem; contra unicum, distinctionem; contra confusionem, discretionem; contra solitarium, consonantiam et connexionem amoris.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia accipitur ibi pro hypostasi, non pro essentia, cujus multitudo faceret diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod licet a quibusdam doctoribus Ecclesiae inveniatur nomen differentiae circa divina, non tamen est communiter utendum, nec ampliandum; quia differentia importat distinctionem aliquam secundum formam, quae non potest esse in divinis, cum forma Dei sit divina natura, ut Augustinus dicit. Sed exponenda est differentia, ut ponatur pro distinctione, quae minimum distinctionis importat; cum etiam secundum relationes vel secundum solam rationem aliqua distingui dicantur. Sic etiam exponendum est, si inveniatur diversitas in divinis; utpote si dicatur quod diversa est persona Patris a persona Filii, accipiendum est diversum pro distincto. Magis tamen cavendum est nomen diversitatis in divinis

quam differentiae; quia diversitas magis pertinet ad essentialem divisionem: nam qualiscumque formarum multitudo facit differentiam: diversitas autem fit solum per formas substantiales.

Ad tertium dicendum, quod licet in divinis non sit accidens, est tamen ibi relatio, cujus oppositio distinctionem facit in divinis, non autem diversitatem.

Ad quartum dicendum, quod licet in divinis non sit proprie loquendo divisio, est tamen ibi distinctio per relationes, quae sufficit ad numerum personarum.

Ad quintum dicendum, quod Filius est idem Deus cum Patre; non tamen potest dici quod Pater se Deum genuerit, Filium generando; quia ly *se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum: Pater autem et Filius sunt duo supposita in divinis.

ARTICULUS IX.

Utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores. —*(1 p., quaest.* 31, *art.* 1.)

Nono quaeritur, utrum in divinis sint tres personae tantum, an plures vel pauciores. Et videtur quod plures. Dicit enim Augustinus in lib. contra Maximinum (3, cap. 11, circa fin.): *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.* In divinis autem non differt esse et posse, quia nec in aliquibus sempiternis (secundum Philosophum in 3 Phys., com. 32). Ergo Filius genuit alium Filium; et sic sunt duo filii in divinis, et per consequens plures personae quam tres.

2. Sed diceretur, quod hoc quod dicit: *Neque enim non potuit*, exponendum est: idest, non ex impotentia fuit. — Sed contra, unicuique supposito alicujus naturae convenit actus naturae illius, nisi propter ejus impotentiam. Generatio autem est actus ad perfectionem naturae divinae pertinens; alioquin non conveniret Patri, in quo non est nisi quod perfectionis est. Si ergo Filius non generat alium filium, hoc erit ex impotentia ejus.

3. Praeterea, si filius non potest generare, potest autem generari; habet ergo potentiam ut generetur, non potentiam ut generet. Aliud autem est generare, et aliud generari. Cum ergo potentiae distinguantur penes objecta, non erit eadem potentia Patris et Filii, quod est haereticum.

4. Praeterea, actio et passio in his quae agunt et patiuntur, reducuntur ad diversa principia; nam agit aliquid per rationem formae in rebus creatis, patitur vero ratione materiae. Generare autem et generari significantur per modum actionis et passionis. Ergo oportet quod ad diversa principia referantur; et sic non potest esse una potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

5. Sed diceretur, quod est eadem potentia, inquantum utraque radicatur in essentia divina, quae una est Patris et Filii. — Sed contra, potentia calefaciendi et desiccandi radicantur in uno subjecto, scilicet igne; nec tamen est una et eadem potentia: alia enim qualitas est calor, qui est principium calefaciendi, et alia siccitas, quae est principium desiccandi. Ergo unitas divinae essentiae non sufficit ad hoc quod sit eadem potentia qua Pater generat et Filius generatur.

6. Praeterea, omnis sapiens et intelligens ex sua sapientia aliquam conceptionem habet. Sed Filius est sapiens et intelligens, sicut et Pater. Ergo habet aliquam conceptionem. Conceptio autem Patris est verbum, quod est Filius. Ergo Filius etiam habet alium filium.

7. Sed diceretur, quod verbum dicitur in divinis non solum personaliter, sed essentialiter; et sic verbum essentialiter dictum potest esse conceptio Filii. — Sed contra, verbum dicit speciem conceptam ordinatam ad manifestationem, et ita importat originem. Quae autem important originem in divinis, dicuntur personaliter, et non essentialiter. Ergo verbum essentialiter dici non potest.

8. Praeterea, Anselmus dicit in Monologio, quod sicut Pater dicit se, ita et Filius et Spiritus sanctus. Idem autem est Patrem dicere se, quod generare Filium, ut ipse ibidem dicit. Ergo Filius generat alium Filium; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, ex hoc probatur quod Deus generet, quia generationem aliis tribuit, secundum illud Isai. ult., 9: *Si ego qui generationem caeteris tribuo, sterilis ero? dicit Dominus.* Sicut autem Pater dat generationem, ita et Filius, quia indivisa sunt opera Trinitatis, et filius generat filium.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. ad Orosium (in dialogo 65 quaest., cap. 7), quod Pater generat Filium natura. Damascenus etiam dicit, quod generatio est opus naturae. Eadem autem est natura Patris et Filii. Ergo sicut Pater generat, ita et Filius; sunt ergo plures filii in divinis, et ita plures personae quam tres.

11. Sed dicendum, quod ea ratione non possunt esse plures filii in divinis, quia non potest ibi esse nisi una filiatio; forma enim unius speciei non multiplicatur nisi per divisionem materiae, quae nulla est in divinis. — Sed contra, omnis differentia nata est facere pluralitatem. Potest autem esse differentia inter duas filiationes, non solum ex materia, sed etiam ex hoc quod haec filiatio est talis, illa vero talis. Ergo nihil prohibet plures filiationes ponere in divinis, licet ibi non sit materia.

12. Praeterea, Filius procedit a Patre sicut splendor a sole, secundum illud Hebr. 1, 3: *Cum sit splendor gloriae.* Sed splendor etiam potest alium splendorem producere. Ergo et Filius potest alium filium generare; et sic sequitur quod in divinis sint plures filii, et personae plures tribus.

13. Praeterea, Spiritus sanctus est amor quo Pater diligit Filium. Sed etiam Spiritum sanctum amat Pater. Ergo oportet quod sit alius spiritus quo Pater amat Spiritum sanctum; et sic quatuor sunt personae in divinis.

14. Praeterea, secundum Dionysium (cap. 4 de divin. Nomin.), bonum est communicativum sui. Bonitas autem Spiritui sancto appropriatur, sicut potentia Patri, et sapientia Filio. Ergo propriissime ad Spiritum sanctum pertinere videtur quod naturam divinam alii personae communicet; et sic sunt plures tribus personis in divinis.

15. Praeterea, secundum Philosophum in 4 Meteororum (2 de Anima, com. 34), perfectum unumquodque est, quando potest sibi simile ex se producere. Spiritus autem sanctus est perfectus Deus. Ergo potest aliam divinam personam producere; ergo etc.

16. Praeterea, Filius a Patre divinam naturam non recipit perfectius quam Spiritus sanctus. Recipit autem Filius a Patre divinam naturam non solum passive (ut ita dixerim) quasi ab eo genitus, sed etiam active, quia potest eamdem natu-

ram alii communicare. Ergo et Spiritus sanctus divinam naturam potest alii personae communicare.

17. Praeterea, quod est perfectionis in rebus creatis, oportet Deo attribui. Communicare autem naturam, ad perfectionem in rebus creatis pertinet, licet modus communicandi aliquam imperfectionem habeat, inquantum talem communicationem consequitur aliqua divisio, vel aliqua transmutatio generantis. Ergo communicare divinam naturam est perfectionis in Deo; et ita Spiritui sancto est attribuendum. Procedit ergo a Spiritu sancto aliqua divina persona; et sic sequitur quod in divinis sint personae plures tribus.

18. Praeterea, sicut divinitas est quoddam bonum in Patre, ita et paternitas. Ex eo autem quod nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio, probatur a quibusdam quod sunt plures habentes divinam naturam. Ergo pari ratione sunt plures patres in divinis; et similiter plures filii, et plures Spiritus sancti; et ita personae plures tribus.

19. Praeterea, Filius et Spiritus videntur distingui ab invicem in hoc quod Filius procedit a Patre per modum intellectus ut verbum; Spiritus sanctus per modum voluntatis ut amor. Sunt autem plura attributa essentialia quam voluntas et intellectus, ut bonitas, potentia et hujusmodi. Ergo plures personae procedunt a Patre quam Filius et Spiritus sanctus.

20. Praeterea, processio naturae plus videtur differre a processione intellectus quam processio voluntatis. In rebus autem creatis processionem intellectus semper concomitatur processio voluntatis; quia quaecumque aliquid intelligunt, etiam aliquid volunt; processionem autem naturae non semper concomitatur processio intellectus, quia non in omnibus quae naturaliter generant, intellectus invenitur. Si ergo persona quae procedit per modum voluntatis ut amor, est alia in divinis a persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, etiam erit persona quae procedit per modum intellectus ut verbum, alia a persona quae procedit per modum naturae ut filius. Sunt ergo tres personae procedentes in divinis, et una non procedens; et sic sunt quatuor personae.

21. Praeterea, personae multiplicantur in divinis propter relationes, quae subsistunt. Ponuntur autem in divinis quinque relativae notiones, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, et communis spiratio. Sunt ergo quinque personae in divinis.

22. Praeterea, relationes quae ab aeterno de Deo dicuntur, non sunt in creaturis, sed in Deo. Quidquid autem est in Deo, est subsistens; cum in Deo non sit aliquod accidens. Omnes ergo relationes quae ab aeterno Deo conveniunt, sunt subsistentes, et per consequens sunt personae. Tales autem sunt infinitae; nam ideae rerum creatarum ab aeterno sunt in Deo, quae non distinguuntur ab invicem nisi per respectus ad creaturas. Sunt ergo infinitae personae in divinis.

1. Sed contra, videtur quod sint pauciores tribus. In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturae; unde, secundum Commentatorem, in 8 Phys., animalia quae generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis. Divina autem natura est maxime una. Ergo non potest communicari nisi uno modo. Sic ergo non possunt esse nisi duae personae, una divinitatem communicans per aliquem modum, et persona per alium modum divinitatem recipiens.

2. Praeterea, Hilarius (in lib. de Synodis, a med.), ostendit Filium naturaliter a Patre procedere, quia talis existit qualis Deus est, creaturas vero a Deo procedere voluntarie, quia tales sunt quales eas voluit Deus esse, non qualis est Deus. Sed Spiritus sanctus, sicut et Filius, talis est qualis est Deus Pater. Ergo Spiritus sanctus procedit naturaliter a Patre, sicut et Filius. Non ergo est distinctio inter Spiritum sanctum et Filium, ex eo quod Filius procedit per modum naturae, non autem Spiritus sanctus.

3. Praeterea, natura voluntatis et intellectus non differunt in Deo nisi secundum rationem tantum. Ergo processio per modum naturae et intellectus et voluntatis non differunt in Deo nisi ratione tantum. Si ergo per hoc distinguuntur Filius et Spiritus sanctus, quod unus procedit per modum naturae vel intellectus, et alius per modum voluntatis, non erunt distincti nisi secundum rationem. Ergo non erunt duae personae, cum pluralitas personarum, rerum pluralitatem importet.

4. Praeterea, personae in divinis distinguuntur solum secundum relationes originis. Ad designandam autem originem sufficiunt duae relationes, scilicet a quo alius, et qui ab alio. Ergo in divinis non sunt nisi duae personae.

5. Praeterea, omnis relatio exigit duo extrema. Sicut ergo in divinis personae non distinguuntur nisi secundum relationem; ita oportet quod sint in divinis vel duae relationes, et sic erunt quatuor personae; vel una relatio tantum, et sic erunt solum duae personae.

Sed contra, videtur quod sint tantum tres personae in divinis per hoc quod dicitur 1 Joan., 5, 7: *Tres sunt qui testimonium dant in caelo.* Interrogantibus autem quid tres, respondit Ecclesia, quod tres personae, ut dicit Augustinus (7 de Trinit., cap. 4). Ergo in divinis sunt tres personae.

Praeterea, ad perfectionem divinae bonitatis felicitatis et gloriae requiritur, quod sit in Deo vera et perfecta caritas; nihil enim est caritate melius, nihil caritate perfectius, ut dicit Richardus in 3 de Trin. (cap. 2, circa princ.). Felicitas autem absque jucunditate non est, quae maxime per caritatem habetur. Ut enim in eodem libro (cap. 3) dicitur, *nihil caritate dulcius, nihil caritate jucundius, caritatis deliciis rationalis vita nil dulcius experitur, nulla delectatione delectabilius fruitur.* Perfectio etiam gloriae in quadam magnificentia perfectae communicationis consistit, quam caritas facit. Vera autem et perfecta caritas requirit in divinis ternarium numerum personarum. Amor enim quo aliquis se tantum diligit, est amor privatus, et non caritas vera. Alium autem summe Deus diligere non potest qui non sit summe diligibilis; nec summe diligibilis est, nisi sit summe bonus. Unde patet quod vera caritas in Deo summa esse non potest si sit ibi tantum una persona; nec etiam perfecta, si sint duae tantum: quia ad perfectionem caritatis requiritur quod amans velit id quod ab eo amatur, etiam aeque ab alio diligi. Indicium namque magnae infirmitatis est non posse pati consortium amoris; posse vero pati, signum magnae perfectionis. *Magis gratanter suscipere, maximo est*

desiderio requirere, ut dicit Richardus in eodem lib. Oportet ergo, si sit in Deo perfectio bonitatis, felicitatis et gloriae, quod sit in divinis ternarius personarum numerus.

Praeterea, cum bonum sit communicativum sui, perfectio divinae bonitatis requirit quod Deus summe sua communicet. Si autem esset tantum una persona in divinis, non summe communicaret suam bonitatem; creaturis enim non summe se communicat; si vero essent solum duae personae, non communicarentur perfecte delitiae mutuae caritatis. Oportet ergo esse secundam personam, cui perfecte communicetur divina bonitas, et tertiam cui perfecte communicentur divinae caritatis deliciae.

Praeterea, ad amorem tria requiruntur, scilicet amans, id quod amatur, et ipse amor, ut Augustinus dicit in 8 de Trin. (lib. 9, cap. 1, in fine, et cap. 2). Duo autem (1) mutuo se amantes, sunt Pater et Filius; amor autem qui est eorum nexus est Spiritus sanctus. Sunt ergo tres personae in divinis.

Praeterea, sicut Richardus dicit, in 5 de Trinit. (cap. 6, paulo a princ.), in rebus humanis videbis quod persona de personis procedit tribus modis: quandoque immediate tantum, sicut Eva de Adam; quandoque mediate tantum, sicut Enoch de Adam; quandoque immediate et mediate simul, sicut Seth de Adam; immediate inquantum ejus filius fuit, mediate vero inquantum fuit filius Evae, quae ab Adam processit. In divinis autem non potest procedere persona de persona mediate tantum, quia non esset ibi summa germanitas. Relinquitur ergo quod in divinis sit una persona quae non procedit ab alia, scilicet persona Patris, a qua procedunt aliae personae; una immediate tantum, scilicet Filius; alia mediate simul et immediate, scilicet Spiritus sanctus, qui ex Patre Filioque procedit. Ergo est personarum ternarius in divinis.

Praeterea, inter dare plenitudinem divinitatis et non accipere, et accipere et non dare, medium est dare et accipere. Dare autem plenitudinem divinitatis et non accipere, pertinet ad personam Patris; accipere vero et non dare, pertinet ad personam Spiritus sancti. Oportet ergo esse tertiam personam, quae plenitudinem divinitatis et det et accipiat; et haec est persona Filii. Sunt ergo tres personae in divinis.

Respondeo dicendum, quod secundum positionem haereticorum nullo modo post poni certus personarum numerus in divinis. Intellexit enim Arius personarum trinitatem hoc modo, quod Filius et Spiritus sanctus essent quaedam creaturae; quod etiam Macedonius de Spiritu sancto sensit. Processio autem creaturarum a Deo non de necessitate certo numero terminatur, cum divina virtus ex sua infinitate hoc habeat quod omnem creaturae modum, speciem et numerum excedat. Unde si Deus Pater omnipotens creavit duas excellentissimas creaturas, quas Arius dicit Filium et Spiritum sanctum, non est remotum quin alias aequales vel etiam majores creare poterit. Sabellius autem posuit quod Pater et Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur nisi nomine et ratione; quae etiam patet in infinitum posse multiplicari, secundum quod ratio nostra infinitis modis de Deo cogitare potest ex variis effectibus, et eum diversimode nominare. Sola autem catholica fides, quae ponit unitatem divinae naturae in personis realiter distinctis, ternarii numeri potest rationem in divinis assignare. Impossibile enim est quod una natura simplex sit nisi in uno sicut in principio. Unde Hilarius dicit (in lib. de Synodis, a med.), quod qui confitetur in divinis duos innascibiles, confitetur duos deos; unum enim Deum praedicari natura unius innascibilis Dei exigit. Unde et quidam philosophi dixerunt, quod in rebus quae sunt sine materia non potest esse pluralitas nisi secundum originem. Una enim natura potest in pluribus esse ex aequo propter materiae divisionem, quae in Deo locum non habet. Unde impossibile est ponere in divinis nisi unam personam innascibilem quae ab alio non procedat. Si autem ab eo aliae personae procedant, oportet quod hoc sit per aliquam actionem. Non autem per actionem transeuntem in id quod est extra agentem, sicut calefacere vel secare sunt actiones ignis et serrae, et creatio ipsius Dei; quia sic personae procedentes essent extra naturam divinam. Relinquitur ergo quod processio personarum in unam naturam divinam non sit nisi secundum operationes quae non transeunt extra, sed manent in operante. Hae autem in natura intellectuali sunt solum duae, scilicet intelligere et velle. Secundum autem utramque earum invenitur aliquid procedens cum hae operationes perficiuntur. Ipsum enim intelligere non perficitur nisi aliquid in mente intelligentis concipiatur, quod dicitur verbum; non enim dicimur intelligere, sed cogitare ad intelligendum, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur. Similiter etiam ipsum velle perficitur amore ab amante per voluntatem procedente, cum amor nihil sit aliud quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Verbum autem et amor in creatura quidem non sunt personae subsistentes in natura intelligente et volente. Intelligere enim et velle creaturae non est esse ejus. Unde verbum et amor sunt quaedam supervenientia creaturae intelligenti et volenti, sicut accidentia quaedam. Cum autem in Deo idem sit esse, intelligere et velle, necessarium est quod verbum et amor in Deo non accidant, sed subsistant in natura divina. Non autem est in Deo nisi unum simplex intelligere et unum simplex velle: quia intelligendo essentiam suam, intelligit omnia; et volendo bonitatem suam, vult omnia quae vult. Non est ergo nisi unum verbum et unus amor in divinis. Ordo autem intelligendi et volendi aliter se habet in Deo et nobis. Nos enim cognitionem intellectivam a rebus exterioribus accipimus; per voluntatem vero nostram in aliquid exterius tendimus tamquam in finem. Et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus in animam; velle vero secundum motum ab anima ad res. Deus autem non accipit scientiam a rebus, sed per scientiam suam causat res; nec per voluntatem suam tendit in aliquid exterius sicut in finem, sed omnia exteriora ordinat in se sicut in finem. Est ergo tam in nobis quam in Deo circulatio quaedam in operibus intellectus et voluntatis: nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi: sed in nobis concluditur circulus ad id quod est extra, dum bonum exterius movet intellectum nostrum, et intellectus movet voluntatem, et voluntas tendit per appetitum et amorem in exterius bonum; sed in Deo iste circulus clauditur in seipso. Nam Deus intelligendo se, concipit ver-

(1) *Al.* tantum.

bum suum, quod est etiam ratio omnium intellectorum per ipsum, propter hoc quod omnia intelligit intelligendo seipsum: et ex hoc verbo procedit in amorem omnium et sui ipsius. Unde dixit quidam (Mercurius Trismeg.), quod *monas monadem genuit, et in se suum reflectit ardorem*. Postquam vero circulus conclusus est, nihil ultra addi potest; et ideo non potest sequi tertia processio in natura divina, sed sequitur ulterius processio in exteriorem naturam. Sic ergo oportet quod in divinis sit una tantum persona non procedens, et duae solae personae procedentes; quarum una persona procedit ut amor, et alia ut verbum; et sic est personarum ternarius numerus in divinis. Cujus quidem ternarii similitudo in creaturis apparet tripliciter. Primo quidem sicut effectus repraesentat causam; et hoc modo principium totius divinitatis, scilicet Pater, repraesentatur per id quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens; verbum vero per formam cujuslibet creaturae; nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur; amor vero in ordine creaturae. Nam ex eo quod Deus amat seipsum, omnia ordine quodam in se convertit; et ideo haec similitudo dicitur vestigii, quod repraesentat pedem sicut effectus causam. Alio modo secundum eamdem rationem operationis; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare, sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis; ea enim imaginem aliorum gerunt quae similem speciem praeferunt. Tertio modo per unitatem objecti, inquantum creatura rationalis intelligit et amat Deum; et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur, qui idem intelligunt et amant quod Deus. De prima quidem similitudine dicitur Job 11, 7: *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* de secunda Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et dicitur imago creationis. De tertia 2 ad Corinth. 3, 18: *Nos enim omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur*; et haec dicitur imago recreationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo dicit Augustinus quod non est dicendum quod Filius non potuit generare, sed non oportuit, quia non ex impotentia Filii est quod non generat; ut hoc quod dicit *non potuit*, sumatur privative, et non simpliciter negative; per hoc autem quod dicit quod *non oportuit*, significat quod sequeretur inconveniens, si in divinis Filius alium filium generaret. Quod quidem inconveniens ex quatuor potest considerari. Primo quidem, quia cum Filius in divinis procedat ut verbum, si Filius filium generaret, sequeretur quod in Deo verbum ex verbo procederet, quod quidem esse non potest nisi in intellectu inquisitivo et discursivo, in quo verbum ex verbo procedit, dum ex consideratione unius veritatis in alterius veritatis considerationem procedit; quod nullo modo convenit perfectioni et simplicitati intellectus divini, qui uno intuitu omnia simul videt. Secundo, quia illud per quod aliquid individuatur et incommunicabile efficitur, impossibile est pluribus esse commune. Id enim per quod Socrates est hoc aliquid, nec intelligi potest pluribus inesse. Unde si filiatio in divinis pluribus conveniret, non esset filiatio constituens incommunicabilem Filii personam; et ita oporteret quod Filius individua persona constitueretur per aliquid absolutum quod essentiae divinae unitati non convenit. Tertio, quia nihil unum secundum speciem existens, potest secundum numerum multiplicari nisi ratione materiae; et hac ratione in divinis non potest esse nisi una essentia, quia divina essentia est immaterialis omnino. Si autem essent plures filii in divinis, oporteret etiam esse filiationes plures; et ita oporteret eas secundum materiam subjectam multiplicari; quod divinae immaterialitati non convenit. Quarto, quia Filius dicitur aliquis ex hoc quod naturaliter procedit; natura autem ad unum se habet determinate, nisi per accidens ex aliquo naturaliter plura proveniant propter materiae divisionem; et ideo ubi est omnino immaterialis natura, oportet solum filium unum esse.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter aliquid potest esse naturae alicujus. Uno modo secundum quod absolute consideratur; et sic oportet ut quae ad aliquam naturam pertinent, conveniant omnibus suppositis in natura illius; et sic convenit naturae divinae esse omnipotentem, creatorem, et alia hujusmodi, quae sunt communia tribus personis. Alio modo pertinet aliquid ad naturam secundum quod consideratur in aliquo uno supposito; et sic non oportet quod id quod convenit naturae, conveniat cuilibet supposito illius naturae. Sicut enim natura generis habet aliquid in una specie quod alteri speciei non convenit; quemadmodum ad naturam sensitivam consequuntur quaedam in homine, non autem in animalibus brutis, ut habere excellentissimum tactum et reminisci, et alia hujusmodi; ita etiam aliquid pertinet ad naturam speciei prout est in uno individuo, quod non convenit alii individuo ejusdem speciei; sicut patet quod naturae humanae prout fuit in Adam convenit quod non sit per generationem naturalem accepta, quod tamen in aliis individuis humanae naturae non invenitur; et per hunc modum posse generare, consequitur naturam divinam, prout est in persona Patris; quod patet ex hoc quod Pater non constituitur persona incommunicabilis nisi ex ipsa paternitate, quae competit ei secundum quod est generans; et ideo non sequitur quod Filius, licet sit perfectum suppositum divinae naturae, possit generare.

Ad tertium dicendum, quod licet Pater possit generare, non autem Filius, non tamen sequitur quod potentiam aliquam habeat Pater quam non habet Filius. Eadem enim potentia est Patris et Filii, per quam et Pater generat et Filius generatur. Nam potentia absolutum quiddam est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquid sic dictum. Generare vero et generari in divinis non significant aliquid absolutum, sed solam relationem in divinis. Relationes autem oppositae, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia; unde nec potentia distinguitur in divinis per hoc quod est ad generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque objectorum distinctionem potentia distinguatur, sed per differentiam formalem objectorum, et quae in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis inquantum est sensibile;

et similiter in divinis absolutum per relationem non distinguitur.

Ad quartum dicendum, quod in omni operatione quae transit ab agente in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quae non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum operationis principium; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem: unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia passiva in generato. Sed generatio divina attenditur secundum operationem non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, idest secundum conceptionem verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio.

Ad quintum dicendum, quod calor et sapor prout in se considerantur, sunt qualitates quaedam, possunt tamen dici potentiae secundum quod sunt actuum quorumdam principia; unde patet quod licet radix prima et remota, quae est subjectum, sit una radix, tamen propinqua, quae est qualitas, non est una.

Ad sextum dicendum, quod sicut Pater est Deus generans, Filius autem est Deus genitus; ita dicendum est quod Pater est sapiens ut concipiens, Filius vero sapiens ut verbum conceptum. Filius enim in eo quod est verbum, est quaedam conceptio sapientis. Sed quia quicquid est in Deo, est Deus, oportet quod ipsa conceptio sapientis Dei sit Deus, et sapiens, et potens, et quicquid aliud competit Deo.

Ad septimum dicendum, quod verbum in divinis non potest dici nisi personaliter, si proprie accipiatur. Nulla enim alia origo in divinis esse potest nisi immaterialis, et quae sit conveniens intellectuali naturae, qualis est origo verbi et amoris; unde si processio verbi et amoris non sufficit ad distinctionem personalem insinuandam, nulla poterit esse personalis distinctio in divinis. Unde et Joannes tam in principio sui Evangelii quam in prima canonica sua, nomine Verbi pro Filio utitur, nec est aliter loquendum de divinis quam Sacra Scriptura loquatur.

Ad octavum dicendum, quod *dicere* potest dupliciter sumi. Uno modo proprie secundum quod *dicere* idem est quod verbum concipere; et sic dicit Augustinus (in 7 de Trinit., non remote a princ.), quod *non singulus quisque in divinis, sed solus Pater est dicens.* Alio modo communiter, prout *dicere* nihil est aliud quam intelligere; et sic dicit Anselmus (loco cit. in arg.), quod non solum Pater est dicens, sed etiam Filius et Spiritus sanctus; et tamen licet sint tres dicentes, est unum solum verbum, quod est Filius; quia solus Filius est conceptio Patris intelligentis et concipientis verbum.

Ad nonum dicendum, quod non sequitur quod sit generatio in divinis ex hoc solum quod tribuit generationem aliis sicut causa effectiva; quia pari ratione sequeretur quod in Deo sit motus, quia tribuit aliis motum. Sequitur autem quod sit in Deo generatio ex hoc quod tribuit aliis generationem ut causa effectiva et exemplaris. Pater autem est exemplar generationis ut generans, sed Filius ut genitus; unde non oportet quod generet.

Ad decimum dicendum, quod generatio est opus divinae naturae, prout est in persona Patris, ut supra dictum est, unde non oportet quod conveniat Filio.

Ad undecimum dicendum, quod cum filiatio sit relatio consequens determinatum modum originis, scilicet quae est per modum naturae, impossibile est quod filiatio a filiatione differat differentia formali; nisi forte secundum differentiam naturarum, quae per generationem communicantur, sicut potest dici quod alia species filiationis est qua hic homo est filius, et qua hic equus est filius. In divinis autem non est nisi una natura; unde non possunt ibi esse plures filiationes formaliter differentes; et patet etiam quod nec materialiter; et sic sequitur quod ibi sit tantum una filiatio et unus filius.

Ad duodecimum dicendum, quod unus splendor ab alio splendore procedit, ex eo quod lux diffunditur ad aliud subjectum: et sic patet quod hoc fit per divisionem materialem, quae non potest esse in divinis.

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque amatur inquantum est bonum; unde cum una et eadem sit bonitas Patris et Filii et Spiritus sancti, eodem amore, qui est Spiritus sanctus, Pater diligit se et Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam; sicut eodem verbo, quod est Filius, dicit se et Filium et Spiritum sanctum, et totam creaturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod bonitas est id ad quod terminatur operatio viventis, quae manet in operante. Primo enim intelligitur aliquid ut verum, et sic deinceps desideratur ut bonum; et ibi sistit et quiescit operatio intranea, sicut in fine. Sed ex hinc incipit processus operationis ad exteriora, quia ex hoc quod intellectus desiderat et amat aliquid praeconsideratum ut bonum, incipit exterius operari ad illud. Unde ex hoc ipso quod bonitas Spiritui sancto appropriatur, convenienter accipi potest quod processio divinarum personarum ultra non porrigitur. Sed quod sequitur, est processio creaturae, quae est extra naturam divinam.

Ad decimumquintum dicendum, quod inter omnes lineas linea circularis est perfectior, quia non recipit additionem. Unde hoc ipsum ad perfectionem Spiritus sancti pertinet quod sua processione quasi quemdam circulum divinae originis concludit, ut ultra jam addi non possit, sicut supra, in corp. art., jam ostensum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod in hoc quod est accipere vel communicare naturam divinam, non attenditur differentia nisi solum secundum relationes; quae quidem differentia inaequalitatem perfectionis constituere non potest; quia, ut dicit Augustinus contra Maximinum (lib. 3, cap. 18, a med.), *cum quaeritur quis de quo sit, est quaestio originis, non aequalitatis vel inaequalitatis.*

Ad decimumseptimum dicendum, quod sicut communicare divinam naturam, est perfectionis de Patre in Filio; ita perfecte accipere communicatam est perfectionis in Spiritu sancto; et utraque perfectio non differt secundum quantitatem, sed secundum relationem, quae inaequalitatem non constituit, ut dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illud per quod aliqua persona est incommunicabilis, non

potest esse multis commune, ut supra dictum est. Unde habere consortium in illo non faceret jucunditatem, sed destructionem distinctionis personarum. Unde si Pater in paternitate haberet consortem in divinis, sequeretur confusio personarum; et eadem ratio est de filiatione et processione.

Ad decimumnonum dicendum, quod alia attributa non habent operationem intrinsecam, secundum quam possit attendi processus divinae personae, sicut intellectus et voluntas.

Ad vicesimum dicendum, quod processio naturae et intellectus conveniunt in hoc quod in utraque processione procedit unum ab uno ut similitudo ejus a quo procedit. Amor autem qui procedit secundum voluntatem, procedit a duobus mutuo se amantibus. Nec ex hoc quod est amor, habet quod id sit similitudo amantis; et ideo in divinis idem procedit per modum naturae et intellectus, scilicet ut filius et verbum; sed alia persona est quae procedit per modum voluntatis ut amor.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet sint quinque notiones in divinis, tamen solum sunt tres proprietates personales constituentes personas; et propter hoc solum sunt tres personae.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod relationes ideales sunt Dei ad id quod est extra, scilicet ad creaturas; et ideo per eas non distinguuntur personae in divinis.

Oportet etiam respondere ad rationes alias, quibus concludebatur quod personae divinae sunt tribus pauciores.

Ad quorum primum dicendum, quod in qualibet natura creata inveniuntur multi modi processionum, non tamen secundum quemlibet eorum natura speciei communicatur; et hoc est propter imperfectionem naturae creatae, in qua non subsistit quicquid in ea est; sicut verbum hominis, quod procedit ab intellectu ejus, non est aliquid subsistens, nec etiam amor qui procedit a voluntate humana; sed filius, qui generatur per operationem naturae, est subsistens in natura humana; et propter hoc hic est solus modus quo natura communicatur, licet in eo sint plures modi processionum. Sed in Deo est subsistens quicquid in ipso est; et ideo secundum quemlibet modum processionis communicatur natura in divinis.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet etiam a voluntate aliquid naturaliter procedere; nam et voluntas aliquid naturaliter vult et amat, scilicet felicitatem et veritatis cognitionem, et ideo nihil prohibet quin Spiritus sanctus naturaliter procedat a Patre et Filio, quamvis procedat per modum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod licet voluntas et intellectus non differant in Deo nisi secundum rationem; tamen oportet illum qui procedit per modum intellectus, realiter distingui ab eo qui procedit per modum voluntatis. Nam verbum quod procedit per modum intellectus, procedit ab uno tantum, sicut a dicente: Spiritus vero sanctus, qui procedit per modum voluntatis ut amor, oportet quod procedat a duobus mutuo se amantibus, vel etiam ex dicente et verbo; nihil enim potest amari cujus verbum in intellectu non praeconcipitur; et sic oportet quod ille qui procedit per modum voluntatis, sit ab eo qui procedit per modum intellectus, et per consequens quod distinguatur ab eo.

Ad quartum dicendum, quod qui est ab alio in divinis, potest esse dupliciter: scilicet vel per modum verbi, vel per modum amoris: et ideo qui est ab alio secundum quod communiter dicitur, non sufficit ad constituendum personam incommunicabilem, sed solum secundum quod ad propria determinatur.

Ad quintum dicendum, quod in divinis sunt quatuor relationes, nedum duae; sed solum tres ex eis sunt personales; nam una earum, scilicet communis spiratio, non est proprietas personalis, cum sit communis duabus personis: et ideo non sunt in divinis nisi tres personae.

Alias rationes concedimus.

QUAESTIO X.

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM.

(*Et habet quinque articulos.*)

Primo enim quaeritur, utrum sit aliqua processio in divinis; 2.° utrum in divinis sit tantum una processio; 3.° de ordine processionum ad relationem in divinis; 4.° utrum Spiritus sanctus procedat a Filio; 5.° utrum Spiritus sanctus remaneret a Filio distinctus, si ab eo non procederet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit processio in divinis personis. — (1 *p., quaest.* 27; *et* 1 *Sent., dist.* 13, *art.* 1; *et* 4 *contr. Gent., cap.* 11.)

Quaestio de processione divinarum personarum; et primo quaeritur, utrum sit processio in divinis personis. Et videtur quod non. Omne enim quod procedit ab aliquo, distat ab eo. Sed divinarum personarum non est aliqua distantia ab invicem: dicit enim Filius, Joan. 14, 10: *Ego in Patre, et Pater in me est*; et idem dici potest de Spiritu sancto, quod scilicet sit in Patre et Filio, et e converso. Ergo in divinis una persona non procedit ab alia.

2. Praeterea, nihil quod ad motum pertinet, Deo proprie attribui potest, sicut nec aliquid quod materiam importat. Processio autem significat quemdam motum. Ergo non proprie potest dici in divinis.

3. Praeterea, omne procedens praeintelligitur processioni: nam procedens est processionis subjectum. Sed in divinis non potest esse aliquid procedens processioni praeintellectum; essentia enim divina non est procedens, sicut nec genita; relatio autem non praeintelligitur processioni, sed e converso, sicut jam dictum est, quaest. 8, art. 3. Non ergo potest esse processio in divinis.

4. Praeterea, omne procedens sicut ab aliquo procedit, ita oportet quod procedat in aliquid. Quod autem in aliquid procedit, non est per se subsistens. Cum ergo personae divinae sint per se subsistentes, non videtur eis competere quod procedant.

5. Praeterea, cum creaturae nobiliores sint etiam Deo similiores; quod invenitur in inferioribus creaturis, non autem in superioribus, nec etiam in Deo invenitur, sicut quantitas dimensiva, materia, et alia hujusmodi. Processio autem invenitur in inferioribus creaturis, in quibus unum indi-

viduum generat aliud ejusdem speciei; quod non contingit in creaturis superioribus. Ergo neque in Deo processio invenitur.

6. Praeterea, illud quod derogat divinae dignitati, nullo modo est Deo attribuendum. In hoc autem maxime consideratur divina dignitas, quod est prima causa essendi non habens ab alio esse, cui videtur repugnare processio: nam omne procedens quodammodo ab alio est. Non ergo dicendum est, quod aliquid sit procedens in divinis.

7. Praeterea, persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Accipere autem ab alio (quod importat processio), non videtur ad dignitatem pertinere. Non ergo processio debet attribui divinis personis sicut aliqua personalis proprietas.

8. Praeterea, illud a quo aliquid procedit, oportet esse aliquo modo causam illius. Sed una persona non potest esse causa alterius: neque enim esse potest una alterius causa intrinseca, formalis scilicet vel materialis, cum in divinis non sit compositio formae et materiae; nec iterum causa extrinseca, cum una persona sit in alia. Non ergo est processio in divinis.

9. Praeterea, omne procedens procedit ab aliquo sicut a principio. Una autem persona non potest dici alterius principium; quia cum principium ad principiatum dicatur, oportet aliquam personam principiatam dici, quod videtur solis creaturis competere. Non ergo est processio in divinis.

10. Praeterea, nomen principii a prioritate sumptum esse videtur. Sed in personis divinis nihil est prius et posterius, ut Athanasius dicit (in symbolo). Non est ergo una persona principium alterius; et sic non debet dici una procedens ab alia.

11. Praeterea, omne principium est operativum vel factivum. Sed una persona non est factiva alterius nec operativa, alioquin in divinis personis esset aliquid factum vel creatum. Ergo divina persona non habet principium, neque est procedens.

12. Praeterea, quandocumque est aliquid ab aliquo procedens, oportet esse aliquid commune utrique, quod scilicet procedenti communicatur ab eo a quo procedit, et aliquid proprium, per quod procedens distinguitur ab eo a quo procedit; nihil enim procedit a seipso. Ubicumque autem est aliquid et aliquid, ibi est compositio. Ergo ubicumque est processio, ibi est compositio. In divinis autem non est compositio. Ergo neque processio.

13. Praeterea, omne procedens ab alio, recipit aliquid ab eo. Quod autem recipit aliquid, est indigentis naturae; nisi enim indigeret, non reciperet; propter quod etiam in rebus naturalibus receptibilitas attribuitur materiae. Ergo omne procedens est indigentis naturae. In divinis autem non est aliqua indigentia, sed summa perfectio. Ergo non est ibi processio.

14. Sed dices, quod recipiens quando praeexistit receptioni, est indigens; quando vero jam recipit, habet et non est indigens; Filius autem et Spiritus sanctus recipiunt quidem a Deo Patre, non tamen praeexistunt receptioni; et sic in eis nulla est indigentia. — Sed contra, creatura quaelibet est indigentis naturae, et tamen non praeexistit receptioni qua recipit esse a Deo. Non ergo excludit indigentiam a recipiente hoc quod receptioni non praeexistit.

15. Praeterea, omne quod non habet aliquid nisi secundum quod recipit illud ab alio, in se consideratum caret illo; sicut aer in se consideratus caret lumine, quod ab alio recipit. Si ergo Filius et Spiritus sanctus non habent esse nisi per hoc quod recipiunt a Patre (quod oportet dicere, si a Patre procedunt), necesse est quod si in se considerentur, nihil sint. Quod autem in se consideratum nihil est; si habeat esse ab alio, oportet quod ex nihilo sit, et ita quod sit creatura. Si ergo Filius et Spiritus sanctus procedunt a Patre, oportet quod sint creaturae; quod est Arianae impietatis. Non ergo est processio in divinis personis.

16. Praeterea, quod procedit ab aliquo, ad hoc procedit ut sit. Quod autem procedit ut sit, non semper fuit; sicut quod procedit ad locum, non semper fuit in loco illo. Personae autem divinae sunt sempiternae. Ergo nulla persona divina est procedens.

17. Praeterea, principium a quo aliquid procedit, habet aliquam auctoritatem respectu illius quod procedit a principio. Si ergo aliqua persona divina procedit ab alia, utpote Filius et Spiritus sanctus a Patre, oportet quod in Patre sit aliqua auctoritas respectu Filii et Spiritus sancti: et ita, cum auctoritas sit quaedam dignitas, aliqua dignitas erit in Patre quae non est in Filio et Spiritu sancto; et sic erit inaequalitas in divinis personis: quod est contra Athanasium dicentem (in symbolo) quod *in Trinitate nihil est prius et posterius; nihil majus aut minus*; sed *totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales*. Non ergo est processio in divinis personis.

Sed contra est quod dicit Filius Joan. 8, 42: *Ego ex Deo processi et veni*.

Praeterea, Joan. 15, 26, dicitur, quod *Spiritus veritatis a Patre procedit*. Est ergo processio in divinis personis.

Respondeo dicendum, quod cognitio intellectiva in nobis sumit principium a phantasia et sensu, quae ultra continuum se non extendunt; et inde est quod ex his quae in continuo inveniuntur, transumimus nomina ad omnia quae capimus intellectu; sicut patet in nomine distantiae, quae primo invenitur in loco, et exinde transumitur ad quamcumque formarum differentiam; propter quod omnia contraria, in quocumque sint genere, dicuntur esse maxime distantia, licet distantia primo inveniatur in *ubi*, ut Philosophus dicit in 10 Metaph. (com. 13). Similiter autem nomen processionis primo est inventum ad significandum motum localem, secundum quem aliquid ordinate ab uno loco per media ordinatim in extremum transit; et ex hoc transumitur ad significandum omne illud in quo est aliquis ordo unius ex alio, vel post aliud; et inde est quod in omni motu utimur nomine processionis; sicut dicimus, quod corpus procedit ab albedine in nigredinem, et de parva quantitate ad magnam, et de non esse in esse, et e converso; et similiter utimur nomine processionis, ubi est aliqua emanatio alicujus ab aliquo; sicut dicimus quod radius procedit a sole, et omnis operatio ab operante, et etiam operatum, sicut artificiatum ab artifice, vel genitum a generante; et universaliter omnem hujusmodi ordinem nomine processionis significamus. Est autem duplex operatio. Quaedam quidem transiens ab operante in aliquid extrinsecum, sicut calefactio ab igne in lignum; et haec

quidem operatio non est perfectio operantis, sed operati: non enim aliquid acquiritur igni ex hoc quod est calefaciens, sed calefacto acquiritur calor. Alia vero est operatio non transiens in aliquid extrinsecum, sed manens in ipso operante, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Hae autem operationes sunt perfectiones operantis: intellectus enim non est perfectus nisi per hoc quod est intelligens actu; et similiter nec sensus, nisi per hoc quod actu sentit. Primum autem operationum genus commune est viventibus et non viventibus; sed secundum operationum genus est proprium viventium; unde, si largo modo accipiamus motum pro qualibet operatione, sicut Philosophus accipit in 3 de Anima (com. 28), ubi dicitur, quod sentire et intelligere sunt motus quidam, non quidem motus qui est actus imperfecti, ut definitur 3 Phys. (com. 1), sed motus qui est actus perfecti, sic proprium videtur esse viventis, et in hoc ratio videtur consistere, quod aliquid sit movens seipsum. Nam quicquid invenimus per se et in se operari quocumque modo, dicimus vivere; et per hunc modum Plato posuit (in Timaeo, non procul a fin.), quod primum movens movet seipsum. Secundum autem utrumque operationis genus invenitur in creaturis aliqua processio. Nam secundum primum genus dicimus, quod generatum procedit a generante, et factum a faciente. Quantum autem ad secundum operationis genus, dicimus, quod verbum procedit a dicente, et amor ab amante. Hujusmodi autem duplex operationis genus Deo attribuimus. Genus quidem operationis in aliud extrinsecum transeuntis Deo attribuimus, inquantum dicimus, quod creat, conservat et gubernat omnia. Ex quo quidem operationis genere nulla perfectio Deo advenire significatur, sed magis quod proveniat in creatura perfectio ex perfectione divina. Aliud vero operationis genus Deo attribuimus, inquantum ipsum intelligentem et volentem dicimus, in quo ipsius perfectio significatur. Non enim esset perfectus, nisi esset intelligens et volens actu; et inde est quod confitemur eum viventem. Secundum ergo utramque operationem Deo processionem attribuimus. Secundum quidem primum operationis genus dicimus divinam sapientiam aut bonitatem in creaturas procedere, ut Dionysius dicit, 9 cap. de divin. Nomin.: et etiam quod creaturae procedunt a Deo. Secundum vero aliud operationis genus dicimus in divinis processionem verbi et amoris; et haec est processio personae Filii a Patre, qui est verbum ipsius, et Spiritus sancti, qui est amor ejus et spiramen vivificum. Unde Athanasius in quodam sermone Nicaeni Concilii (in epistola contra eos qui dicunt Spiritum sanctum esse creaturam, a med.) dicit, quod Ariani ponentes Filium et Spiritum sanctum non esse coessentiales Patri, per consequens videbantur dicere Deum non viventem et intelligentem, sed mortuum et sine mente.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de processione quae attenditur secundum operationem in aliquid extrinsecum transeuntem. Sic autem non procedunt divinae personae, sed magis per modum processionis quae attenditur secundum operationem in operante manentem; quod enim sic procedit non distat ab eo a quo procedit; sicut etiam humanum verbum est in intellectu loquentis, non distans ab eo.

Ad secundum dicendum, quod processio prout significat motum localem, non ponitur in divinis personis, sed secundum quod importat quemdam emanationis ordinem.

Ad tertium dicendum, quod in processione quae est motus localis, necesse est quod procedens processioni praeintelligatur, cum sit ejus subjectum; sed in processione quae importat originis ordinem procedens se habet ad processionem ut terminus. Unde si procedens sit ex materia et forma compositum, et per viam generationis in esse productum, materia quidem praeexistit processioni ut subjectum, forma vero vel etiam compositum, sequitur secundum intellectum ad processionem ut terminus; sicut cum ignis ab igne per generationem procedit. Cum vero id quod procedit, non est compositum, sed forma tantum, vel etiam per creationem in esse eductum, cujus terminus est tota rei substantia; tunc nullo modo procedens praeintelligitur processioni, sed e converso; sicut creatura non praeintelligitur creationi, nec splendor processioni ipsius a sole, nec Verbum processioni ejus a Patre.

Ad quartum dicendum, quod secundum processionem quae importat originis ordinem, potest aliquid procedere ut in se subsistens, non relatum ad aliud; quamvis secundum processionem localem procedat aliquid, non ut simpliciter in se subsistat, sed ut sit in loco. Talis autem processio non est in divinis personis.

Ad quintum dicendum, quod in intellectualibus substantiis, quae sunt nobilissimae creaturae, est etiam processio secundum operationem intellectus et voluntatis; et quantum ad hoc invenitur in eis increatae Trinitatis imago. Sed verbum et amor in eis non sunt personae subsistentes; earum enim intelligere et velle non est ipsarum substantia, sed hoc proprium Dei est; unde verbum et amor procedunt in Deo ut personae subsistentes, non autem in intellectualibus creaturis.

Ad sextum dicendum, quod habere originem ab aliquo quod sit in essentia diversum, derogat dignitati divinae; hoc enim est proprium creaturae; sed habere originem ab aliquo coessentiali, magis ad perfectionem divinam pertinet. Non enim esset in divinitate perfectio, nisi esset ibi intelligere et velle in actu. Quibus positis necesse est poni verbi et amoris processionem.

Ad septimum dicendum, quod licet accipere, inquantum hujusmodi, perfectionem non dicat, tamen ex parte ejus a quo accipitur, perfectionem importat, et praecipue in divinis personis, quae accipiunt plenitudinem deitatis.

Ad octavum dicendum, quod latini doctores raro vel nunquam ad significandum originem divinarum personarum, nomine causae utuntur; tum quia causae apud nos respondet effectus; unde ne cogamur Filium vel Spiritum sanctum factos dicere, Patrem non dicimus causam eorum; tum quia apud nos nomen causae significat aliquid in essentia diversum; dicimus enim causam ad quam sequitur aliud; tum etiam quia apud gentiles philosophos nomen causae dictum de Deo, habitudinem ipsius ad creaturas designat. Dicunt enim Deum esse primam causam, et creaturas esse ejus causata. Unde ne aliquis Filium et Spiritum sanctum inter creaturas secundum essentiam a Deo diversas suspicetur esse ponendas, nomen causae refugimus in divinis. Graeci tamen absolutius in divinis utuntur nomine

causae, ex ipso solam originem significantes; et ideo in divinis personis utuntur nomine causae. Aliquid enim inconvenienter in lingua latina dicitur quod propter proprietatem idiomatis convenienter in lingua graeca dici potest. Non autem oportet si nomen causae confitemur in divinis secundum graecos, quod eodem modo accipiatur sicut cum de creaturis dicitur, prout in quatuor genera secundum philosophos dividitur.

Ad nonum dicendum, quod inter omnia ad originem spectantia magis convenit in divinis hoc nomen *principium*. Quia enim divina comprehendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia, quae definite rei species exprimunt; unde hoc nomen *qui est*, quod secundum Damascenum significat substantiae pelagus infinitum, convenientissimum nomen dicitur esse, ut patet Exod. 3. Sicut autem causa communior est quam elementum, quod significat aliquid primum et simplex in genere causae materialis; ita etiam principium est communius quam causa; nam prima pars motus vel lineae dicitur principium sed non causa. In quo patet quod principium potest dici aliquid quod non est secundum essentiam distinctum, ut punctum lineae; non autem causa, maxime si loquamur de causa originante, quae est causa efficiens. Quamvis autem Pater dicatur esse principium Filii et Spiritus sancti, non tamen videtur indifferenter dicendum, quod Filius sit principiatum, vel etiam Spiritus sanctus, licet etiam hoc modo loquendi graeci utantur, et possit apud sane intelligentes concedi; tamen ea quae minorationem aliquam importare videntur, refugere debemus, ne Filio vel Spiritui sancto attribuantur, propter Arianorum errorem vitandum; sicut Hilarius (7 de Trin., a medio), etsi concedat Patrem esse majorem Filio propter auctoritatem Origenis (1), non tamen concedit quod Filius sit minor Patre, cui est aequale esse donatum a Patre. Et similiter non est extendendum nomen subauctoritatis vel principiati in Filio; licet nomen auctoritatis vel principii concedatur in Patre.

Ad decimum dicendum, quod licet principium secundum rationem nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem sed originem; sicut etiam hoc nomen *lapis* non imponitur ad significandum laesionem pedis, licet ab hoc nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen ejus principium.

Ad undecimum dicendum, quod non omne principium est operativum vel factivum; neutro enim modo punctum est principium lineae.

Ad duodecimum dicendum, quod in Filio est aliquid commune Patri, scilicet essentia; et aliquid per quod a Patre distinguitur, scilicet relatio. Non tamen est ibi compositio, quia relatio est secundum rem essentia, sicut ex superioribus disputationibus patet, quaest. 8, art. 2.

Ad decimumtertium dicendum, quod recipiens antequam recipiat, indiget; ad hoc enim accipit, ut indigentiam repleat; sed postquam jam acceperit non indiget, habet enim quo indigebat. Si ergo aliquid est quod receptioni non praeexistit, sed semper est in recepisse, hoc nullo modo est indigens. Filius autem non sic accipit a Patre quasi prius non habens et postea accipiens; sed quia hoc ipsum quod est, habet a Patre. Unde non sequitur quod sit indigens.

Ad decimumquartum dicendum, quod creatura accipit a Deo esse quoddam, quod non esset permanens, nisi divinitus conservaretur; et ideo etiam postquam esse accepit, indiget divina operatione ut conservetur in esse, et sic est naturae indigentis. Filius autem accipit a Patre idem numero esse et eamdem naturam numero quam Pater habet; unde non est naturae indigentis.

Ad decimumquintum dicendum, quod Filius in se consideratur secundum illud quod absolute habet, quod est Patris essentia; et secundum hoc non est nihil, sed unum cum Patre. Secundum vero quod refertur ad Patrem, consideratur ut recipiens esse a Patre; unde nec sic etiam est nihil; et ita nullo modo Filius est nihil. Esset autem in se consideratus nihil, si esset in eo aliquid absolutum distinctum a Patre, sicut est in creaturis.

Ad decimumsextum dicendum, quod Filius ad hoc procedit ut sit; sed processio ejus est aeterna, sicut processio splendoris a sole est ei coaeva; et propter hoc etiam Filius est aeternus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod auctoritas in Patre non est aliud quam relatio principii. Secundum relationem autem non dicitur aliquid aequale vel inaequale, sed secundum quantitatem, ut Augustinus dicit (lib. 6 de Trin., cap. 4, in fin. et lib. 5, cap. 6, a med.); et propter hoc Filius non est inaequalis Patri.

ARTICULUS II.

Utrum in divinis sit una tantum processio vel plures.
(1 p., qu. 27, art. 3.)

Secundo quaeritur, utrum in divinis sit una tantum processio vel plures. Et videtur quod sit una tantum. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit. (circa med.), quod processio in Deo est substantialis. Substantialia autem non multiplicantur in divinis. Ergo processiones in divinis non sunt plures.

2. Sed dicendum, quod processiones in divinis non distinguuntur per distinctionem substantiae, quae secundum processionem communicatur, ratione cujus processiones substantiales dicuntur; sed distinguuntur seipsis. — Sed contra, quaecumque ab invicem distinguuntur, vel distinguuntur per divisionem materiae, sicut individua ejusdem speciei; vel formaliter, sicut ea quae differunt vel genere vel specie. Processiones autem non distinguuntur in divinis ad modum eorum quae materialiter distinguuntur, cum Deus sit omnino immaterialis. Relinquitur ergo quod omnis distinctio quae est in divinis, sit ad modum eorum quae formaliter distinguuntur. Omnis autem formalis distinctio est per aliquam oppositionem, et maxime eorum quae sunt unius generis; nam genus dividitur contrariis differentiis, per quas species distinguuntur, ut dicitur in 10 Metaph. (com. 23). Oportet ergo, si processiones distinguantur in divinis, quod hoc sit ratione alicujus oppositionis. Processiones autem et actiones et motus non habent oppositionem ad invicem nisi ratione principiorum vel ratione terminorum, sicut patet de calefactione et infrigidatione, ascensu et descensu. Ergo impossibile est quod processiones in divinis distinguantur seipsis: sed si distinguuntur, oportet quod distinguantur ex parte principii processionis, vel ex parte termini, idest personae ad quam processio terminatur.

(1) *Forte originis.*

3. Praeterea, ea quae possunt simul esse, non sunt distinctiva aliquorum; sicut album et dulce non sunt distinctiva duorum substantivorum, quia possunt eidem inesse; ex hoc enim unumquodque ab altero distinguitur quod unum eorum alterum esse non potest. Quod aliqua autem non possint esse simul, hoc contingit ex natura alicujus oppositionis; ea enim dicuntur esse opposita quae simul esse non possunt. Nihil igitur distinguitur ab altero nisi ratione alicujus oppositionis; nam et in divisione quae est secundum materiam, attenditur oppositio secundum situm, cum eadem divisio sit secundum quantitatem. Si ergo oppositio processionum esse non potest nisi ratione terminorum vel principiorum, ut dictum est, impossibile est quod processiones distinguantur seipsis.

4. Sed dicendum, quod processiones distinguuntur in divinis ex eo quod una est per modum naturae, scilicet processio Filii, et altera per modum voluntatis, scilicet processio Spiritus sancti. — Sed contra, quod procedit naturaliter, procedit per modum naturae. Spiritus sanctus autem procedit a Patre naturaliter; dicit enim Athanasius (in epist. contra illos qui Spiritum sanctum dicunt creaturam circa medium, incipit: *Litterae tui sanctissimi*) quod est naturalis Spiritus Patris. Ergo procedit per modum naturae.

5. Praeterea, voluntas libera est. Quod ergo procedit per modum voluntatis, procedit per modum libertatis. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, oportet quod procedat per modum libertatis. Quod autem procedit per modum libertatis, potest procedere et non procedere et intantum vel non intantum procedere; quia quae libere fiunt, non sunt determinata ad unum. Ergo Pater potuit producere Spiritum sanctum vel non producere, et dare ei quamcumque mensuram magnitudinis vellet. Sequitur ergo quod Spiritus sanctus sit ens possibile, et non ens per se necesse esse: et sic non erit divinae naturae; quod est haeresis Macedonianae.

6. Praeterea, Hilarius dicit (in lib. de Synod. a med.) differentiam assignans inter creaturas et Filium, quod omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit. Filius autem naturali nativitate substantiam a Patre accepit. Si ergo Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis, sequitur quod procedit sicut creaturae.

7. Praeterea, natura et voluntas in Deo non differunt nisi secundum rationem. Si ergo processio Filii et Spiritus sancti distinguantur ex eo quod una est per modum naturae, altera vero per modum voluntatis, sequitur quod processio Filii et Spiritus sancti non differant nisi ratione tantum; et ita Filius et Spiritus sanctus personaliter non distinguuntur.

8. Sed dicendum, quod vis spirativa et generativa in Patre differunt ratione tantum, et tamen haec est distinctio realis in Filio et Spiritu sancto; et similiter natura et voluntas possunt realem distinctionem in processionibus et procedentibus constituere, licet differant ratione tantum. — Sed contra, Filius et Spiritus sanctus distinguuntur per ea quae in eis sunt. Vis autem generativa non est in Filio, nec spirativa in Spiritu sancto. Ergo per haec Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur.

9. Praeterea, ex hoc ostenditur quod generatio, quae est processio per modum naturae, est in divinis, quod ejus similitudo creaturae communicatur, ut patet Isai. ult., 9: *Numquid ego qui generationem aliis tribuo sterilis ero?* Processio autem quae est per modum voluntatis non communicatur creaturae; non enim invenitur in creaturis aliquid quod naturam accipiat nisi per modum generationis. Non est ergo aliqua processio in divinis personis per modum voluntatis.

10. Praeterea, modus aliquid adjicit rei et per consequens compositionem facit, et multo magis, si sit modorum pluralitas. Sed in divinis est omnimoda simplicitas. Ergo non est ibi modorum pluralitas, ut possit dici, quod Filius procedit uno modo, scilicet per modum naturae, et Spiritus sanctus alio modo, scilicet per modum voluntatis.

11. Praeterea, in divinis voluntas non plus differt a natura quam intellectus. Sed non est alia processio in divinis per modum intellectus ab ea quae est per modum naturae. Ergo etiam non est alia processio quae est per modum voluntatis, ab ea quae est per modum naturae.

12. Sed dicendum, quod processio Spiritus sancti differt a processione Filii, ex eo quod processio Filii est a non procedente tantum, scilicet a Patre; processio autem Spiritus sancti est a non procedente et procedente, et simul, scilicet a Patre et Filio. — Sed contra, si ponantur duae processiones in divinis, oportet quod differant numero tantum aut specie. Si numero tantum, sequitur quod utraque processio debeat dici generatio vel nativitas, et uterque procedens debeat dici filius; si autem differant specie, oportet quod natura per processionem communicata specie differat; sic enim specie differt processio hominis et equi a suo principio; non autem processio Socratis et Platonis. Cum ergo una tantum sit natura divina, non possunt esse plures processiones specie differentes, per hoc quod una est a procedente, alia vero non.

13. Praeterea, Filius et Spiritus sanctus non distinguuntur ad modum eorum quae specie differunt in creaturis; sunt enim unius naturae hypostases. Processiones autem quibus procedunt aliqua quae sunt specie unum, numero vero differentia, non differunt secundum speciem, sicut generatio Socratis et generatio Platonis. Ergo processio Filii et processio Spiritus sancti non sunt distinctae processiones secundum speciem.

14. Praeterea, sicut aliquid potest esse procedens a procedente, ita potest esse aliquis natus a nato, ut patet in hominibus, in quibus qui nascitur ab uno, habet alium de se natum. Si ergo in divinis sunt duae processiones per hoc quod a procedente alius procedit, pari ratione poterunt esse duae generationes per hoc quod a genito alius generatur.

15. Praeterea, si processio Spiritus sancti distinguitur a processione Filii per hoc quod Spiritus sanctus procedit a non procedente et procedente, idest a Patre et Filio, aut procedit ab eis inquantum sunt unum, aut inquantum sunt plures. Si inquantum sunt plures, sequitur quod Spiritus sanctus sit compositus: nam processio unius simplicis non potest esse nisi ab uno sicut a principio. Si autem procedit ab eis inquantum sunt unum, nihil differt quod procedit a pluribus, aut quod procedit ab uno solo. Non ergo potest processio Spiritus sancti distingui a processione Filii per hoc quod Filius procedit ab uno solo, sed Spiritus sanctus a duobus.

16. Praeterea, processio condividitur paternitati et filiationi: dicuntur enim tres esse proprietates personales. Sed in divinis est tantum una paternitas et una filiatio. Ergo etiam tantum una processio.

17. Praeterea, in creaturis non invenitur nisi unus processionis modus per quem communicetur natura, propter quod Commentator dicit (in 7 Phys., com. 23), quod non sunt eadem specie animalia quae generantur ex semine, et quae generantur sine semine per putrefactionem. Natura autem divina est una tantum. Ergo non potest communicari nisi per unum modum processionis: non sunt ergo plures processiones in divinis.

18. Praeterea, Filius procedit a Patre ut splendor, secundum illud Hebr. 1, 3: *Qui cum sit splendor gloriae*; et hoc ideo, quia Filius procedit a Patre ut coaeternus ei, sicut splendor a sole vel ab igne. Sed similiter Spiritus sanctus procedit a Patre coaeternus ei. Ergo procedit ab eo eodem modo sicut Filius; et ita non sunt plures processiones in divinis.

19. Praeterea, processio aeterna divinae personae est ratio et causa temporalis processionis creaturae et ejus quod in creatura est. Unde Augustinus super Genes. ad litt. (lib. 2, cap. 6, a med.), sic exponit illud quod dicitur Genes. 1: *Dixit et factum est*; idest: *verbum genuit, in quo erat ut fieret*. Filius autem est perfecte ratio et causa productionis creaturae. Non ergo oportet esse aliam processionem divinae personae praeter processionem Filii.

20. Praeterea, quanto natura est perfectior, tanto per pauciora operatur. Sed natura divina est perfectissima. Cum ergo natura creata una non communicetur nisi per unum modum processionis, nec divina natura communicari poterit nisi per unum processionis modum.

21. Praeterea, ab uno simplici non potest esse nisi unum. Sed Pater est unum simplex. Ergo ab eo non potest esse nisi processio una; non sunt ergo processiones plures in divinis.

22. Praeterea, unumquodque ex hoc generari dicitur quod accipit formam; nam generatio in rebus creatis est mutatio ad formam. Sed Spiritus sanctus sua processione accipit formam, idest essentiam divinam, de qua dicitur Philipp. 2, 6: *Cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo*. Ergo processio Spiritus sancti est generatio; et ita non differt a generatione Filii.

23. Praeterea, nativitas est via in naturam, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed per processionem Spiritus sancti communicatur ei divina natura. Ergo processio Spiritus sancti est nativitas; non ergo differt a processione Filii; et ita non sunt duae processiones in divinis.

Sed contra videtur quod sint in divinis plures processiones quam duae. Est enim processio per modum naturae, secundum quam Filius nominatur, et processio per modum intellectus, secundum quod nominatur verbum, et processio per modum voluntatis, secundum quam nominatur in divinis amor procedens. Sunt ergo in divinis tres processiones.

2. Sed dicendum, quod una et eadem est processio in divinis quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; nam idem est Filius et Verbum. — Sed contra, processiones creaturarum exemplatae sunt a processionibus divinarum personarum; unde dicitur Ephes. 3, de Deo patre, quod ex eo omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. Sed in creaturis alia est processio naturae, secundum quam homo generat hominem; et alia processio intellectus, secundum quam intellectus producit verbum. Ergo nec etiam in divinis est una processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae.

3. Praeterea, secundum Dionysium (2 cap. de divin. Nomin.), ad divinam bonitatem pertinet ut procedat. Sed Pater est summe bonus. Ergo procedit. Sunt ergo in divinis tres processiones; una qua procedit Pater, et alia qua procedit Filius, et tertia qua procedit Spiritus sanctus.

Sed contra, videtur quod in divinis sint duae tantum processiones. Dicit enim Augustinus in 5 de Trinit., quod processio Filii, genitura vel nativitas est; processio autem Spiritus sancti, nativitas non est; utraque tamen ineffabilis est. Sunt ergo in divinis duae tantum differentes processiones.

Respondeo dicendum, quod haereticorum instantia coegit antiquos fidei doctores de his quae sunt fidei disputare. Arius enim aestimavit quod esse ab alio, divinae repugnaret naturae; unde posuit quod Filius et Spiritus sanctus, qui in Scripturis sanctis ab alio esse dicuntur, sint creaturae. Ad cujus erroris destructionem necessarium fuit sanctis Patribus manifestare quod non est impossibile esse aliquid procedens a Deo Patre quod sit ei coessentiale, inquantum accipit ab eo eamdem naturam quam Pater habet. Sed quia Filius ex eo quod accipit a Patre ejus naturam, dicitur ab eo natus vel genitus; Spiritus sanctus autem non dicitur in Scripturis natus vel genitus, et tamen (1) dicitur esse a Deo, aestimavit Macedonius quod Spiritus sanctus non sit coessentialis Patri, sed sit ejus creatura; non enim credebat quod aliquis possit ab alio naturam ejus accipere nisi ab eo nasceretur et ejus filius esset. Unde aestimavit infallibiliter sequi, si Spiritus sanctus accipit a Patre naturam et essentiam ejus, quod sit genitus et filius. Et ideo ad hujus erroris exclusionem necessarium fuit quod doctores nostri manifestarent quod divina natura potest communicari duplici processione; quarum una est generatio vel nativitas, alia vero non; et hoc est quaerere processionum distinctionem in divinis.

Quidam ergo dixerunt, quod processiones in divinis distinguuntur seipsis; et ratio hujus positionis fuit, quia ponebant quod relationes non distinguunt divinas hypostases, sed earum distinctionem manifestant tantum, aestimantes quod relationes in divinis essent ad modum proprietatum individualium in rebus creatis, quae distinctionem individuorum non causant, sed manifestant tantum. Dicunt ergo quod hypostases in divinis distinguuntur solum per originem. Et quia ea quibus primo aliqua distinguuntur, oportet quod seipsis distinguantur, sicut differentiae oppositae, quibus species differunt distinguuntur seipsis, ne in infinitum procedatur; ideo dicunt, quod processiones in divinis distinguuntur seipsis. Hoc autem non potest esse verum; nam unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem per id a quo speciem habet, et secundum numerum per id a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quae differunt numero tantum,

(1) *Al.* et cum.

sed etiam sicut ea quae differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinae distinguantur secundum id a quo speciem habent. Nulla autem processio nec operatio nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino vel a principio. Unde nihil est dictu, quod processiones aliquae distinguantur seipsis; sed oportet quod distinguantur penes principia vel penes terminos.

Et ideo dixerunt quidam, quod processiones in divinis distinguuntur penes principia; secundum hoc, dico, quod una processio est per modum naturae vel intellectus, alia vero per modum voluntatis; nomina enim intellectus et voluntatis significare videntur quaedam operationum et processionum principia. Sed si quis diligenter consideret, de facili videre potest quod hoc non sufficit ad divinarum processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem ejus quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formae generantis necesse est esse in genito; oportet, si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam processionem inveniatur tantum id quod naturae est vel intellectus; in altero vero id quod est voluntatis tantum; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quae est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet, et naturam et intellectum et potentiam et voluntatem, et quidquid absolute dicitur: ut sicut Filius est verbum, idest sapientia genita, ita posset dici natura vel voluntas vel potentia genita, idest per generationem accepta, vel magis hujusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod ex quo omnia attributa essentialia concurrunt in unam processionem Filii, (1) non possit processionum differentia inveniri secundum rationes attributorum diversas; ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam communicatio alterius. Cum autem processionis terminus sit habere (cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo) processiones autem secundum terminos distinguantur necesse est ut sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens. Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat haec attributa, ille vero alia; sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quae habet Pater, habet Filius; sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quia Filius habet ea a Patre. Sic ergo procedens ab alio procedente distinguitur non quia unus haec procedendo accipiat, alius illa, sed quia unus eorum ab alio accipit. Quidquid ergo invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi nulla alia praeintellecta, unius tantum processionis est; ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quae per primam processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solus ordo processionum qui attenditur secundum originem, processiones multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturae et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad id quod processio quae est secundum naturam vel intellectum non praeexigit aliam processionem; processio autem quae est per modum voluntatis, aliam processionem praeexigit. Nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere nisi praeintelligatur procedere ab intellectu illius rei verbum conceptum; bonum enim intellectum est objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod processio in divinis dicitur esse substantialis quia non secundum aliquod accidens attenditur; sed per eam, substantiam recipit persona procedens.

Secundum et tertium concedimus.

Ad quartum dicendum est, quod nihil prohibet a voluntate aliquid naturaliter procedere. Voluntas enim naturaliter tendit in ultimum finem, sicut et quaelibet alia potentia naturaliter operatur ad suum objectum; et inde est quod homo naturaliter appetit felicitatem; et eodem modo Deus naturaliter amat suam bonitatem, sicut etiam naturaliter intelligit suam veritatem. Sicut ergo Filius naturaliter procedit a Patre ut verbum, ita Spiritus sanctus naturaliter procedit ab eo ut amor. Nec tamen Spiritus sanctus procedit per modum naturae; hoc enim procedere dicitur in divinis per modum naturae quod procedit sicut ea quae in creaturis a natura producuntur, et non a voluntate. Sic ergo differt naturaliter produci, et produci per modum naturae; dicitur enim aliquid produci naturaliter propter naturalem habitudinem quam habet ad suum principium: per modum vero naturae produci dicitur quod producitur ab aliquo principio sic producente sicut natura producit.

Ad quintum dicendum, quod naturalis necessitas secundum quam voluntas aliquid ex necessitate velle dicitur, ut felicitatem, libertati voluntatis non repugnat, ut Augustinus docet (in 5 lib. de civit. Dei, cap. 10). Libertas enim voluntatis, violentiae vel coactioni opponitur. Non est autem violentia vel coactio in hoc quod aliquid secundum ordinem suae naturae movetur, sed magis in hoc quod naturalis motus impeditur; sicut cum impeditur grave ne descendat ad medium; unde voluntas libere appetit felicitatem, licet necessario appetat illam. Sic autem et Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum. Et necessarium est quod tantum amet seipsum quantum bonus est, sicut tantum intelligit seipsum quantum est. Libere ergo Spiritus sanctus procedit a Patre, non tamen possibiliter, sed ex necessitate. Nec possibile fuit ipsum procedere minorem Patre; sed necessarium fuit ipsum Patri esse aequalem, sicut et Filium, qui est verbum Patris.

Ad sextum dicendum, quod creatura non procedit a voluntate divina naturaliter neque ex necessitate; licet enim Deus sua voluntate naturaliter et ex necessitate amet suam bonitatem, et talis amor procedens sit Spiritus sanctus; non tamen naturaliter aut ex necessitate vult creaturas produci, sed gratis. Non enim creaturae sunt ultimus finis voluntatis divinae, neque ab eis dependet bonitas Dei, qui est ultimus finis, cum ex creaturis divinae bonitati nihil accrescat; sicut etiam homo ex necessitate vult felicitatem; non tamen ea quae ad felicitatem ordinantur.

Ad septimum dicendum, quod licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum; tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, et una processio realiter ab alia differat. Dictum est enim, quod processio

(1) *Al.* *repetitur* quod.

per modum naturae intelligitur quando aliquid procedit ab aliquo sicut illud quod procedit a natura; et similiter per modum voluntatis quando procedit sicut id quod procedit a voluntate. Semper enim voluntas aliquid producit aliqua processione praesupposita. Non enim voluntas in aliquid tendit nisi praeexistente productione intellectus aliquid concipientis; cum bonum intellectum moveat voluntatem. Processio autem quae est a naturali agente, non praesupponit aliam processionem nisi per accidens, inquantum scilicet unum naturale agens dependet ab alio naturali agente: sed tamen hoc non pertinet ad rationem naturae inquantum natura est. Unde illa processio per modum naturae intelligitur in divinis quae nullam aliam praesupponit; illa vero per modum voluntatis quae ex praesupposita processione principium sumit. Et sic oportet processionem esse ex processione, et procedentem ex procedente; hoc autem facit realem differentiam in divinis.

Octavum concedimus.

Ad nonum dicendum, quod utriusque processionis similitudinem Deus indidit creaturis: sed tamen per processionem quae est per modum naturae, natura in rebus creatis communicari potest; effectus enim est similis agenti inquantum est agens; unde per actionem cujus natura est principium, effectus naturam recipere potest; sed per actionem cujus voluntas est principium, effectus non potest recipere nisi similitudinem ejus quod est in voluntate, sicut finis vel formae, ut in artificialibus patet. Quicquid autem est in Deo, est divina natura; unde oportet quod per utramque processionem natura communicetur.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur in divinis processio per modum naturae vel voluntatis, non ponitur in Deo modus qui sit qualitas divinae substantiae superaddita, sed ostenditur similitudinis cujusdam comparatio inter processiones divinas et processiones quae sunt in rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod in divinis processio quae est per modum intellectus, non distinguitur a processione quae est per modum naturae; distinguitur autem ab utraque processio quae est per modum voluntatis; et hoc propter tria. Primo quidem, quia sicut processio quae est per modum naturae, non praeexigit aliam processionem, ita nec processio quae est per modum intellectus; processio autem quae est per modum voluntatis, de necessitate praeexigit processionem quae est per modum intellectus. Secundo, quia sicut natura producit aliquid in similitudinem sui, ita et intellectus tam intra quam extra; intra quidem, sicut verbum est similitudo rei intellectae, et intellectus intelligentis seipsum; extra autem, sicut forma intellecta inducitur in artificiatum. Voluntas autem non producit suam similitudinem nec intus nec extra. Intus quidem non, quia amor, qui est intranea processio voluntatis, non est similitudo aliqua voluntatis vel voliti, sed quaedam impressio relicta ex voluntate in volito, aut quaedam unio unius ad alterum. Extra autem non, quia voluntas exprimit in artificiatum formam intellectam prius quam volitam secundum ordinem rationis; unde principaliter est similitudo intellectus, licet secundario voluntatis. Tertio, quia processio naturae est tantum ab uno sicut ab agente, si sit perfectum agens. Nec obstat quod in animalibus generatur aliquid ex duobus, scilicet ex patre et matre; nam solus pater est agens in generatione, mater vero patiens. Similiter autem processio intellectus est ab uno solo; sed amicitia, quae est amor mutuus, procedit ex duobus ad invicem se amantibus.

Ad duodecimum dicendum, quod licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale et particulare; tamen ut de divinis secundum quamdam similitudinem creaturarum loquamur, Pater et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur sicut plura individua unius speciei, ut etiam Damascenus dicit (lib. 3 orth. Fidei, cap. 4, in princ.). Sed attendendum est, quod in aliquo individuo in genere substantiae possumus speciem dupliciter considerare: uno modo speciem hypostasis ipsius; alio modo speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere, quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypostases continentur. Conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum speciem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt; et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus istae hypostases sunt supposita, inquantum conveniunt in una natura deitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre; paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversae. Sciendum est etiam, quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem; natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur: unde processiones in divinis sunt differentes quasi secundum speciem, propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis.

Et per hoc patet solutio ad decimumtertium et ad decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio inquantum sunt plures, si habeatur respectus ad supposita spirantia. Cum enim Spiritus sanctus sit amor mutuus et nexus duorum, oportet quod a duobus spiretur. Sed si habeatur respectus ad id quo spirantes spirant; sic procedit ab eis, inquantum sunt unum in natura divina. Non enim potest ab aliquo procedere Deus nisi a Deo.

Ad decimumsextum dicendum, quod processio quae condividitur paternitati et filiationi, est proprietas personalis Spiritus sancti; quae licet sit relatio, quia tamen non est nominata, sicut paternitas et filiatio, significatur nomine processionis, ac si filiatio esset innominata, et significaretur nomine nativitatis, quod est speciale nomen processionis Filii. Processio autem Spiritus sancti non habet speciale nomen, eo quod per talem modum processionis non invenitur in creaturis aliqua natura communicari, ut jam dictum est. Nomina vero a creaturis in divina transferimus; unde non sequitur quod processio communis in divinis sit una tantum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in creatura quae est accidentium susceptiva, potest aliquid esse quod non est rei natura; non autem in Deo: et propter hoc in divinis secundum quemli-

bet modum processionis communicatur natura, non autem in creaturis; licet enim sint in eis processiones diversae, tamen natura non communicatur nisi per unum modum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod procedere a Patre secundum modum coaeternitatis competit processioni Filii inquantum est processio divina: unde convenit etiam processioni Spiritus sancti; tamen non competit processioni Filii secundum quod distinguitur a processione Spiritus sancti.

Ad decimumnonum dicendum, quod Filius est sufficiens ratio processionis temporalis creaturae ut verbum et exemplar; sed oportet quod Spiritus sanctus sit ratio processionis creaturae ut amor. Sicut enim dicitur Sapien. 9, quod Deus facit omnia suo verbo, ita dicitur Sapien. 11, quod diligit omnia quae sunt, et nihil odit eorum quae fecit; et Dionysius dicit (in 4 cap. de divin. Nomin.), quod divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.

Ad vicesimum dicendum, quod natura perfecta in multas operationes potest, licet ad unamquamque operationem ei pauca sufficiant.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod a Patre uno et solo, est una sola processio, scilicet Filii; a Patre autem et a Filio simul, est alia processio, scilicet Spiritus sancti.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod processio Spiritus sancti est processio amoris. Per processionem autem amoris non producitur aliquid ut recipiens formam ejus a quo procedit, sive naturam; et ideo processio amoris non habet rationem generationis vel nativitatis. Sed quod Spiritus sanctus naturam et formam Dei Patris recipiat sua processione, hoc habet inquantum est amor Dei, in quo non est aliquid quod non sit de natura ipsius.

Et per hoc patet responsio ad vicesimumtertium.

Ad ea etiam quibus ostendebatur quod sunt in divinis plures processiones quam duae, respondendum est.

Ad quorum primum dicendum, quod in divinis una et eadem est processio quae est per modum intellectus et quae est per modum naturae, ut supra, in solut. ad 7 et 11 arg., ostensum est.

Ad secundum dicendum, quod natura humana materialis est, idest ex materia et forma composita; et ideo in hominibus processio per modum naturae non potest esse nisi secundum aliquam transmutationem naturalem; processio autem quae est per modum intellectus, semper est immaterialis, secundum quod ipse intellectus immaterialis est; unde in hominibus non potest esse una et eadem processio quae est per modum naturae et quae est per modum intellectus; in divinis autem est una et eadem, eo quod natura divina immaterialis est.

Ad tertium dicendum, quod aliud est procedere in alterum, et aliud est procedere ab alio; procedere enim in alterum est suam similitudinem alteri communicare; et per hunc modum est intelligenda divinae bonitatis processio in creaturas, secundum Dionysium; procedere autem ab alio est esse ab alio habere; et sic loquimur hic de processione, secundum quem modum constat quod non convenit Patri procedere.

ARTICULUS III.

De ordine processionis ad relationem in divinis
(1 p., quaest. 42, art. 3.)

Tertio quaeritur de ordine processionis ad relationem in divinis. Et videtur quod processio secundum intellectum sit prior relatione in divinis. Dicit enim Magister, in 27 distin. 1 lib. Senten., quod Pater semper est Pater, quia semper genuit Filium. Generatio autem processionem significat, Pater autem relationem. Ergo processio secundum intellectum praecedit relationes in divinis.

2. Praeterea, Philosophus dicit (in 5 Metaph., com. 20), quod relationes ex actionibus nascuntur, vel ex quantitatibus. Constat autem quod relationes divinae non innascuntur ex quantitate. Ergo secundum modum intelligendi consequuntur ex actione. Processiones autem in divinis personis significantur per modum personalium actionum. Ergo processiones in divinis praecedunt secundum intellectum relationes.

3. Praeterea, absolutum est prius relativo, sicut unum est prius quam multa. Sed actiones magis ad absoluta accedunt quam relationes. Ergo priores sunt secundum intellectum.

4. Praeterea, omne relativum ad aliud dicitur. Non autem potest esse aliud ubi non est distinctio. Ergo relatio distinctionem praesupponit. Distinctio autem in divinis personis est secundum originem, prout scilicet unus procedit ab alio. Ergo processiones secundum intellectum praecedunt relationes in divinis.

5. Praeterea, omnis processio praecedit secundum intellectum, processionis terminum. Filiatio autem quae est relatio Filii, est terminus nativitatis, quae est ejusdem Filii processio. Ergo processio Filii praecedit filiationem. Sed filiatio et paternitas sunt simul non solum natura et tempore, sed etiam intellectu; quia unum relativorum est de intellectu alterius. Nativitas ergo Filii praecedit paternitatem secundum intellectum, et multo magis generatio, quae est actus Patris. Processiones ergo simpliciter relationes praecedunt secundum intellectum in divinis.

Sed contra, prius secundum intellectum est persona quam actio personalis. Relationes autem sunt constitutivae personarum, processiones autem sunt quasi personales actiones. Ergo prius secundum intellectum sunt relationes quam processiones.

Praeterea, processio oportet quod sit alicujus ab alio ; sicut enim nulla res generat seipsam ut sit, ut Augustinus dicit (in 1 de Trin., cap. 1, ante med.), ita nulla res a seipsa procedit. Processio ergo distinctionem in divinis requirit. Distinctio autem non est in divinis nisi per relationes. Ergo processiones in divinis praesupponunt relationes.

Respondeo dicendum, quod ordo absque distinctione non est. Unde ubi non est distinctio secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi, ibi non potest esse ordo nisi secundum modum intelligendi. Distinctio autem secundum rem in divinis non est, nisi personarum ad invicem, et oppositarum relationum; unde in divinis non est ordo realis nisi quantum ad personas, inter quas est ordo naturae, secundum Augustinum, prout est alter ex altero, non quod alter sit prior altero.

Processiones autem et relationes non distinguuntur in divinis secundum rem, sed solum secundum modum intelligendi. Unde et Augustinus (Fulgentius) dicit (de Fide ad Petrum, cap 2, in princ.) quod proprium Patris est quod genuit Filium. In quo datur intelligi, quod generare Filium sit proprietas Patris; nec est alia proprietas quam paternitas, quae dicitur esse Patris proprietas personalis. Non est ergo inter processionem et relationem in divinis quaerendus ordo secundum rem, sed secundum modum intelligendi tantum. Sicut autem relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem tantum; ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem ut constitutivam personae; quod quidem non habet inquantum est relatio; quod ex hoc patet, quia relationes in rebus humanis non constituunt personas, cum relationes sint accidentia; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiae; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio in divinis quod personam constituat inquantum est divina relatio; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit; relatio enim, quia secundum rem est ipsa natura divina, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinae personae, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio praesupponat processionem, quantum vero ad alium sit e converso. Sic ergo dicendum est, quod si consideretur relatio ut relatio est, praesupponit processionis intellectum; si autem consideretur ut est constitutiva personae, sic relatio quae est constitutiva personae, a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio; sicut paternitas inquantum est constitutiva personae Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quae est constitutiva personae procedentis etiam inquantum est constitutiva personae, est posterior secundum intellectum quam processio, sicut filiatio quam nativitas; et hoc ideo quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister loquitur de paternitate considerata secundum quod relatio est.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus in quibus relationes sunt accidentia, oportet quod relatio praesupponat distinctionem; in divinis autem relationes constituunt tres personas distinctas.

Ad quintum dicendum, quod paternitas est de intellectu filiationis, et e converso, secundum quod utrumque consideratur ut relatio quaedam. Sic autem dicimus, quod relationes consequuntur processiones ordine intellectus.

Aliae duae rationes procedunt de relationibus secundum quod sunt constitutivae personarum.

ARTICULUS IV.

Utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. — (1 *p., quaest.* 36, *art.* 2; *et* 1 *Sent., dist.* 1, *art.* 1; *et* 4 *cont. Gent., cap.* 24 *et* 25.)

Quarto quaeritur, utrum Spiritus sanctus procedat a Filio. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (in 3 cap. de divin. Nomin.), quod Filius et Spiritus sanctus sunt sicut flores deigenae divinitatis. Flos autem non est a flore. Ergo Spiritus sanctus non est a Filio.

2. Praeterea, si Filius est principium Spiritus sancti, aut hoc habet a se, aut ab alio. A se non habet: non enim Filio inquantum Filius est, convenit esse principium, sed magis esse a principio. Si autem habet a Patre, oportet quod hoc modo sit principium sicut Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo Filius erit principium Spiritus sancti per generationem; et ita Spiritus sanctus erit filius Filii.

3. Praeterea, quidquid est commune Patri et Filio, similiter convenit utrique. Si ergo esse principium est commune Patri et Filio, Filius erit principium eo modo quo Pater. Pater autem est principium per generationem. Ergo et Filius; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Filius ideo Filius est, quia procedit a Patre et est verbum ipsius; Spiritus autem sanctus dicitur verbum Filii, secundum Basilium (lib. 5 contra Eunomium, in cap. incipiente, *Propterea*), qui hoc accipit ex eo quod Apostolus dicit Hebr. 1, quod Filius portat omnia verbo virtutis suae. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, oportet quod sit filius Filii.

5. Praeterea, licet secundum rem paternitas et filiatio per prius sit in Deo quam in nobis, secundum illud Apostoli ad Ephes. 3, 15: *Ex quo*, scilicet Deo Patre, *omnis paternitas in caelo et in terra nominatur;* tamen secundum nominis impositionem haec nomina translata sunt ab humanis ad divina. Sed in humanis procedens a filio vocatur nepos. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Filio, erit nepos Dei Patris; quod est absurdum.

6. Praeterea, proprietas Filii est in accipiendo; ex hoc enim Filius dicitur quod accipit naturam Patris per generationem. Si ergo Filius ex se emittat Spiritum sanctum, erunt in Filio proprietates contrariae; quod est inconveniens.

7. Praeterea, quicquid est in divinis, aut est commune, aut proprium. Emittere autem Spiritum sanctum non est commune toti Trinitati; non enim convenit Spiritui sancto. Ergo est proprium Patris, et sic non convenit Filio.

8. Praeterea, Spiritus sanctus amor est, ut Augustinus probat in lib. de Trin. Amor autem Patris in Filium gratuitus est; non enim amat Filium quasi aliquid ab eo accipiens, sed solum quasi aliquid ei dans. Amor autem Filii in Patrem, est amor debitus; sic enim amat Patrem quasi aliquid ab eo accipiens. Amor autem debitus est alius ab amore gratuito. Si ergo Spiritus sanctus sit amor a Patre et Filio procedens, sequitur quod sit alius a seipso.

9. Praeterea, Spiritus sanctus est amor gratuitus; unde et ab eo profluunt divisiones gratiarum, secundum illud 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt, idem vero spiritus.* Si ergo amor Filii in Patrem non est amor gratuitus, Spiritus sanctus non erit amor Filii; non ergo procedit a Filio.

10. Praeterea, si Spiritus sanctus procedit a Filio ut amor, cum Filius amet Patrem sicut mater filium, oportebit quod Spiritus sanctus sicut procedit a Patre in Filium, ita procedat a Filio

in Patrem. Hoc autem est impossibile, ut videtur; sequeretur enim quod Pater aliquid a Filio reciperet, quod penitus esse non potest.

11. Praeterea, sicut Pater et Filius diligunt se; ita Filius et Spiritus sanctus, vel Pater et Spiritus sanctus. Si ergo Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, quia Pater et Filius diligunt se; pari ratione quia Pater et Spiritus sanctus diligunt se, procedit Spiritus sanctus a seipso, quod est impossibile.

12. Praeterea, Dionysius dicit (in 1 cap. de div. Nom.): *Universaliter non est audendum dicere aliquid nec etiam cogitare de supersubstantiali occulta divinitate, praeter ea quae divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* In Scriptura autem sacra non exprimitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio, sed solum quod procedit a Patre, secundum illud Joan. 15, 26; *Cum venerit Paraclitus quem ego mittam vobis a Patre Spiritum veritatis qui a Patre procedit.* Non ergo dicendum est nec cogitandum quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

13. Praeterea, in gestis I Ephesinae Synodi sic dicitur, quod perlecto symbolo Nicenae Synodi decrevit sancta Synodus *aliam fidem nulli licere proferre vel conscribere vel componere, praeter definitam a sanctis patribus, qui in Nicaea congregati sunt cum Spiritu sancto; praesumentes autem aut componere fidem alteram aut protendere aut proferre volentibus converti ad notitiam veritatis vel ex paganitate vel ex Judaismo, vel ex haeresi aliqua; hos, si quidem sint Episcopi aut clerici, alienos esse Episcopos ab episcopatu, et clericos a clericatu; si vero sint laici, anathematizari.* Et similiter in gestis Chalcedonensis Synodi post recitatam determinationem Conciliorum subditur: *eos autem qui ausi sunt componere fidem alteram, aut proferre aut docere aut tradere alterum symbolum volentibus vel ex gentilitate ad cognitionem veritatis, vel Judaeis, vel ex haeresi quacumque converti; hos, si Episcopi fuerint aut clerici, alienos esse Episcopos ab episcopatu, et clericos a clero; si vero monachi aut laici fuerint, anathematizari.* In praemissa autem Concilii determinatione non habetur quod Spiritus sanctus procedit a Filio, sed solum quod procedat a Patre. Legitur etiam in Symbolo Constantinopolitanae Synodi: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et conglorificandum.* Nullo ergo modo debuit addi in symbolo fidei quod Spiritus sanctus procedat a Filio.

14. Praeterea, si Spiritus sanctus dicitur a Filio procedere, aut hoc dicitur propter aliquam auctoritatem Scripturae, aut propter aliquam rationem. Auctoritas quidem sacrae Scripturae ad hoc ostendendum nulla videtur esse sufficiens; habetur siquidem in sacris Scripturis, quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut dicitur Galat. 4, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*; et Rom. 8, 9: *Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Habetur etiam quod Spiritus sanctus sit missus a Filio; dicit enim Christus, Joan. 16, 7: *Si enim non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero mittam eum ad vos.* Non autem sequitur quod Spiritus sanctus procedat a Filio ex eo quod est Filii, quia hoc *hujus* multipliciter dicitur, secundum Philosophum. Similiter etiam neque ex eo quod Spiritus sanctus dicitur missus a Filio; quia licet Filius non sit a Spiritu sancto, dicitur tamen a Spiritu sancto missus, secundum illud Isaiae 48, 16, ex persona Christi: *Et nunc misit me Dominus, et Spiritus ejus*, et Isaiae 61, 1: *Spiritus Domini super me . . . ad evangelizandum mansuetis misit me*: quod in se dicit Christum esse completum. Similiter etiam non potest per rationem efficaciter probari. Licet enim Spiritus sanctus non sit a Filio, adhuc tamen, ut videtur, distincti ad invicem remanebunt; differunt enim suis proprietatibus personalibus. Nihil ergo videtur cogere ad dicendum Spiritum sanctum procedere a Filio.

15. Praeterea, omne quod procedit ab aliquo, habet aliquid ab eo. Si ergo Spiritus sanctus procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio, oportet quod a duobus accipiat; et sic videtur sequi quod sit compositus.

16. Praeterea, de ratione principii est quod non sit ab alio, secundum Philosophum (in 1 Physic., com. 52). Sed Filius est ab alio, scilicet a Patre. Ergo Filius non est principium Spiritus sancti.

17. Praeterea, voluntas movet intellectum ad operandum, homo enim intelligit quando vult. Sed Spiritus sanctus procedit per modum voluntatis ut amor, Filius autem per modum intellectus ut verbum. Non ergo videtur quod Spiritus procedat a Filio, sed magis e converso.

18. Praeterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus a Patre procedit et in Filio quiescit, ut scribitur in passione beati Andreae. Ergo Spiritus sanctus non procedit a Filio.

19. Praeterea, simplex non potest procedere a duobus; quia effectus esset simplicior et prior quam causa. Sed Spiritus sanctus est simplex. Non ergo procedit a duobus, scilicet a Patre et Filio.

20. Praeterea, si aliquid perfecte procedit ab uno, superfluum est quod procedat a duobus. Sed Spiritus sanctus perfecte procedit a Patre. Ergo superfluum esset quod procederet a Patre et Filio simul.

21. Praeterea, sicut Pater et Filius sunt unum in substantia et natura; ita Pater et Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus non convenit cum Patre in generatione Filii. Ergo nec Filius convenit cum Patre in emissione Spiritus sancti.

22. Praeterea, Filius est radius Patris, ut patet per Dionysium (in principio caelestis Hierar.). Spiritus autem sanctus est splendor. Splendor autem non est a radio. Ergo nec Spiritus sanctus est a Filio.

23. Praeterea, Filius est quoddam lumen Patris, cum sit verbum ejus. Spiritus autem sanctus est sicut calor, est enim amor quidam; unde et super Apostolos in specie ignis apparuit, Act. 11. Calor autem non est a lumine. Ergo nec Spiritus sanctus a Filio.

24. Praeterea, Damascenus dicit, quod Spiritus sanctus dicitur esse Filii, sed non a Filio.

Sed contra est quod Athanasius dicit (in Symbol.): *Spiritus sanctus a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus, sed procedens.*

Praeterea, Spiritus sanctus dicitur tertia in Trinitate persona, secunda Filius, prima Pater. Ternarius autem procedit ab unitate mediante binario. Ergo Spiritus sanctus procedit a Patre mediante Filio.

Praeterea, cum inter divinas personas sit summa convenientia, quaelibet divinarum personarum ad aliam habet immediatam germanitatem. Hoc

autem non esset, si Spiritus sanctus non esset a Filio; tunc enim Filius et Spiritus sanctus non haberent germanitatem ad invicem immediate, sed solum mediante Patre, inquantum ambo sunt ab uno. Ergo Spiritus sanctus est a Filio.

Praeterea, divinae personae non distinguuntur ab invicem nisi secundum originem. Si ergo Spiritus sanctus non esset a Filio, non distingueretur ab eo, quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quae supra determinata sunt, necesse est Spiritum sanctum a Filio procedere; oportet enim, si Filius et Spiritus sanctus sunt duae personae, quod alia sit processio unius et alia alterius. Ostensum autem est supra, art. 2, quod non possunt esse duae processiones in divinis nisi secundum ordinem processionum, ut scilicet a procedente secundum unam processionem sit alia processio. Necesse est ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed praeter hanc rationem etiam ex aliis rationibus de necessitate probatur quod Spiritus sanctus sit a Filio. Oportet enim quod omnis differentia aliquorum sequatur ex prima radice distinctionis ipsorum; nisi forte sit differentia per accidens, sicut ambulans differt a sedente; et hoc ideo quia quaecumque per se insunt alicui, vel sunt de essentia ejus, vel consequuntur essentialia principia, ex quibus est prima radix distinctionis rerum. In divinis autem non potest esse aliquid per accidens; quia omne quod inest alicui per accidens, cum sit extraneum a natura ejus, oportet quod conveniat ei ex aliqua exteriori causa; quod non potest dici in divinis. Oportet ergo quod omnis differentia divinarum personarum ad invicem sequatur ex prima radice distinctionis earum. Prima autem radix distinctionis Patris et Filii, est ex paternitate et filiatione. Oportet ergo quod omnis differentia quae est inter Patrem et Filium, sequatur ex hoc quod ipse est Pater, et ille Filius. Esse autem principium Spiritus sancti non convenit Patri inquantum Pater est ratione paternitatis; sic enim non refertur nisi ad Filium; unde sequeretur quod Spiritus sanctus esset Filius. Similiter autem nec hoc repugnat rationi filiationis; quia secundum filiationem non refertur ad aliud nisi ad Patrem. Non ergo potest esse differentia inter Patrem et Filium in hoc quod Pater sit principium Spiritus sancti, non autem Filius. Item, sicut in libro de Synodis (post. med.) dicitur, creaturae proprium est quod voluntate sua Deus eam produxerit. Quod Hilarius ex hoc probat quod creatura non est talis qualis est Deus, sed qualem Deus eam voluit esse. Quia vero Filius est talis qualis est Pater, dicitur quod Pater genuit Filium naturaliter. Eadem autem ratione Spiritus sanctus est a Patre naturaliter, quia est similis et aequalis Patri; natura enim producit sibi simile. Oportet autem quod creatura, quae est a Patre secundum suam voluntatem, sit etiam a Filio; quia eadem est voluntas Patris et Filii. Similiter autem et eadem est natura utriusque. Oportet ergo quod sicut Spiritus sanctus est a Patre, ita sit a Filio. Nec tamen sequitur quod Filius vel Spiritus sanctus sint a Spiritu sancto, licet et ipse habeat unam naturam cum Patre; sicut sequitur quod creatura est ab eo inquantum habet unam voluntatem cum Patre: propter repugnantiam quae sequeretur, si Spiritus sanctus diceretur esse a seipso, vel si ab eo diceretur esse Filius, qui est ejus principium. Hoc autem apparet alio modo. Non enim potest esse in divinis personis distinctio nisi secundum relationes; ea enim quae absolute dicuntur in divinis, essentiam significant, et communia sunt, ut bonitas, sapientia et hujusmodi. Relationes autem diversae non possunt facere distinctionem, nisi ratione suae oppositionis; diversae enim relationes possunt esse unius ad idem; patet enim quod idem ejusdem potest esse filius, discipulus, aequalis, et quaecumque aliae relationes quae oppositionem non includunt. Patet autem quod Filius distinguitur a Patre per hoc quod aliqua relatione ad ipsum refertur, et similiter Spiritus sanctus a Patre distinguitur propter aliquam relationem. Istae ergo relationes quantumcumque videantur disparatae, nullo modo poterunt distinguere Spiritum sanctum a Filio, nisi sint oppositae. Oppositio autem alia in divinis esse non potest nisi secundum originem, prout scilicet unus est ab alio. Nullo ergo modo Filius et Spiritus sanctus poterunt esse distincti per hoc quod uterque diversimode referatur ad Patrem, nisi unus eorum referatur ad alterum ut ab eo existens. Constat autem quod Filius non est a Spiritu sancto; de ratione enim Filii est quod non referatur nisi ad Patrem ut ab eo existens. Relinquitur ergo de necessitate quod Spiritus sanctus sit a Filio. Sed quia potest aliquis dicere, quod ea quae sunt fidei non sunt solum rationibus sed auctoritatibus confirmanda; restat ostendere per auctoritates sacrae Scripturae quod Spiritus sanctus sit a Filio; habetur enim in pluribus sacrae Scripturae locis quod Spiritus sanctus sit Filii; sicut Rom. 8, 9: *Qui spiritum Christi non habet, hic non est ejus*; et Galat. 4, 6: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra*; et Act. 16, 7: *Tentabant ire Bithyniam, et non permisit eos Spiritus Jesu.* Non enim potest intelligi quod Spiritus sanctus sit Spiritus Christi solum secundum humanitatem, quasi ipsum replens; quia Spiritus sanctus est alicujus hominis ut habentis, non autem ut dantis. Filii autem est Spiritus sanctus ut dantis ipsum, secundum illud 1 Joan. 4, 13: *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis*; et Act. 5, dicitur, quod dedit Spiritum sanctum obedientibus sibi. Oportet ergo quod dicatur esse Spiritus sanctus Filii, inquantum est divina persona. Aut ergo dicitur esse absolute ejus, aut dicitur esse ejus ut spiritus ejus. Si autem absolute, tunc oportet quod sit aliqua auctoritas Filii respectu Spiritus sancti. Apud nos enim potest dici aliquis esse alterius secundum quid qui non habet auctoritatem respectu ipsius, sicut cum dicitur, Petrus est socius Joannis; sed non potest dici, Petrus esse Joannis absolute, nisi sit quaedam possessio ejus, sicut servus hoc ipsum quod est, dicitur esse domini. In divinis autem non potest esse aliquid serviens vel subjectum; sed intelligitur ibi auctoritas secundum solam originem. Oportebit ergo quod Spiritus sanctus habeat originem a Filio; et idem sequitur, si dicatur Spiritus sanctus esse Filii ut spiritus ejus; quia Spiritus, secundum quod est nomen personale, importat relationem originis ad spirantem, sicut Filius ad generantem. Similiter etiam invenitur in Scripturis quod Filius mittit Spiritum sanctum, sicut supra dictum est. Semper autem mittens videtur habere auctoritatem supra missum. Auctoritas autem in divinis, ut dictum est, non est nisi secundum originem. Unde sequitur quod Spiritus sanctus

originem habeat a Filio. Habetur autem ex Sacra Scriptura quod per Spiritum sanctum configuramur Filio, secundum illud Roman. 8, 15: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum*; et Galat. 4, 6: *Quoniam estis filii Dei, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra.* Nihil autem configuratur alicui nisi per ejus proprium characterem. In naturis etiam creatis ita est quod id quod conformat aliquid alicui, est ab eo; sicut semen hominis non assimilatur equo, sed homini a quo est. Spiritus autem sanctus est a Filio tamquam proprius character ejus; unde dicitur de Christo, 2 ad Corinth. 1, 22: *Quod signavit nos, et unxit nos et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Expressius autem est quod habetur Joan. 16, ex persona Filii, de Spiritu sancto dicentis: *Ille me clarificabit quia de meo accipiet.* Constat autem quod non accipit a Filio Spiritus sanctus, quasi prius non habens; quia sic esset mutabilis et indigentis naturae. Constat ergo quod ab aeterno accipit a Filio; nec potuit accipere aliquid quod non sit ejus essentia ab aeterno. Ergo accepit Spiritus sanctus essentiam de Filio. Rationem autem quare de Filio acceperit Spiritus sanctus, ipsemet Filius subjunxit, dicens, Joan. 16, 15: *Omnia quaecumque habet Pater mea sunt: propterea dixi quod de meo accipiet;* quasi diceret quia eadem est essentia Patris et mea, non potest Spiritus sanctus esse de essentia Patris, quin sit de mea essentia. Traditur etiam in sacra Scriptura quod Filius per Spiritum operatur, sicut habetur Rom. 15, 18: *Per me efficit Christus*, scilicet miracula, et alia bona (dicit Apostolus) *in Spiritu sancto*, idest per Spiritum sanctum; et Hebr. 9, 14, dicitur quod *per Spiritum sanctum obtulit semetipsum.* Quandocumque autem aliquis per aliquem dicitur operari, oportet quod vel operans det virtutem operativam ei per quem operatur, sicut Rex dicitur operari per praepositum vel ballivum; vel e converso, sicut cum dicitur ballivus operari per Regem. Oportet ergo, si Filius operatur per Spiritum sanctum, quod vel Spiritus sanctus det virtutem operativam Filio, vel Filius Spiritui sancto; et ita quod unus alteri det essentiam; cum virtus operativa utriusque non sit aliud quam ejus essentia. Constat autem quod Spiritus sanctus non dat essentiam Filio, cum Filius non sit filius nisi Patris. Relinquitur ergo quod Spiritus sanctus sit a Filio. Ex hac ergo ratione per ea quae Graeci confitentur, potest idem haberi. Confitentur enim ipsi quod Spiritus sanctus est a Patre per Filium, et quod Pater spirat Spiritum sanctum per Filium. Semper autem illud per quod aliquid producitur est principium ejus quod producitur. Oportet ergo quod Filius sit principium Spiritus sancti. Si autem refugiant confiteri quod Spiritus sanctus sit a Filio, quia Filius est ab alio, et sic non est prima radix originis Spiritus sancti; manifestum est quod vane moventur; nullus enim refugit dicere lapidem moveri a baculo, licet baculus moveatur a manu; nec Jacob esse ab Isaac, licet Isaac sit ab Abraham. Sed adhuc minus est in proposito refugiendum; est enim una vis productiva Patris et Filii; quod non accidit in moventibus et agentibus creatis. Unde sicut confitendum est quod creaturae sunt a Filio, licet Filius sit a Patre; ita confitendum est quod Spiritus sanctus sit a Filio, licet Filius sit a Patre. Manifestum est ergo quod dicentes Spiritum sanctum esse a Patre per Filium, non autem a Filio, propriam vocem ignorant, sicut Aristoteles de Anaxagora dicit. *Volentes enim esse legis doctores, non intelligunt neque de quibus loquuntur, neque de quibus affirmant*, ut dicitur 1 ad Timoth. 1, 7.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius et Spiritus sanctus dicuntur flores divinae divinitatis, idest paternae, prout uterque a Patre est. Sed quantum ad hoc quod Spiritus sanctus a Filio est, potest dici Filius esse radix, et Spiritus sanctus flos; non enim oportet ut similitudo rerum corporalium observetur quantum ad omnia in divinis.

Ad secundum dicendum, quod Filius hoc habet a Patre quod ex se Spiritum sanctum emittat: unde et eodem modo convenit ei sicut et Patri. Sed Pater non est principium divinae personae uno modo tantum, sed duobus, scilicet per generationem et spirationem. Unde non potest concludi quod Filius sit principium Spiritus sancti per generationem; sed est fallacia consequentis, et praecipue cum nec etiam Pater sit principium Spiritus sancti per generationem.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod Spiritus sanctus non potest dici verbum proprie, sed communiter, prout omne quod est manifestativum alicujus verbum ipsius dicitur. Spiritus enim sanctus est manifestativus Filii, secundum quod de Spiritu sancto Filius dicit Joan. 16, 14: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet.* Filius autem proprie dicitur verbum, quasi conceptio intellectus divini.

Ad quintum dicendum, quod in humana origine dicitur nepos qui eodem modo procedit a filio sicut filius a patre. Spiritus autem sanctus non procedit in divinis a Filio sicut filius a patre; et ideo ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod esse principium non est contrarium ei quod est esse a principio, nisi intelligatur respectu ejusdem; non enim potest esse aliquid principium ejus a quo est sicut a principio. Unde non sequitur quod in Filio sint contrariae proprietates, si sit a Patre sicut a principio et sit principium Spiritus sancti.

Ad septimum dicendum, quod omne quod est in divinis, est commune vel proprium. Sed proprium dupliciter dicitur: uno modo simpliciter et absolute, quod uni soli convenit, sicut risibile homini; alio modo dicitur aliquid proprium non simpliciter, sed ad aliquid; ut si dicatur, quod rationale est proprium homini in comparatione ad equum, licet et alii conveniat, scilicet Angelo. Est ergo in divinis aliquid commune quod convenit tribus personis, ut esse Deum et hujusmodi; aliquid quod est proprium simpliciter, quod convenit uni personae tantum; et aliquid quod est proprium quoad aliquid, sicut spirare Spiritum sanctum est proprium Patri et Filio per respectum ad Spiritum sanctum; tale enim proprium oportet in divinis poni, etiam si Spiritus sanctus non sit a Filio; quia esse ab alio, adhuc remanet proprium Filio et Spiritui sancto in comparatione ad Patrem.

Ad octavum dicendum, quod nomen debiti in personis divinis, si quis recte dijudicare velit, non omnino recte sonat; quia debitum quamdam subjectionem et obligationem importat, quae in divinis esse non possunt. Richardus tamen de sancto Victore (in suo 3 lib. de Trin., cap. 3, et lib. 5, cap. 17 et 18), utitur distinctione amoris gratuiti et debiti; nec intelligit per gratuitum nisi quod non est ab alio, per debitum vero quod ab alio est;

secundum quem modum nihil prohibet intelligi eumdem amorem esse gratuitum ut est Patris, debitum vero ut est Filii; idem est enim amor quo Pater et quo Filius amat; sed hunc amorem Filius a Patre habet, Pater vero a nullo.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus sanctus est tantum gratuitus amor, secundum quod amori gratuito contraponitur mercenarius amor, quo aliquid non propter seipsum amatur, sed propter aliquem extrinsecum fructum. Secundum vero quod gratuitus amor dicitur, propter hoc quod ab alio sumit originem, non est contra rationem Spiritus sancti quod sit gratuitus amor: nam et ille amor quo per Spiritum sanctum Deum diligimus, originem habet ex his quae nobis a Deo sunt data; et sic nihil prohibet etiam amorem Filii, qui ab alio habet quod amat, Spiritum sanctum esse.

Ad decimum dicendum, quod Spiritus sanctus et a Patre procedit in Filium, et a Filio in Patrem, non quidem sicut in recipientem, sed sicut in objectum amoris. Dicitur enim Spiritus sanctus a Patre in Filium procedere, inquantum est amor quo Pater amat Filium; et simili ratione potest dici quod Spiritus sanctus est a Filio in Patrem, inquantum est amor quo Filius Patrem amat; potest autem intelligi quod procedat a Patre in Filium, inquantum Filius a Patre accipit virtutem Spiritum sanctum spirandi; sed sic non potest dici quod procedat a Filio in Patrem, cum a Filio nihil accipiat Pater.

Ad undecimum dicendum, quod hoc verbum *diligit* non solum dicit missionem amoris, sed etiam quamdam affectionem vel dispositionem secundum amorem. Ea vero quae in divinis emissionem dicunt, personaliter tantum accipi possunt, ut generare, spirare et hujusmodi: quae vero non important emissionem, sed magis ad informationem ejus pertinent de quo dicuntur, essentialiter in divinis dicuntur, ut esse bonum, intelligentem et hujusmodi. Et inde est quod Spiritus sanctus dicitur diligere non quasi amorem emittens; sic enim convenit tantum Patri et Filio; sed secundum quod diligere sumitur essentialiter in divinis.

Ad duodecimum dicendum, quod hoc regulariter in sacra Scriptura invenitur, quod id quod dicitur de Patre, oportet quod de Filio intelligatur; et quod dicitur de utroque vel altero eorum, oportet intelligi de Spiritu sancto, etiam si dictio exclusiva ponatur, praeter illa tantum quibus personae divinae ab invicem distinguuntur; sicut quod dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Non enim potest dici, quod Filio non conveniat esse Deum verum, quod ipse Filius soli Patri attribuit; quia cum Pater et Filius unum sint, licet non unus, oportet quod de Patre dicitur, de Filio quoque intelligi. Nec etiam negandum est (quia ibi de Spiritu sancto mentio non habetur) in cognitione Spiritus sancti vitam aeternam non esse, cum sit una cognitio trium. Similiter autem non est subtrahenda Spiritui sancto Patris Filiique cognitio, licet Matth. 11, 27, dicatur: *Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius.* Unde cum hoc quod est habere ex se Spiritum sanctum procedentem non pertineat ad rationem paternitatis et filiationis, quibus Pater et Filius distinguuntur, oportet ut cum dicitur in Evangelio, quod Spiritus sanctus de Patre procedit, in hoc ipso intelligatur quod procedat a Filio.

Ad decimumtertium dicendum, quod doctrina catholicae fidei sufficienter tradita fuit in symbolo Nicaeno; unde sancti patres in sequentibus Synodis non intenderunt aliquid addere; sed propter insurgentes haereses id quod implicite continebatur explicare studuerunt; unde in determinatione Chalcedonensis Synodi dicitur: *Praesens nunc sancta et magna atque universalis Synodus praedicationem hanc ab initio inconcussam docens, definivit principaliter trecentorum decem et octo sanctorum patrum, qui scilicet in Nicaea convenerunt fidem manere intentabilem* (1); *et propter illos quidem qui adversum Spiritum sanctum pugnant, posteriori tempore a patribus apud Constantinopolim centum quinquaginta congregatis, de substantia Spiritus traditam doctrinam corroborat, quam illi omnibus notam fecerunt, non quasi quidem aliquid esset minus in praecedentibus, inferentes; sed de Spiritu sancto intellectum eorum adversus eos qui dominium ejus respuere tentaverunt, Scripturarum testimoniis declarantes.* Et per hunc modum dicendum est, quod processio Spiritus sancti a Filio implicite in symbolo Constantinopolitano continetur, inquantum continetur ibi quod procedit a Patre; quia quod de Patre intelligitur, oportet et de Filio intelligi, cum in nullo differant, nisi quia hic est Filius et ille Pater. Sed propter insurgentes errores eorum qui Spiritum a Filio esse negabant, conveniens fuit ut in symbolo poneretur, non quasi aliquid additum, sed explicite interpretatum quod implicite continebatur. Sicut si insurgeret haeresis quae negaret Spiritum sanctum esse factorem caeli et terrae, oporteret hoc explicite poni, cum in praedicto symbolo hoc non dicatur nisi de Patre. Sicut autem posterior Synodus potestatem habet interpretandi symbolum a priore symbolo conditum, ac ponendi aliqua ad ejus explanationem, ut ex praedictis patet; ita etiam Romanus Pontifex hoc sua auctoritate potest, cujus auctoritate sola, Synodus congregari potest, et a quo sententia Synodi confirmatur, et ad ipsum a Synodo appellatur. Quae omnia patent ex gestis Chalcedonensis Synodi. Nec est necessarium quod ad ejus expositionem faciendam universale Concilium congregetur, cum quandoque id fieri prohibeant bellorum dissidia, sicut in septima Synodo legitur, quod Constantinus Augustus dixit, quod propter imminentia bella universaliter Episcopos congregare non potuit; sed tamen illi qui convenerunt, quaedam dubia in fide exorta, sequentes sententiam Agathonis Papae, determinaverunt, scilicet quod in Christo sint duae voluntates et duae actiones; et similiter Patres in Chalcedonensi Synodo congregati, secuti sunt sententiam Leonis Papae, qui determinavit Christum esse in duabus naturis post incarnationem. Attendi tamen debet, quod ex determinatione principalium Conciliorum habetur, quod Spiritus sanctus procedit a Filio. Suscepit enim Chalcedonensis Synodus, sicut in ejus determinatione dicitur, epistolas Beati Cyrilli Alexandrinae Ecclesiae praesulis synodicas ad Nestorium et ad alios per orientem. In quarum una sic legitur: *Quoniam ad demonstrationem suae divinitatis Christus utebatur suo Spiritu ad magnas operationes, glorificari se dicebat ab eo, velut si quispiam dicat eorum qui secundum nos sunt insita sibi fortitudine vel disciplina, vel de quolibet,*

(1) Al. incorruptibilem.

quia glorificabunt me. Sic enim et est in subsistentia Spiritus speciali, vel certe intelligitur per se, secundum quod Spiritus est et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo; Spiritus enim veritatis nominatur, et est spiritus veritatis, et profluit ab eo, sicut denique et ex Deo Patre. Nec obstat quod dicit: *Profluit*, et non procedit; quia sicut ex praedictis patet, hoc verbum *procedit*, est communissimum eorum quae ad originem spectant. Unde quidquid emittitur vel profluit vel quocumque modo exoritur, ex hoc sequitur quod procedat. Habetur etiam in determinatione quinti Concilii Constantinopolitani: *Sequimur per omnia sanctos patres et doctores Ecclesiae, Athanasium, Hilarium, Basilium, Gregorium Theologum, et Gregorium Nicaenum, Ambrosium, Augustinum, Theophilum, Joannem Constantinopolitanum, Gulielmum, Leonem, Proculum; et suscipimus omnia quae de recta fide aut condemnationem haereticorum exposuerunt.* Patet autem quia a pluribus horum in doctrina fidei traditum est, quod Spiritus sanctus procedit a Filio; a nullo vero eorum invenitur esse negatum. Unde non est contra Concilia, sed eis consonum, quod Spiritus sanctus procedere dicatur a Filio.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet hoc *hujus* multipliciter dicatur, tamen in divinis hoc intelligi non potest nisi secundum habitudinem originis. Circa missionem vero sciendum est, quod in hoc omnes doctores conveniunt, quod persona non mittitur nisi quae ab alio est; unde Patri, qui a nullo est, penitus non convenit mitti. Sed quantum ad personam a qua fit missio, diversa est doctorum sententia. Athanasius autem (in epistola contra eos qui dicunt Spiritum sanctum esse creaturam, quae incipit: *Litterae tui sanctissimi*) et quidam alii dicunt, quod nulla persona mittitur temporaliter nisi ab illa a qua est aeternaliter, sicut Filius mittitur temporaliter a Patre, a quo ab aeterno processit; et secundum hoc infallibiliter concludi potest, si Spiritus sanctus a Filio mittitur, quod aeternaliter ab eo existat. Quod vero dicitur Filius a Spiritu sancto mitti, intelligendum est de Filio secundum humanam naturam, qui a Spiritu sancto missus est ad praedicandum; unde significanter dicitur Isa. 61: *Ad evangelizandum pauperibus misit me;* et sic exponit Ambrosius in lib. de Spiritu sancto (3, cap. 1), licet Hilarius (8 de Trin., ante med.), hoc exponat, ut per Spiritum intelligatur Pater, secundum quod spiritus aeternaliter sumitur in divinis. Augustinus vero (lib. de Trin. et unit., cap. 10), ponit quod persona procedens temporaliter mittatur ab ea etiam a qua aeternaliter non procedit. Nam cum missio divinae personae intelligatur secundum aliquem effectum in creatura, quae est a tota Trinitate, persona missa a tota Trinitate mittitur; ut in missione non intelligatur auctoritas mittentis ad personam quae mittitur, sed causalitas ad effectum, secundum quem dicitur mitti persona. Non autem excluditur ratio probans Spiritum sanctum a Filio procedere per distinctionem ipsorum, per hoc quod proprietatibus distinguuntur; quia proprietates illae relativae sunt, et distinguere non possunt nisi ad invicem opponantur, sicut ex dictis, quaest. 8, art. 3 et 4, patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet Spiritus sanctus sit a duobus, non tamen est compositus; quia illi duo, scilicet Pater et Filius, sunt per essentiam unum.

Ad decimumsextum dicendum quod Philosophus (lib. 1 Physic., com. 52), attribuit principiis non esse ab alio, inquantum sunt prima. Principium autem primum (ut ita dixerim), est principium non de principio, quod est Pater.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet voluntas moveat intellectum ad aliquid intelligendum; non tamen voluntas aliquid velle potest nisi sit praeintellectum; unde cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad hoc quod intellectus aliquid intelligit naturaliter non ex imperio voluntatis. Filius autem procedit a Patre naturaliter; unde quamvis procedat per modum intellectus, non sequitur quod sit a Spiritu sancto, sed e converso.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Spiritus sanctus potest dici quiescere in Filio tripliciter. Uno modo secundum humanam naturam, secundum illud Isai. 2, 1: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini.* Alio modo, ut intelligatur Spiritus in Filio requiescere, quia virtus spirativa a Patre datur Filio, et ultra non protenditur. Tertio modo secundum quod amor dicitur requiescere in amato, in quo quietatur amantis affectus. Nullo autem istorum modorum excluditur processio Spiritus sancti a Filio.

Ad decimumnonum dicendum, quod non repugnat simplicitati Spiritus sancti, quod procedit a duobus, scilicet Patre et Filio, cum sint per essentiam unum.

Ad vicesimum dicendum, quod eadem est perfectio Patris et Filii: unde per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Patre perfecte, non excluditur quin procedat a Filio; alioquin sequeretur quod creatura non creetur a Filio, cum perfecte creetur a Patre.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod unitas essentiae non inducit confusionem personarum; unde ex unitate essentiae non possunt concludi illa quae repugnant distinctioni relativae; et sic ex hoc quod Pater et Spiritus sanctus sunt unum, non potest concludi quod Filius sit a Spiritu sancto, licet Filius sit a Patre: quia Spiritus sanctus est ab eo; et iterum quia sequeretur quod Spiritus sanctus esset Pater, cum nihil aliud sit esse Patrem quam habere Filium de se procedentem.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod splendor est a radio, cum nihil aliud sit quam reverberatio radii ad corpus clarum; et tamen splendor Filio attribuitur, Heb. 1: *Cum sit splendor gloriae.*

Ad vicesimumtertium dicendum, quod calor est a splendore: nam corpora caelestia in istis inferiobus per suos radios causant calorem.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod positio Nestorianorum fuit quod Spiritus sanctus non sit a Filio; unde in quodam symbolo Nestorianorum condemnato in 1 Ephesina Synodo dicitur sic: *Spiritum sanctum neque Filium putamus, neque per Filium essentiam accepisse*. Propter quod Cyrillus contra Nestorium, in epistola praedicta, posuit Spiritum sanctum esse a Filio Theodorus (1), vero in quadam epistola ad Joannem Antiochenum sic dicit: *Spiritus sanctus non ex Filio aut per Filium habens substantiam, sed procedens quidem a Patre; Spiritus vero Filii, eo quod et ei consubstantialis sit,*

(1) *Al. hic et infra* Theodoricus *et* Theodorici.

nominatus. Haec autem verba Theodorus praedictus imponit Cyrillo, tamquam ab eo sint dicta in epistola quam ad Joannem Antiochenum scripsit, licet in illa epistola hoc non legatur; sed dicitur ibi sic: *Spiritus Dei Patris procedit quidem ex ipso, est autem et a Filio non alienus secundum unius essentiae rationem*. Hanc autem Theodori sententiam secutus est postmodum Damascenus, quamvis dogmata ejusdem Theodori sint in quinta Synodo condemnata. Unde in hoc non est standum sententiae Damasceni.

ARTICULUS V.

Utrum Spiritus sanctus a filio remaneret distinctus si ab eo non procederet.

Quinto quaeritur, utrum Spiritus sanctus a Filio remaneret distinctus, si ab eo non procederet. Et videtur quod sic. Dicit enim Richardus de sancto Victore (4 de Trin., cap. 13 et 15), quod personae secundum originem differunt, quod unus originem habet, aliter origine caret: vel si originem habet, tamen origo unius differt ab origine alterius. Sed alia est origo Spiritus sancti, alia est origo Filii: nam Spiritus sanctus procedit quasi spiratus, Filius autem quasi genitus. Ergo Spiritus sanctus personaliter differt a Filio, etiam si ab eo non procederet, propter originem diversam.

2. Item, Anselmus dicit (lib. de processione Spiritus sancti): *Habet utique a Patre esse Filius ac Spiritus sanctus; sed diversimode; quia alter nascendo, alter procedendo, ut alii per hoc sint ad invicem*; et postea subdit: *Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solum essent diversi*. Ergo etsi Spiritus sanctus a Filio non procederet, tamen remaneret personaliter distinctus a Filio propter diversum originis modum.

3. Item, in divinis personae distinguuntur propter hoc quod una est ab alia secundum aliquem originis modum. Sed secundum unum originis modum una persona in divinis procedit. Ergo si sunt duo modi originis, erunt duae personae procedentes, etiam si una ab altera non procedat. Constat autem quod secundum alium modum originis procedit Filius a Patre, et secundum alium Spiritus sanctus. Ergo Filius et Spiritus sanctus personaliter ab invicem distinguuntur, etiam dato quod unus ab alio non procedat.

4. Item, impossibile est quod aliqua hypostasis secundum unam naturam pluribus processionibus procedat, quia hypostasis per id quod procedit, naturam accipit; unde Filius habet duas nativitates secundum duas naturas. Sed in divinis sunt duae processiones, una quae est per modum nativitatis, alia quae est per modum spirationis. Impossibile est ergo quod una et eadem persona his duabus processionibus procedat. Necessarium est ergo quod sint duae personae distinctae, quae his duobus processionibus procedant. Ergo Spiritus sanctus remanet personaliter distinctus a Filio, etiam si ab eo non procedat.

5. Item, relationes aeternae in divinis non sunt accidentes neque assistentes, sed subsistentes personae. Illud ergo ad quod sequitur pluralitas relationum in divinis, sufficit ad personarum distinctionem. Sed diversitas actionum secundum speciem sufficit ad diversas relationes; ex hac enim actione quae est gubernatio, consequitur relatio dominii; ex illa vero actione quae est generatio, sequitur alia relatio, quae est paternitas: sicut etiam ad diversas quantitates secundum speciem consequuntur diversae relationes; ad binarium enim consequitur relatio dupli, et ad ternarium relatio tripli. Processiones autem in divinis significantur per modum actionum. Si ergo sunt duae processiones, oportet quod sint duae relationes consequentes processiones. Ergo oportet quod sint duae personae; et sic idem quod prius.

6. Item, processio perfectius invenitur in divinis quam in rebus creatis: unde Apostolus ad Ephes. 3, dicit, quod ex Patre caelesti omnis paternitas in caelo et in terra nominatur. In rebus autem creatis processio sufficit ad distinguendum supposita procedentia: nam alia processione sive nativitate alius homo nascitur. Ergo in divinis processionis differentia sufficit ad distinguendum personas divinas, scilicet Filium et Spiritum sanctum.

7. Item, non est idem procedere per modum naturae quod procedere per modum amoris. Sed nomine Filii designatur persona procedens per modum naturae; nomine autem Spiritus sancti designatur persona procedens per modum amoris. Ergo Spiritus sanctus distinguetur a Filio, etiam si ab ipso non procedat per solam processionis differentiam.

8. Item, in Patre invenitur activa generatio et activa spiratio. Sed generare et spirare, in divinis distinguunt personas. Ergo sicut Filius est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre generatur; ita Spiritus sanctus est a Patre ut persona distincta per hoc quod a Patre spiratur. Sic ergo sunt tres personae in divinis, etiam si Spiritus sanctus a Filio non procedat.

9. Item, Anselmus in lib. de processione Spiritus sancti (cap. quod incipit, *Diligentius*, vers. finem) dicit, quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre sicut a Patre et Filio. Sed a Patre et a Filio est sicut distinctus ab utroque. Ergo si a Patre solo esset, remaneret ab utroque distinctus.

10. Item, Pater est sufficiens et perfectum principium. Perfectum autem principium alicujus non indiget alio ad perfecte producendum id cujus est principium. Ergo Pater non indiget Filio ad hoc quod producat tertiam personam, scilicet Spiritum sanctum; ergo dato quod Spiritus sanctus non procederet a Filio, adhuc essent tres personae distinctae in divinis.

11. Item, remoto posteriori non removetur de necessitate prius; sicut remoto homine non removetur animal. De personis autem divinis tria dicuntur, scilicet processio, communio et germanitas. Ratio autem processionis praecedit rationem communionis et etiam rationem germanitatis. In divinis autem non esset communio vel germanitas, nisi esset pluralitas personarum, quae per processionem multiplicantur. Ergo remota communione et germanitate in divinis, adhuc remanet processio. Licet ergo Patris et Filii non sit communio ad spirandum Spiritum sanctum, neque sit germanitas Spiritus sancti ad Filium in hoc quod ab ipso procedat; adhuc remanet processio Spiritus sancti a Patre; et ita remanent tres personae distinctae, scilicet duae procedentes, et una a qua procedit.

12. Item, in divinis dicuntur proprietates, relationes et notiones. Ratio autem proprietatis prius est quam ratio relationis vel notionis; quia prius

est intelligere personas constitutas proprietatibus personalibus quam quod ad invicem referantur vel uno exeant. Remotis etiam relationibus, adhuc remanent proprietates constituentes personas. Ergo quamvis Spiritus sanctus non referatur ad Filium ut ab eo existens, adhuc tamen Filius et Spiritus sanctus erunt personae distinctae per suas proprietates.

13. Item, filiatio est proprietas Filii constituens personam ipsius; processio autem est proprietas Spiritus sancti, ejus personam constituens. Filiatio autem non est processio, nec ei opponitur relative. Ergo remota omni relatione Spiritus sancti ad Filium, adhuc remanebunt Filius et Spiritus sanctus personae distinctae.

14. Item, multi posuerunt Spiritum sanctum a Filio non procedere, qui tamen tres personas in divinis posuerunt, sicut patet de Graecis. Ergo quamvis Spiritus sanctus a Filio non procedat, adhuc remanet a Filio distinctus.

15. Item, Damascenus dicit (lib. 1. cap. 11): *Spiritum sanctum ex Patre dicimus procedere; non autem ex Filio, sed Spiritum Filii nominamus.* Ergo quamvis a Filio non procedat. adhuc remanet quod sit Spiritus Filii; et ita remanet quod sit ab eo distinctus.

16. Item, sancti Graeci loquentes de Filio et Spiritu sancto secundum similitudinem corporalium, dicunt eos esse sicut duos radios paternae claritatis, et sicut duos rivos fontis divinitatis qui est in Patre et sicut duos flores paternae naturae. Sed radii rivi et flores distinguuntur ab invicem, etiam si unus ab altero non sit. Ergo et Filius et Spiritus sanctus distinguuntur ab invicem.

Sed contra, Boetius (in lib. de Trinit. , non procul a fine) dicit, quod in divinis sola relatio multiplicat Trinitatem. Sed si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua relatio Spiritus sancti ad Filium. Ergo non distinguetur secundum numerum personae ab eo.

Item, Anselmus (in lib. de processione Spiritus sancti, cap. 2) dicit, quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus distinguit inter eos relationis oppositio; et hoc propter essentiae unitatem. Sed similiter est una essentia Filii et Spiritus sancti. Ergo in omnibus unum sunt, nisi in his in quibus dividit inter eos relationis oppositio. Sed si Spiritus sanctus non sit a Filio, nullo modo dividit inter eos relationis oppositio. Ergo nullo modo erunt distincti ab invicem,

Item, Richardus de Sancto Victore (5 de Trinit., cap. 14) dicit, quod non potest esse in Trinitate nisi una sola persona quae sit ab una persona tantum. Si autem Spiritus sanctus non sit a Filio; sicut Filius est ab una persona sola, scilicet a Patre, ita et Spiritus sanctus. Ergo et Filius et Spiritus sanctus erunt una sola persona.

Item (in eodem libro, cap. 1), dicit, quod non potest in divinis esse nisi unus solus qui de se procedentem non habeat. Si autem Spiritus sanctus a Filio non procedit; sicut Spiritus sanctus non habet de se procedentem, ita nec Filius habebit. Ergo Filius et Spiritus sanctus erunt unus solus.

Item, ubicumque personae per relationes distinguuntur, oportet referri quod personaliter distinguitur. In divinis autem personae per relationes distinguuntur: non enim possunt per aliquod absolutum distingui. Ergo quod non refertur, non distinguitur. Sed si Spiritus sanctus non procedit a Filio, non refertur ad ipsum. Ergo non distinguitur personaliter ab eo.

Item, unum oppositorum non distinguit id cui inest, nisi ab eo in quo est reliquum oppositum; sicut per albedinem non distinguitur aliquid nisi ab eo in quo est nigredo. Ergo et relatio non distinguit id in quo est nisi ab eo in quo est opposita relatio. Propria autem relatio Spiritus sancti, per quam personaliter distinguitur, est processio. Non ergo personaliter distinguitur nisi ab eo in quo est opposita relatio, quae est activa spiratio, quae non est in Filio, si Spiritus sanctus non sit a Filio. Ergo si Spiritus sanctus non sit a Filio, non distinguitur personaliter ab eo.

Item, ad relationem pertinentia in divinis sunt duo in communi, *a quo alius, et qui ab alio.* Sed *a quo alius* non distinguitur personaliter per diversum modum originis: nam eadem persona Patris est a qua est Filius per generationem et Spiritus sanctus per processionem. Ergo nec qui est ab alio per spirationem, scilicet Spiritus sanctus, distinguitur ab eo qui est ab alio per generationem, scilicet a Filio.

Item, Richardus (6 de Trin. , cap. 6, circa fin.), assignans differentiam inter duas processiones Filii et Spiritus sancti. dicit: *Communio majestatis fuit, ut sic dicam, causa originis unius,* scilicet Filii; *communio amoris fuit causa originis alterius;* scilicet Spiritus sancti. Non esset autem processio Spiritus sancti ex communione amoris, nisi Pater et Filius mutuo se amarent, et sic Spiritus sanctus ab eis procederet. Ergo si Spiritus sanctus a Filio non procederet, non esset differentia inter processionem Spiritus sancti et generationem Filii, et sic neque personaliter Spiritus sanctus esset a Filio distinctus.

Respondeo dicendum, quod si quis recte consideret dicta Graecorum, inveniet quod a nobis magis differunt in verbis quam in sensu. Non enim concedunt Spiritum sanctum a Filio procedere, vel propter ignorantiam vel proterviam seu calumniam, vel propter quamcumque aliam causam; concedunt tamen Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse a Patre per Filium: quod non posset dici, si processio Spiritus sancti omnino esset a Filio absoluta. Unde datur intelligi quod etiam ipsi Graeci processionem Spiritus sancti aliquem ordinem ad Filium habere intelligunt. Dico autem, quod si Spiritus sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processionis Spiritus sancti, impossibile est quod Spiritus sanctus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus sancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis consideret ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant; loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes; alii vero secundum modos originis; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si ergo consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod Spiritus sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat. Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem non proprie potest esse nisi vel propter divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum ma-

terialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus ejusdem speciei sunt individua plura ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiae secundum quantitatem divisionis invenitur; unde si aliquod est individuum quod constat ex tota materia, in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de Mundo, in principio Caeli et mundi (com. 95, et seq.). Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo non sit materia nec quantitas corporalis. Distinctio autem aliquorum habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest nisi ratione alicujus oppositionis. Unde invenimus quod cujuslibet generis differentiae sunt oppositae. Et ideo in natura divina non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde cum personae distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam, quia alia oppositio in divinis esse non potest: et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem diversam, sicut essentialia attributa, non distinguunt personas quia ad invicem non opponuntur. Sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod oppositionem ad invicem non habent, sicut in Patre; scilicet innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio ubi primo occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quae est distinctio personalis. Si autem Spiritus sanctus non procedit a Filio, non erit oppositio aliqua inter Filium et Spiritum sanctum, et ita non distinguetur personaliter Spiritus sanctus a Filio. Nec potest dici, quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum existens ab altero distinguatur per aliquid sibi inhaerens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cujuslibet negativae in existentibus supra veritatem affirmativae fundatur; sicut veritas hujus negativae, Æthiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus affirmativae, Æthiops est niger; et ideo oportet omnem differentiam quae est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativae oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum sanctum ex hoc quod filius est genitus, non spiratus; alius spiratus, non genitus; nisi praeintelligatur distinctio inter generationem et spirationem, et inter Filium et Spiritum sanctum, per aliquam oppositionem duarum affirmationum. Secundo, quia, secundum Augustinum (in lib. 6 de Trinit., cap. 2), in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis. Unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit nisi secundum id quod ad aliquid dicitur; haec enim duo praedicamenta sunt in divinis. Prima autem distinctio quae in divinis secundum relationem invenitur, est per haec duo, *a quo alius*, et *qui a nullo* (1). Si autem alterum eorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quae sunt ejusdem rationis. Ut enim Philosophus docet (8 Metaphys.), si quis in subdividendo utatur his quae sunt per accidens et non per se; non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur: Animalium aliud est rationale aliud irrationale; irrationalium vero aliud album, aliud nigrum; non esset recta divisio: quia cum ex his quae sunt per accidens, non fiat unum simpliciter, ultima species ex differentiis multis constituta non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si in divinis *qui est ab alio* distinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias ejusdem rationis, ut videlicet eorum quae sunt ab alio, unus eorum ab eorum altero sit; et hoc importat differentia processionum, quae significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus (5 de Trin., cap. 10), hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem ab alio, quod unus habeat alium de se procedentem, alius vero non. Tertio, quia cum in Patre sint duae relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris: unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio vero activa est relatio personae non personalis, quasi personae jam constitutae superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, praesupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quae paternitati per oppositionem respondet, secundum aliquem ordinem praesupponatur ad spirationem passivam, quae est processio Spiritus sancti. Aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati; et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis: aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturae, secundum quod aliquis est ab aliquo, ut dicit Augustinus (lib. de Trin. et unit., cap. 13). Unde relinquitur quod vel sit una persona Filii et Spiritus sancti spirati, vel quod Spiritus sanctus sit a Filio.

Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, non per relationes originis, idem sequitur; sicut ex his quae dicuntur apparebit. Primo quidem, quia si quis proprietatem divinae naturae consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo autem modo per hoc quod duae oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem materiae et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex aequo se habere, sicut et duae partes quantitatis ex aequo se habent; ubi autem invenitur prima differentia secundum formam, ibi impossibile est quod aliquo duo se habeant ex aequo. Ut enim Philosophus dicit (8 Metaph., com. 10), formae rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem; et formales rerum differentiae consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta in hoc quod superaddit sensum; homo vero a

(1) *Al.* a quo alius, et quod a nullo.

bruto in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus, in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiae, impossibile est quod sit pluralitas nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus Angelus est perfectioris naturae quam alius. Et quia quidam Philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta crearetur a perfectiori, ideo dixerunt quod in substantiis separatis non potest esse multiplicatio nisi per causam et causatum: quod tamen recta fides non tenet; quia credimus ex ordine divinae sapientiae, differentes ordines substantiarum immaterialium productos esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, dicentes Patrem Filio esse majorem, et utrumque Spiritu sancto, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest nec intelligi nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus sanctus a Filio. Si enim Spiritus sanctus non esset a Filio, ex aequo respiceret Patrem quantum ad originem; unde vel non essent duae personae; vel esset ordo inter eos perfectionis secundum Arianos; vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens Hilarius (in lib. de Synodis, post med.), dicit, quod ponere in divinis duos ingenitos, idest non ab aliquo existentes, est ponere duos Deos; quia si non sit multiplicatio per originis ordinem, oportet quod sit per ordinem naturarum; et ideo eadem est ratio, si inter Filium et Spiritum sanctum originis ordo non ponatur. Secundo, quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum: natura enim semper ad unum se habet: sed quae procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno; sicut ab uno Deo diversae creaturae processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt; et hoc ideo quia Hilarius (in lib. de Synodis, a med.) dicit: *Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod autem procedit ab aliquo secundum voluntatem agentem, non est tale quale est illud a quo procedit, sed quale vult esse illud.* Filius autem talis est qualis est Pater; creaturae vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter, creaturae autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus sanctus talis est qualis est Pater; non enim est creatura, ut Arianus (1) et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis sanctis esse naturalis spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus sanctus procedant a Patre nisi hoc modo quod a solo Patre procedit unus solus, scilicet Filius; et a Patre et Filio, inquantum unum sunt, unus Spiritus sanctus. Tertio, quia, sicut Richardus (in 5 de Trinit., cap. 9) probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quaelibet divina persona sit in alia, oportet quod quaelibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus sanctus esset a Filio, Spiritus sancti ad Filium non esset immediatus ordo; non enim ordinarentur ad invicem nisi mediante uno a quo existerent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus sanctus hoc modo sint a Patre, sicut duae personae distinctae, quod unus eorum non sit ab alio. Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. Primo quidem, quia secundum hoc dicitur, quod Filius procedit per modum naturae, Spiritus autem sanctus per modum voluntatis. Nam semper processio naturae est principium et origo cujuslibet alterius processionis; omnia enim quae per artem et voluntatem vel intellectum fiunt, procedunt ab his quae secundum naturam sunt; et ideo Richardus dicit (6 de Trin., cap. 17, inter princ. et med.), quod inter omnes procedendi modos constat primum locum tenere et ceteris principaliorem esse illum modum procedendi qui est Filii a Patre. Nam nisi iste praecesserit, ceterorum nullus (1) existendi locum habebit omnino. Secundo manifestum est, si dicatur, quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum, Spiritus autem sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse nec intelligi quod amor sit alicujus quod non est intellectu praeconceptum: unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore in intellectuali natura. Tertio idem apparet, si Spiritum sanctum dicamus esse vivificum quoddam spiramen divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitae ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturae contrarium accidat. Unde ex omnibus supradictis datur intelligi quod nec Spiritus sanctus esset alius a Filio si ab eo non procederet; nec spiratio esset aliud a generatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Spiritus sanctus distinguitur substantialiter a Filio in hoc quod origo unius differt ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est a Patre solo, Spiritus autem sanctus a Patre et Filio. Quod patet per Richardum de Sancto Victore qui in 2 de Trin. (lib. 5 cap. 20, a med. implicite) dicit: *Notandum, quod hujusmodi differentia proprietatum in solo consistit numero producentium; nam prima earum habet esse a nulla alia, altera ab una sola, tertia vero a gemina.*

Ad secundum dicendum, quod id quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed, sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus sanctus a Filio esset; unde remoto quod Spiritus sanctus non sit a Filio, omnino distinctio Spiritus sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi (in lib. de processione Spiritus sancti) prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum sanctum a Filio esse, qui tamen Spiritum sanctum a Filio dicunt distingui; unde verba praedicta Anselmi inducta sunt magis ut disputativa suppositio quam veritatis definitio.

Ad tertium dicendum, quod bene sequitur si sunt duo modi originis in divinis, quod sunt duae personae procedentes; sed duo modi originis esse non possunt nisi per hoc quod Spiritus sanctus procedit a Filio, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad quartum.

(1) *Forte* Arius.

(1) *Al.* nullum.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod tot sint personae subsistentes in divinis quot sunt relationes: nam in una persona patris sunt duae relationes, scilicet paternitas, per quam refertur ad Filium, et communis spiratio, per quam refertur ad Spiritum sanctum; paternitatis enim relatio constituit personam subsistentem; sed relatio communis spirationis non est proprietas personam constituens, sed relatio personae subsistenti inhaerens. Unde non sequitur, si ex generatione et processione consequuntur duae relationes, quod propter hoc sint tantum duae personae subsistentes. Potest etiam responderi, quod non sunt duae processiones nisi unus procedentium sit ab alio, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod illud quod procedit per modum amoris, oportet quod procedat ab eo quod procedit per modum naturae, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod spiratio distinguit Spiritum sanctum a spirante, sicut generatio generatum a generante; non tamen ex hoc sequitur quod spiratus a generato distinguatur, cum et spirans et generans sint idem. Nec propter hoc quod idem non potest duabus processionibus diversis procedere: sed processiones in divinis non possunt esse diversae, nisi per hoc quod unus procedentium est ab alio, ut ostensum est, art. praec.

Ad nonum dicendum, quod Spiritus sanctus ita perfecte est a Patre, sicut a Patre et Filio; non tamen propter hoc quod est a Patre, a Filio distinguitur, sed propter hoc quod est a Filio.

Ad decimum dicendum, quod Pater est sufficiens principium Spiritus sancti, nec indiget alio principio ad spirationem Spiritus sancti; Filius enim non est aliud principium Spiritus sancti a Patre, sed unum principium cum ipso.

Ad undecimum dicendum, quod licet processio sit prius per intellectum quam communio, sicut commune quam proprium; tamen talis processio, scilicet Spiritus sancti, qui procedit quasi amor et communio et nexus Patris et Filii, non est prius secundum intellectum quam communio; unde non oportet quod remota communione remaneat processio; sicut animal est prius secundum rationem quam homo, non autem animal rationale.

Ad duodecimum dicendum, quod eaedem secundum rem in divinis sunt proprietates et relationes et notiones; nisi quod proprietates sunt solum tres, scilicet paternitas, filiatio et processio; relationes autem sunt quatuor, addita praedictis proprietatibus tribus communi spiratione, quae relatio quidem est, non tamen proprietas, quia non uni personae convenit, sed duabus. Notiones vero sunt quinque, addita innascibilitate; quae non est relatio, sed notio, quia per eam Pater innotescit; est etiam proprietas, quia convenit soli Patri; non tamen proprietas personalis, quia non constituit personam Patris. Quantum ergo ad rem, ordinem habere non possunt proprietates, relationes et notiones, cum idem sub tribus contineatur. Si autem eorum ordo quantum ad proprias rationes requiratur, tunc notio prior est relatione secundum ordinem quo aliquid dicitur prius quoad nos; relatio autem et proprietas secundum ordinem quo aliquid prius est secundum rem. Si autem relationis et proprietatis ordinem requiramus, in rebus creatis non est eorum ordinem assignare. Nam aliqua proprietas est relatio, sed non omnis; similiter et aliqua relatio est proprietas, sed non omnis. Si tamen proprietas ab aliquo absoluto sumatur, sic proprietas primum est eo ordine quo absolutum est prius relato. In divinis autem personis oportet quod relationis ratio rationem proprietatis praecedat; nam cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem praesupponit. In divinis autem non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quae est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. Sciendum tamen est, quod neque proprietas neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam. Nam cum persona sit rationalis naturae individua substantia, id quod est extra substantiam, personam constituere non potest; unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes, sed magis advenientes constitutis personis: in divinis autem ipsa relatio, quae est etiam proprietas, est divina essentia; et ex hoc habet quod id quod per eam constitutum est, sit persona: nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen *Pater* significaret personam, sed solum accidens relativum personae, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, inquantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in divina natura; inquantum vero est relatio, distinguit; inquantum vero est proprietas, convenit uni personae, et non alii; inquantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum quod sit distinguens; tertium quod sit proprietas; quartum quod sit notio.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet filiatio non opponatur relative processioni, tamen procedens opponitur relative Filio; et per hoc processio a filiatione distinguitur.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet Graeci non confiteantur Spiritum sanctum a Filio procedere, confitentur tamen Filium esse aliquo modo principium originis Spiritus sancti; quod patet ex hoc quod dicunt Spiritum sanctum a Patre esse per Filium, et Spiritum sanctum esse Filii. Nihilominus tamen aliquid implicite contradictionem implicat, quod nihil prohibet ab alio explicite nesciente concedi; et sic aliquis non intelligens potest dicere, Spiritum sanctum non esse a Filio, licet a Filio sit distinctus.

Ad decimumquintum dicendum, quod in hoc quod Damascenus Spiritum sanctum esse Filii confitetur, dat intelligere quod origo Spiritus sancti aliquo modo sit a Filio.

Ad decimumsextum dicendum, quod Spiritus sanctus et Filius dicuntur esse duo rivi inquantum procedunt ambo a Patre; dicitur tamen et a Graecorum doctoribus, quod Filius sit fons Spiritus sancti, sed quod Spiritus sanctus non est a Filio; et idem potest dici de aliis similitudinibus.

DE MALO

QUAESTIO I.

DE MALO IN COMMUNI.

(*Et habet quinque articulos.*)

Primo enim quaeritur, utrum malum sit aliquid; 2.° utrum malum sit in bono; 3.° utrum bonum sit causa mali; 4.° utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam; 5.° quid plus habeat de ratione mali, utrum culpa, an poena.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum malum sit aliquid (1). — (*1 p., quaest.* 41, *art.* 1; *et* 1 *Sent.*, *dist.* 26, *art.* 3; *et* 2 *dist.* 34, *quaest.* 1, *art.* 2, *et* 3; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 7, 8 *et* 9.)

Quaestio est de malo; et primo quaeritur, an malum sit aliquid. Et videtur quod sic. Omne enim creatum, aliquid est. Sed malum est aliquid creatum, secundum illud Isai. 45, 7: *Ego Dominus faciens pacem, et creans malum.* Ergo malum est aliquid.

2. Praeterea, utrumque contrariorum est aliquid in natura; quia contraria sunt in eodem genere posita. Sed malum est contrarium bono, secundum illud Eccli. 33, 15: *Contra bonum malum.* Ergo malum est aliquid.

3. Sed dicendum, quod malum in abstracto acceptum non est contrarium, sed privatio; sed aliquod malum in concreto acceptum est contrarium, et est aliquid. — Sed contra, nihil est contrarium alteri secundum id in quo cum eo convenit; nigrum enim non contrariatur albo secundum quod est color. Sed secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo secundum illud, malum non contrariatur bono, sed secundum hoc ipsum quod est malum; malum ergo, inquantum est malum, est aliquid.

4. Praeterea, oppositio formae et privationis invenitur etiam in rebus naturalibus. Sed non dicitur quod in rebus naturalibus malum contrarietur bono, sed solum in moralibus: quia malum et bonum, secundum quod sunt contraria, continent sub se virtutem et vitium. Ergo contrarietas mali et boni non intelligitur secundum oppositionem privationis et habitus.

5. Praeterea, Dionysius (de div. Nom., cap. 4, a med.) et Damascenus (lib. 2, cap. 4) dicunt quod malum est sicut tenebra. Tenebra autem contrariatur lumini, ut dicitur 2 de Anima (com. 70). Ergo et malum contrariatur bono, et non solum est ejus privatio.

6. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 83 Qq., quaest. 21), quod illud quod semel est, nunquam totaliter cedit in non esse. Si ergo aer illuminatur a sole, illud lumen creatum in aere non totaliter desinit esse; nec potest dici quod recolligitur in suo principio. Ergo remanet in subjecto aliquid ejus, quod est sicut dispositio imperfecta; et hoc vocatur tenebra. Ergo tenebra est aliquid contrarium lumini, et non privatio sola. Et eadem ratio est de malo et bono. Ergo malum non est sola privatio boni, sed contrarium.

7. Praeterea, inter privationem et habitum non est medium in susceptibili. Sed inter bonum et malum est aliquid medium, nec omnia sunt bona et mala, ut dicitur in Praedicamentis (in post praedicamen., cap. de oppositis, a med.). Ergo bonum et malum non opponuntur ut privative opposita, sed ut contraria, inter quae potest esse medium: et sic malum aliquid est.

8. Praeterea, omne quod corrumpit, agit. Sed malum, inquantum malum, corrumpit, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo malum, inquantum malum, agit. Sed nihil agit nisi inquantum est aliquid. Ergo malum, inquantum malum, est aliquid.

9. Sed dicendum, quod corrumpere non est agere, sed defectus actionis. — Sed contra, corruptio est motus vel mutatio. Ergo corrumpere est movere. Sed movere est agere. Ergo corrumpere est agere.

10. Praeterea, invenitur corruptio naturalis sicut et generatio, ut dicit Philosophus (5 Physic., com. 7). Sed in omni motu naturali est aliquid per se intentum a natura corrumpentis. Corrumpere autem est proprium mali, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nomin., part. 4). Ergo malum habet aliquam naturam intendentem aliquem finem.

11. Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse genus; quia non entis non sunt species, ut dicit Philosophus (4 Physic., com. 67). Sed malum est genus: dicitur enim in Praedicamentis (in cap. de oppositis), quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est aliquid.

12. Praeterea, quod non est aliquid, non potest esse differentia constitutiva alicujus: quia omnis differentia est unum et ens, ut dicitur in 3 Metaphys. (com. 10). Sed bonum et malum sunt differentiae constitutivae virtutis et vitii. Ergo malum est aliquid.

13. Praeterea, illud quod non est aliquid non potest intendi et remitti. Sed malum intenditur et remittitur: majus enim malum est homicidium quam adulterium. Nec potest dici quod dicatur majus malum inquantum corrumpit plus de bono; quia corruptio boni est effectus mali; causa autem non intenditur et remittitur propter effectum, sed e converso. Ergo malum est aliquid.

14. Praeterea, omne quod habet esse per positionem in loco, est aliquid. Sed malum est hujusmodi: dicit enim Augustinus (Ench., cap 11), quod malum suo loco positum eminentius com-

(1) *Al. deest* titulus.

mendat bonum. Nec potest dici hoc esse intelligendum de malo ex parte boni in quo est: quia malum commendat bonum secundum oppositionem quam habet ad ipsum, secundum quod opposita juxta se posita magis elucescunt. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

15. Praeterea, Philosophus (in 5 Phys., com. 7) dicit, quod omnis mutatio est ex subjecto in subjectum, vel ex subjecto in non subjectum , vel ex non subjecto in subjectum; et nominat subjectum quod affirmatione monstratur. Cum autem aliquis mutatur de bono in malum, non mutatur de subjecto in non subjectum, neque de non subjecto in subjectum; quia hae mutationes sunt generatio et corruptio. Ergo mutatur de subjecto in subjectum; et ita videtur quod malum sit aliquid affirmative existens.

16. Praeterea, Philosophus dicit (in 1 de Gener., com. 21), quod corruptio unius est generatio alterius. Sed malum, inquantum malum, est corruptivum, secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo malum, inquantum malum, est generativum alicujus; et ita oportet quod sit aliquid; quia omne quod generatur, generatur ex aliquo.

17. Praeterea, bonum habet rationem appetibilis; quia bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in 1 Ethic. (in princ.); et eadem ratione malum habet rationem fugibilis. Sed contingit quod aliquid negative significatum appetitur naturaliter, et aliquid affirmative significatum naturaliter fugitur; sicut ovis naturaliter fugit praesentiam lupi, et appetit ejus absentiam. Ergo non magis bonum est aliquid quam malum.

18. Praeterea, poena, inquantum poena, est justa; et quod justum est, bonum est. Ergo poena, inquantum poena, est aliquid bonum. Sed poena, inquantum poena, est aliquid malum: dividitur enim malum per poenam et culpam. Ergo aliquod malum, inquantum hujusmodi, est bonum. Sed omne bonum est aliquid. Ergo malum, inquantum est malum, est aliquid.

19. Praeterea, si bonitas non esset aliquid, nihil esset bonum. Ergo similiter si malitia non est aliquid, nihil est malum. Sed constat multa mala esse. Ergo malitia aliquid est.

20. Sed dicendum, quod malum non est ens naturae aut moris, sed ens rationis. — Sed contra est quod Philosophus dicit (in 7 Metaph., com. 8), quod bonum et malum sunt in rebus, sed verum et falsum sunt in intellectu. Ergo malum non est ens rationis tantum, sed est aliquid in rebus naturalibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit (11 de civit. Dei, cap. 9, in fin.), quod malum non est natura aliqua, sed defectus boni hoc nomen accepit.

Praeterea, Joan. 1, 3, dicitur: *Omnia per ipsum facta sunt.* Sed malum non est factum per Verbum, ut Augustinus dicit (tract. 1 in Joan., a med.). Ergo malum non est aliquid.

Praeterea, ibidem subditur: *Sine ipso factum est nihil, idest peccatum; quia peccatum nihil est, et nihil, fiunt homines cum peccant*, ut dicit Glossa (Augustini) ibidem; et eadem ratione quodlibet aliud malum nihil est. Ergo malum non est aliquid.

Respondeo dicendum, quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subjectum; alio modo album dicitur id quod est album, inquantum est album, scilicet ipsum accidens. Et similiter malum uno modo potest intelligi id quod est subjectum mali; et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi ipsum malum; et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod bonum proprie est aliquid inquantum est appetibile; nam, secundum Philosophum (in 1 Ethic.), optime definierunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt; malum autem dicitur id quod opponitur bono. Unde oportet malum esse id quod opponitur appetibili inquantum hujusmodi. Hoc autem impossibile est esse aliquid: quod triplici ratione apparet. Primo quidem, quia appetibile habet rationem finis; ordo autem finium est sicut et ordo agentium. Quanto enim aliquod agens est superius et universalius, tanto et finis propter quem agit, est universalius bonum; nam omne agens agit propter finem, et propter aliquod bonum; et hoc manifeste apparet in rebus humanis. Nam rector civitatis intendit bonum aliquod particulare, quod est civitatis bonum. Rex autem, qui est illo superior, intendit bonum universale, scilicet totius regni pacem. Cum ergo in causis agentibus non sit procedere in infinitum, sed oporteat devenire ad unum primum, quod est universalis causa essendi, oportet quod etiam sit aliquod universale bonum in quod omnia bona reducantur; et hoc non potest esse aliud quam hoc ipsum quod est primum et universale agens; quia cum appetibile moveat appetitum, primum autem movens oporteat esse non motum; necesse est primum et universale appetibile esse primum et universale bonum, quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius. Sicut ergo quidquid est in rebus oportet quod proveniat a prima et universali causa essendi; ita quidquid est in rebus oportet quod proveniat a primo et universali bono. Quod autem provenit a primo et universali bono, non potest esse nisi bonum particulare tantum; sicut quod provenit a prima et universali causa essendi, est aliquod particulare ens. Omne ergo quod est aliquid in rebus, oportet quod sit aliquod particulare bonum; unde non potest secundum id quod est, bono opponi. Unde relinquitur quod malum, secundum quod est malum, non est aliquid in rebus, sed est alicujus particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens. Secundo hoc idem apparet; quia quidquid est in rebus, habet aliquam inclinationem, et appetitum alicujus sibi convenientis. Quod autem habet rationem appetibilis, habet rationem boni. Quidquid ergo est in rebus, habet convenientiam cum aliquo bono. Malum autem, inquantum hujusmodi, non convenit cum bono, sed opponitur ei. Malum ergo non est aliquid in rebus. Sed si malum esset aliqua res, nihil appeteret, nec ab aliquo appeteretur; et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum; quia nihil agit vel movetur nisi propter appetitum finis. Tertio idem apparet ex hoc quod ipsum esse maxime habet rationem appetibilis; unde videmus quod unumquodque naturaliter appetit conservare suum esse, et refugit destructiva sui esse, et eis pro posse resistit. Sic ergo ipsum esse, inquantum est appetibile, est bonum. Oportet ergo quod malum, quod universaliter

opponitur bono, opponatur etiam ei quod est esse. Quod autem est oppositum ei quod est esse, non potest esse aliquid. Unde dico, quod id quod est malum, non est aliquid; sed id cui accidit esse malum, est aliquid, inquantum malum privat non nisi aliquod particulare bonum; sicut et hoc ipsum quod est caecum esse, non est aliquid; sed id cui accidit caecum esse, est aliquid.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur esse malum dupliciter: uno quidem modo simpliciter, alio vero modo secundum quid. Illud autem dicitur simpliciter malum quod est secundum se malum. Hoc autem est quod privatur aliquo particulari bono quod est ex debito suae perfectionis; sicut aegritudo est malum animalis, quia privat aequalitatem humorum, quae requiritur ad perfectum esse animalis. Sed secundum quid dicitur esse malum quod non est malum secundum se, sed alicujus; quia scilicet non privatur aliquo bono quod sit de debito suae perfectionis, sed quod est de debito perfectionis alterius rei; sicut in igne est privatio formae aquae, quae non est de debito perfectionis ignis, sed de debito perfectionis aquae; unde ignis non est secundum se malus, sed est malus aquae. Similiter autem ordo justitiae habet adjunctam privationem particularis boni alicujus peccantis, inquantum ordo justitiae hoc requirit ut aliquis peccans privetur bono quod appetit. Sic ergo poena ipsa est bona simpliciter, sed est mala huic; et hoc malum dicitur Deus creare, pacem autem facere; quia ad poenam non cooperatur appetitus peccantis, ad pacem autem cooperatur appetitus pacem recipientis. Creare autem est aliquid facere nullo praesupposito. Et sic patet quod malum dicitur esse creatum, non inquantum est malum, sed inquantum est simpliciter bonum, et secundum quid malum.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum proprie opponuntur ut privatio et habitus; quia, ut Simplicius dicit (in commento Praedicamentorum, in praedicamen. qualitatis), illa proprie dicuntur contraria quorum utrumque est aliquid secundum naturam, sicut calidum et frigidum, album et nigrum; sed alia quorum unum est secundum naturam et aliud recessus a natura, non opponuntur proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus. Sed duplex est privatio: una quidem quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; alia vero quae est in privari, ut aegritudo, quae est via in mortem, et ophthalmia, quae est via in caecitatem: et hujusmodi privationes interdum dicuntur contrariae, inquantum adhuc retinent aliquid de eo quod privatur; et hoc modo malum dicitur contrarium, quia non privat totum bonum, sed aliquid de bono removet.

Ad tertium dicendum, quod nisi nigrum aliquid retineret de natura coloris, non posset esse contrarium albo; quia contraria oportet esse in eodem genere. Licet ergo hoc in quo convenit album cum nigro non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest; et similiter licet id in quo convenit malum cum bono non sufficiat ad rationem contrarietatis, tamen sine hoc contrarietas esse non potest.

Ad quartum dicendum, quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum et malum. Omnis autem actus denominatur et speciem recipit ab objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem et nomen mali, et hoc malum contrariatur proprie bono: et haec contrarietas ex actibus in habitus transit inquantum actus et habitus similantur.

Ad quintum dicendum, quod tenebra non est contrarium lumini, sed privatio; sed Aristoteles frequenter utitur nomine contrarii pro privatione, quia ipse dicit, quod privatio quodammodo est contrarium, et quod prima contrarietas est privatio et forma.

Ad sextum dicendum, quod adveniente tenebra nihil remanet de lumine; sed remanet solum potentia ad lumen, quae non est aliquid tenebrae, sed subjectum ejus. Sic enim antequam illuminaretur aer, erat solum in potentia ad lumen. Nec proprie loquendo lumen est aut fit aut corrumpitur; sed aer illuminatus esse aut fieri aut corrumpi dicitur secundum lumen.

Ad septimum dicendum, quod sicut Simplicius dicit (in commento Praedicamentorum, in post praedicament., cap. de oppositis) inter malum et bonum, secundum quod in moribus accipitur, invenitur aliquid medium; sicut actus indifferens est medium inter actum vitiosum et virtuosum.

Ad octavum dicendum, quod malum abstracte accipiendo, idest hoc ipsum quod est malum, dicitur corrumpere, non quidem active, sed formaliter, inquantum scilicet est ipsa corruptio boni; sicut et caecitas dicitur corrumpere visum, inquantum est ipsa visus corruptio seu privatio; sed id quod est malum, si sit quidem malum simpliciter, idest secundum seipsum, sic quidem corrumpit, idest corruptum ducit in actum et effectum, non agendo sed deagendo, idest per defectum activae virtutis, sicut semen indigestum deficit in generando et producit partum monstruosum, qui est corruptio naturalis ordinis. Sed id quod non est simpliciter et secundum se malum, secundum virtutem activam, perfectam corruptionem facit, non simpliciter, sed alicujus.

Ad nonum dicendum, quod corrumpere formaliter non est movere nec agere, sed corruptum esse; corrumpere autem active est movere et agere; ita tamen quod quidquid est ibi de actione vel motione pertinet ad virtutem boni; quod autem est ibi de defectu, pertinet ad malum, qualitercumque accipiatur; sicut quidquid est in claudicatione de motu est ex virtute gressiva; defectus autem rectitudinis est ex tibiae curvitate; et ignis generat ignem inquantum habet talem formam, corrumpit tamen aquam, inquantum huic formae adjungitur talis privatio.

Ad decimum dicendum, quod corruptio quae est ab eo quod est malum simpliciter et secundum seipsum, non potest esse naturalis, sed magis est casus a natura; sed corruptio quae est ab eo quod est malum alicui potest esse secundum naturam, sicut quod ignis corrumpat aquam; et tunc id quod intendit, est bonum simpliciter, scilicet forma ignis. Quod autem intenditur principaliter, est esse ignis generati, et secundario non esse aquae, inquantum ad esse ignis requiritur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi difficultatem habet; quia si malum et bonum non sunt in genere, sed sunt genera, cassatur decem Praedicamentorum distinctio; et ideo,

ut Simplicius dicit (in commento Praedicamentorum, ubi sup.), quidam solventes dixerunt, quod verbum Philosophi sic est intelligendum, quod bonum et malum sunt genera contrariorum, scilicet virtutis et vitii, non tamen sunt in genere contrario, sed in qualitate. Sed expositio haec non videtur conveniens: quia istud tertium membrum non differt a primo quod ponit, scilicet quod quaedam contraria sunt in uno genere. Unde Porphyrius dixit (eod. loc.), quod contrariorum quaedam sunt univoca, et ista sunt vel in uno genere proximo, ut album et nigrum in genere coloris, quod est primum membrum divisionis ab Aristotele positum; vel in contrariis generibus proximis, sicut castitas et impudicitia, quae sunt sub virtute et vitio, quod est secundum membrum; quaedam vero sunt aequivoca, sicut bonum quod circuit omnia genera, sicut et ens, et similiter malum; et ideo bonum et malum dixit non esse nec in uno genere nec in pluribus, sed ipsa esse genera, prout genus dici potest id quod genera transcendit, sicut ens et unum. Simplicius vero ponit duas alias solutiones; quarum una est, quod bonum et malum dicuntur genera contrariorum, inquantum unum contrariorum est defectivum respectu alterius, sicut nigrum respectu albi, et amarum respectu dulcis; et sic omnia contraria quodammodo reducuntur ad bonum et malum, prout omnis defectus pertinet ad rationem mali. Unde et in 1 Physic. (com. 55), dicitur, quod semper contraria comparantur ad invicem ut melius et pejus. Alia solutio est, quod Aristoteles dixit hoc secundum opinionem Pythagorae qui posuit duos ordines rerum; quorum unus comprehenditur sub bono, et alius sub malo. Multoties enim in logica utitur exemplis non veris secundum opinionem propriam, sed probabilibus secundum aliorum (1) opinionem. Et sic patet secundum praedicta quod non oportet ponere quod malum sit aliquid.

Ad duodecimum dicendum, quod bonum et malum non sunt differentiae nisi in moralibus, in quibus malum positive aliquid dicitur, secundum quod ipse actus voluntatis denominatur malus a volito; licet et ipsum malum non possit esse volitum nisi sub ratione boni.

Ad decimumtertium dicendum, quod unumquodque est magis malum altero, non per accessum ad aliquid summe malum, vel per participationem diversam alicujus formae, sicut dicitur aliquid magis vel minus album secundum diversam participationem albedinis; sed dicitur aliquid magis vel minus malum, secundum quod magis vel minus privatur de bono, non quidem effective, sed formaliter. Homicidium enim dicitur majus peccatum quam adulterium, non quia magis corrumpat bonum naturale animae; sed quia magis removet bonitatem ipsius actus: plus autem contrariatur caritatis bono, quo debet informari actus virtuosus, homicidium, quam adulterium.

Ad decimumquartum dicendum, quod nihil prohibet malum habere loci positionem secundum id quod in eo de bono retinetur, et quod commendet bonum sua oppositione inquantum est malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod subjectum quod est affirmatione monstratum, non solum est contrarium, sed etiam privatio. Dicit enim Philosophus ibidem quod aliqua privatio affirmatione monstratur, ut nudum; et praeterea nihil prohibet dicere mutationem de bono in malum quamdam corruptionem esse, ut sic possit dici mutatio de subjecto in non subjectum; cum tamen homo de bonitate virtutis in malitiam mutatur, est motus de qualitate in qualitatem, ut patet per praemissa.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut Dionysius solvit (loc. cit. in argum.), malum est corruptivum inquantum est malum; generativum autem non est inquantum malum, sed inquantum retinet aliquid de bono.

Ad decimumseptimum dicendum, quod non esse nunquam appetitur nisi inquantum per aliquod non esse conservatur proprium esse; sicut ovis absentiam lupi appetit propter conservationem propriae vitae; nec praesentiam lupi refugit nisi inquantum est suae vitae corruptiva. Ex quo patet quod ens appetitur per seipsum, fugitur autem per accidens; non ens autem fugitur per se, et appetitur per accidens; et ideo bonum, inquantum bonum, est aliquid; malum autem, inquantum malum, est privatio.

Ad decimumoctavum dicendum, quod poena, inquantum est poena, est malum alicujus; inquantum est justa, est bonum simpliciter. Nihil autem prohibet id quod est bonum simpliciter, esse malum alicujus; sicut forma ignis est bonum simpliciter, sed est malum aquae.

Ad decimumnonum dicendum, quod ens dicitur dupliciter. Uno modo secundum quod significat naturam decem generum; et sic neque malum neque aliqua privatio est ens neque aliquid. Alio modo secundum quod respondetur ad quaestionem *an est*; et sic malum est, sicut et caecitas est. Non tamen malum est aliquid; quia esse aliquid non solum significat quod respondetur ad quaestionem *an est*, sed etiam quod respondetur ad quaestionem *quid est*.

Ad vicesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi.

ARTICULUS II.

Utrum malum sit in bono. — (1 p., qu. 48, art. 2; et 2 Sent., dist. 34, art. 4; et 3 cont. Gent., cap. 11.)

Secundo quaeritur, utrum malum sit in bono. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum neque est existens, neque in existentibus; et hoc probat per hoc, quod omne existens est bonum. Malum autem non est in bono. Ergo non est in existente; et sic videtur quodam manifesto uti, quod malum non sit in bono.

2. Sed dicendum, quod malum est in existente et in bono, non inquantum est existens vel bonum, sed inquantum est deficiens. — Sed contra, omnis defectus pertinet ad rationem mali. Si ergo malum est in existente inquantum est deficiens, malum est in existente inquantum existens est malum. Malum ergo aliquod praesupponitur in existente ad

(1) *Al. deest* aliorum.

hoc quod possit esse subjectum mali; et redibit quaestio de illo malo quod sit ejus subjectum; et si existens, inquantum est deficiens, est ejus subjectum, oportebit praesupponere aliquod aliud malum, et sic in infinitum procedere. Standum est ergo in primo, ut scilicet si malum est in existente, sit in eo non inquantum est deficiens, sed inquantum est existens; quod est contra Dionysium.

3. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed unum oppositorum non est in alio, sicut frigidum non est in igne. Ergo malum non est in bono.

4. Sed dicendum, quod malum non est in bono sibi opposito, sed in alio. — Sed contra, omne illud quod convenit multis, convenit eis per unam naturam. Sed bonum convenit multis, similiter et malum. Ergo per unam naturam communem bonum convenit omnibus bonis, et malum omnibus malis. Sed malum communiter acceptum, oppositum est bono. Ergo malum quodlibet opponitur cuilibet bono; et sic si aliquod malum est in aliquo bono, sequitur quod oppositum sit in suo opposito.

5. Praeterea, Augustinus dicit (in Ench., cap. 13, in princ.), quod in hoc quod malum est in bono, fallit Dialecticorum regula, quae dicit, quod contraria simul esse non possunt. Non autem falleret, si malum non esset in bono sibi opposito. Ergo ex hoc quod malum est in bono, sequitur quod oppositum sit in opposito; quod omnino esse non potest; quia omnia opposita includunt in se contradictionem, contradictoria autem simul esse non possunt. Non ergo malum est in bono.

6. Praeterea, omne quod inest alicui, aut causatur ex subjecto, sicut accidens naturale, ut calor ex igne, aut ex aliquo exteriori agente, sicut calor aquae ex igne, qui est accidens innaturale. Si ergo malum sit in bono, aut causatur ex bono, aut ab aliquo alio. Sed non ex bono, quia bonum non potest esse causa mali, secundum illud Matthaei 7: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Nec iterum causatur ab aliquo alio; quia et hoc vel est malum, vel est commune principium mali et boni. Sed non potest esse malum non causatum ex bono causa mali quod est in bono; quia sic sequeretur quod non omnis binarius haberet ante se unitatem. Nec iterum potest esse quod sit unum commune principium boni et mali; quia idem secundum idem non facit diversa et difformia. Ergo nullo modo malum potest esse in bono.

7. Praeterea, nullum accidens diminuit vel corrumpit subjectum in quo est. Sed malum diminuit vel corrumpit bonum. Ergo malum non est in bono.

8. Praeterea, sicut bonum respicit actum, ita malum e contrario respicit potentiam; unde malum non invenitur nisi in his quae sunt in potentia, ut dicitur in 9 Metaph. (com. 22). Sed malum est in potentia, sicut et quaelibet privatio. Non ergo malum est in bono sed in malo.

9. Praeterea, bonum et finis sunt idem, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 3, et in 2 Physic., com. 31). Forma autem et finis incidunt in idem, ut dicitur in 2 Physic. (com. 70). Sed privatio formae substantialis excludit formam a materia. Ergo non relinquit aliquod bonum. Cum ergo privatio sit in materia, et habeat rationem mali, videtur quod non omne malum sit in bono.

10. Praeterea, quanto aliquod subjectum perfectius est, tanto et accidens magis in eo invenitur; sicut quanto ignis perfectior est, tanto magis est calidus. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequeretur quod quanto bonum perfectius est, tanto magis sit ibi malum, quod est impossibile.

11. Praeterea, omne subjectum est conservativum accidentis. Sed malum non conservatur a bono sicut in subjecto, sed magis destruitur. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

12. Praeterea, omne accidens denominat suum subjectum. Si ergo malum sit in bono, denominabit bonum: et ita sequetur quod bonum sit malum: quod est contra id quod dicitur Isai. 5, 20: *Vae qui dicunt bonum malum.*

13. Praeterea, quod non est ens, non est in aliquo. Sed malum non est ens. Ergo non est in bono.

14. Praeterea, sicut defectus est de ratione mali, ita perfectio est de ratione boni. Sed malum non est in aliquo perfecto, cum sit corruptio. Ergo malum non est in bono.

15. Praeterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed id quod est subjectum malo, non est appetibile; vivere enim in miseriis nullus appetit, ut dicitur 9 Ethic. Ergo id quod est subjectum mali, non est bonum.

16. Praeterea, nihil nocet nisi suo opposito. Si ergo malum non sit in bono sibi opposito, sed in quodam alio bono; non nocebit ei, et sic non habebit rationem mali; quia intantum est malum, inquantum nocet bono, ut Augustinus dicit (in Ench., cap. 12, et in lib. de natura boni, cap. 6). In malo autem sibi opposito esse non potest. Ergo in nullo bono est malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Ench., cap. 14), quod malum nisi in bono esse non potest.

Praeterea, malum est privatio boni, ut Augustinus dicit (Ench., cap. 11). Sed privatio determinat sibi subjectum; est enim negatio in subjecto, ut dicitur in 4 Metaph. (com. 4). Ergo malum determinat sibi subjectum. Sed omne subjectum, cum sit existens, est bonum; quia bonum et ens convertuntur. Ergo malum est in bono.

Respondeo dicendum, quod malum non potest esse nisi in bono. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod de bono dupliciter contingit loqui: uno modo de bono absolute; alio modo secundum quod dicitur bonum hoc, ut bonus oculus. Loquendo ergo de bono absolute, bonum habet amplissimam extensionem, etiam ampliorem quam ens, ut Platonicis placuit. Cum enim bonum sit id quod est appetibile, id quod est secundum se appetibile, est secundum se bonum. Hoc autem est finis. Sed quia ex hoc quod appetimus finem, sequitur quod appetamus ea quae in finem ordinantur, consequens est ut ea quae ordinantur in finem, ex hoc ipso quod in finem vel bonum ordinantur, boni rationem obtineant: unde utilia sub divisione boni comprehenduntur. Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum, habet ad bonum ordinem; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem bo . Omne ergo subjectum inquantum est in potentia respectu cujuscumque perfectionis, etiam materia prima, ex hoc ipso quod est in potentia, habet boni rationem. Et quia Platonici non distingue-

bant inter materiam et privationem, ordinantes materiam cum non ente, dicebant, quod bonum ad plura se extendit quam ens. Et hanc viam videtur secutus Dionysius in lib. de divin. Nomin. (cap. 5), bonum praeordinans enti. Et quamvis materia distinguatur a privatione, et non sit non ens nisi per accidens, adhuc tamen haec consideratio quantum ad aliquid vera est; quia materia prima non dicitur ens nisi in potentia, et esse simpliciter habet per formam; sed potentiam habet per seipsam; et cum potentia pertineat ad rationem boni, ut dictum est, sequitur quod bonum conveniat ei per seipsam. Quamvis autem quodcumque ens, sive in actu, sive in potentia, absolute bonum dici possit; non tamen ex hoc ipso quaelibet res est bonum hoc; sicut si aliquis homo sit bonum simpliciter, non sequitur quod sit bonus cytharaedus, sed tunc tantum, quando habet perfectionem in arte cytharizandi. Sic ergo licet homo secundum hoc ipsum quod est homo, sit quoddam bonum, non tamen ex hoc ipso est bonus homo, sed id quod facit bonum unumquodque est proprie virtus ejus. Virtus enim est quae bonum facit habentem, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 6, in princ.). Virtus autem est ultimum potentiae rei, ut dicitur in 1 de Caelo (com. 116). Ex quo patet quod tunc dicitur aliquid bonum hoc, quando habet perfectionem propriam, sicut homo bonus quando habet perfectionem hominis, et bonus oculus quando habet perfectionem oculi. Secundum praemissa ergo apparet tripliciter dici bonum. Uno enim modo ipsa perfectio rei bonum ejus dicitur, sicut acumen visus dicitur bonum oculi, et virtus dicitur bonum hominis. Secundo dicitur bonum res quae habet suam perfectionem; sicut homo virtuosus, et oculus acute videns. Tertio modo dicitur bonum ipsum subjectum, secundum quod est in potentia ad perfectionem; sicut anima ad virtutem, et substantia oculi ad acumen visus. Cum autem malum, ut supra dictum est, nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis; privatio autem non sit nisi in ente in potentia, quia hoc privari dicimus quod natum est habere aliquid et non habet; sequitur quod malum sit in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum. Bonum autem quod est perfectio, per malum privatur: unde in tali bono non potest esse malum. Bonum autem quod est compositum ex subjecto et perfectione, diminuitur per malum, inquantum tollitur perfectio et remanet subjectum; sicut caecitas privat visum, et diminuit oculum videntem, et est in substantia oculi, vel etiam in ipso animali, sicut in subjecto. Unde si aliquod bonum est quod est actus purus nullam potentiae permixtionem habens, cujusmodi est Deus, in tali bono nullo modo potest esse malum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius non intendit quod malum non sit in existente, sicut privatio in subjecto; sed quod sicut non est aliquid per se existens, ita non est aliquid positive in subjecto existens.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod malum est in existente inquantum est deficiens, potest hoc intelligi dupliciter. Uno modo quod ly *inquantum* designet quamdam concomitantiam; et sic est verum quod dicitur, eo modo loquendi quo dici posset quod album est in corpore inquantum corpus est album. Alio modo ita quod ly *inquantum* designet rationem praeexistentem in subjecto; et sic procedit ratio.

Ad tertium dicendum, quod malum non opponitur bono in quo est; est enim in bono quod est in potentia. Malum autem est privatio; potentia autem non opponitur neque privationi neque perfectioni, sed substernitur utrique. Dionysius tamen (in 4 cap. de divin. Nomin., part. 4), utitur hac ratione ad ostendendum, quod malum non est in bono tamquam aliquid existens.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa multiplicem defectum habet. Nam quod primo dicitur, quod id quod convenit pluribus convenit eis secundum unam naturam communem, veritatem habet in his quae de pluribus univoce praedicantur. Bonum autem non praedicatur univoce de omnibus bonis, sicut nec ens de omnibus entibus, cum utrumque circumeat omnia genera. Et hac ratione Aristoteles (in 1 Ethic., com. 6), ostendit quod non est una communis idea boni. Secundo, quia dato quod bonum diceretur univoce, et etiam malum, tamen malum cum sit privatio, non dicitur de multis secundum unam intentionem. Tertio, dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret; posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni; non tamen oporteret quod quodlibet malum opponeretur cuilibet bono; sicut vitium in communi opponitur virtuti in communi: non tamen quodlibet vitium cuilibet virtuti; intemperantia enim non opponitur liberalitati.

Ad quintum dicendum, quod in hoc quod malum est in bono, non fallit regula Dialecticorum secundum rei veritatem, quia malum non est in bono sibi opposito, ut dictum est; sed fallit secundum quamdam apparentiam, prout malum absolute dictum, et bonum, videntur oppositionem habere.

Ad sextum dicendum, quod malum, cum non sit in subjecto sicut accidens naturale, non causatur ex subjecto, sicut nec privatio ex potentia; nec iterum habet exterius causam per se, sed per accidens tantum, ut patebit, infra, quaest. 3, cum de causa mali quaeretur.

Ad septimum dicendum, quod malum non est sicut in subjecto in bono quod diminuit vel corrumpit; sed potius in bono, secundum quod ens in potentia dicitur bonum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis actus secundum se sit bonum, non tamen sequitur quod potentia secundum se sit malum, sed privatio quae opponitur actui. Potentia vero ex hoc ipso quod habet ordinem ad actum, habet rationem boni, ut dictum est, in corp. art.

Ad nonum dicendum, quod in illa ratione multiplex defectus est. Primo enim licet finis sit secundum se bonum, non tamen solus finis est bonum, sed etiam ea quae ordinantur ad finem, ex ipso ordine habent rationem boni, ut dictum est. Secundo, quia licet aliquis finis sit idem cum forma, non tamen sequitur quod omnis finis sit forma: nam in quibusdam etiam ipsa operatio vel usus est finis, ut dicitur in 1 Ethic. (com. 1). Et iterum cum factum sit quodammodo finis facientis, dispositio ad formam est finis in artibus quae materiam praeparant; et ipsa materia, secundum quod est facta ab arte divina, hac ratione est bonum et finis, prout ad ipsam terminatur actio creantis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit de accidentibus quae consequuntur naturam

subjecti, sicut calor consequitur naturam ignis; aliter tamen est de accidente quod est recessus a natura, sicut aegritudo. Non enim sequitur, si aegritudo est accidens animalis, quod quanto animal fuerit fortius, tanto sit magis aegrum, sed quod tanto sit minus aegrum; et eadem ratio est de quolibet malo. Potest tamen dici quod quanto aliquid magis est in potentia et magis aptum ad bonum, tanto pejus sit ipsum privari bono. Bonum autem quod est subjectum mali, est potentia; et sic aliquo modo quanto magis est bonum quod est subjectum mali, tanto magis est malum.

Ad undecimum dicendum, quod subjectum conservat accidens quod naturaliter ei inest. Sic autem malum non est in bono tamquam naturaliter inhaerens bono; et tamen malum non posset esse, si totaliter bonum destrueretur.

Ad duodecimum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus (in Enchir., cap. 13), sententia prophetica est contra eos qui dicunt, bonum, inquantum est bonum, esse malum; non autem est contra eos qui dicunt id quod est secundum aliquid bonum, secundum aliud esse malum.

Ad decimumtertium dicendum, quod malum non dicitur esse in bono quasi aliquid positive dictum, sed sicut privatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod non solum id quod est perfectum, habet rationem boni, sed etiam id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est subjectum privationi, licet non sit appetibile ex eo quod est sub privatione, est tamen appetibile ex eo quod est in potentia ad perfectionem; et secundum hanc rationem est bonum.

Ad decimumsextum dicendum, quod malum nocet bono composito ex potentia et actu, inquantum aufert ei suam perfectionem; nocet etiam ipsi bono quod est in potentia, non quasi aliquid ejus auferens, sed inquantum est ipsa ablatio vel privatio perfectionis cui opponitur.

ARTICULUS III.

Utrum bonum sit causa mali. — (1 *p., quaest.* 49, *art.* 1 *et* 2; *et* 1-2, *quaest.* 75, *art.* 1; *et* 2 *Sent., dist.* 1, *quaest.* 1, *art.* 1; *et* 2 *cont. Gent., cap.* 41.)

Tertio quaeritur, utrum bonum sit causa mali. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth. 7: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Fructus autem dicitur effectus causae. Ergo bonum non potest esse causa mali.

2. Praeterea, effectus habet similitudinem in sua causa; quia omne agens agit sibi simile. Sed similitudo mali non praeexistit in bono. Ergo bonum non est causa mali.

3. Praeterea, ea quae sunt causatorum, substantialiter praeexistunt in causis. Si ergo malum causatur ex bono, malum substantialiter praeexistit in bono, quod est impossibile.

4. Praeterea, unum oppositum non est causa alterius. Sed malum opponitur bono. Ergo bonum non est causa mali.

5. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., par. 4), quod malum non est ex bono; et si ex bono est, non est malum.

6. Sed dicendum, quod bonum, inquantum deficiens, est causa mali. — Sed contra, omnis defectus habet rationem mali. Si ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens, sequitur quod bonum est causa mali inquantum praehabet in se aliquod malum; et tunc redibit quaestio de illo malo. Aut ergo procedetur in infinitum: aut oportebit reducere in aliquod primum malum quod sit causa mali, aut oportebit dicere quod bonum, inquantum hujusmodi, est causa mali.

7. Sed dicendum, quod ille defectus qui praeexistit in bono secundum quod est causa mali, non est malum in actu, sed defectibilitas, sive potentia ad defectum. — Sed contra, Philosophus dicit (in 2 Phys., com. 34), quod causae secundum potentiam comparantur effectibus secundum potentiam, et causae secundum actum comparantur effectibus secundum actum. Ex hoc ergo quod est aliquid potens deficere, non est causa defectus in actu, quod est malum in actu.

8. Praeterea, posita causa sufficienti ponitur effectus; quia de ratione causae est quod faciat debere esse effectum. Sed non quandocumque est defectibilitas in aliqua creatura, invenitur in ea malum in actu. Sit ergo aliquid defectibile nondum deficiens in instanti quod est A; in B autem deficiat actu. Aut ergo aliquid advenit in B, quod non erat in A, aut nihil. Si nihil, non deficiet in B, sicut non deficiebat in A; si autem aliquid additum est, aut est bonum, aut malum. Si malum, erit abire in infinitum sicut prius: si bonum, ergo bonum, inquantum hujusmodi, est causa mali; et sic sequitur quod magis bonum sit causa magis mali, et summum bonum causa summi mali. Non ergo bonum, inquantum est deficiens, est causa mali.

9. Praeterea, omne bonum inquantum est creatum, est potens deficere. Si ergo bonum, inquantum est potens deficere, est causa mali, sequitur quod bonum, inquantum est creatum, sit causa mali. Sed semper bonum creatum manet creatum. Ergo semper erit causa mali, quod est inconveniens.

10. Praeterea, si bonum, inquantum deficiens actu vel potentia, est causa mali, sequitur quod Deus, qui nullo modo est deficiens nec actu nec potentia, non possit esse causa mali: quod est contra illud quod dicitur Isai. 45, 7: *Ego Dominus creans malum*; et Amos 3, 6: *Non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Ergo bonum non est causa mali inquantum est deficiens.

11. Praeterea, sicut se habet perfectio ad bonum, ita se habet defectus ad malum. Ergo commutatim, sicut se habet defectus ad bonum, ita se habet perfectio ad malum. Sed aliquis defectus, inquantum est defectus, est causa boni; sicut fides inquantum est visio aenigmatica, quod ad defectum visionis pertinet, est causa meriti. Ergo bonum, inquantum est perfectum et non inquantum est deficiens, potest esse causa mali.

12. Praeterea, ad operandum tria requiruntur: ratio dirigens, voluntas imperans et potentia exequens. Sed defectus in ratione, qui est ignorantia, excusat a malo, idest a culpa, et sic non est causa mali; et similiter defectus potentiae, qui est infirmitas, excusat. Ergo et defectus qui est in voluntate excusat. Non ergo voluntas, inquantum est bonum deficiens, est causa mali.

13. Praeterea, si voluntas, inquantum est deficiens, est causa mali; aut ergo inquantum est de-

ficiens a bono quod debet ei inesse, et haec est poena, et sic poena praecederet culpam; aut a bono quod non debet ei inesse, et ex tali defectu nullum malum sequitur; non enim aliquod malum sequitur in lapide ex hoc quod non habet visum. Nullum ergo bonum est causa mali inquantum est deficiens.

14. Sed dicendum, quod bonum, inquantum hujusmodi, potest esse causa mali, sed per accidens. — Sed contra, actio agentis per accidens attingit ad effectum, sicut actio effodientis sepulcrum attingit ad thesaurum inventum. Si ergo bonum est causa mali per accidens, sequitur quod actio boni pertingit ad ipsum malum; quod videtur inconveniens.

15. Praeterea, agens aliquid illicitum praeter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicujus est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconveniens.

16. Praeterea, omnis causa per accidens reducitur ad causam per se. Si ergo malum habeat causam per accidens, videtur sequi quod malum haberet causam per se.

17. Praeterea, illud quod provenit per accidens, provenit ut in paucioribus. Sed malum provenit ut in pluribus; quia, ut dicitur Eccle. 1, 15, *stultorum infinitus est numerus*. Ergo malum habet causam per se, et non per accidens.

18. Praeterea, natura est causa per se eorum quae naturaliter fiunt, ut dicitur 2 Phys. (com. 3 et seq.). Sed aliqua mala fiunt naturaliter, scilicet corrumpi et senescere, ut dicitur in 5 Phys. Ergo non est dicendum quod bonum sit causa mali per accidens.

19. Praeterea, bonum est actus et potentia. Sed neutrum est causa mali; nam forma quae est actus, privatur per malum; bonum autem quod est potentia, se habet ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum. Ergo nullum bonum est causa mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in Enchir., cap. 14 et 15), quod malum non potest oriri nisi ex bono.

Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), quod omnium malorum principium et finis est bonum.

Respondeo dicendum, quod causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim, quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem, quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa; quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulcri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit praeter intentionem fodientis sepulcrum. Malum autem, inquantum hujusmodi, non potest esse intentum, nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum inquantum hujusmodi. Unde videmus quod nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum, ut sibi videtur; sicut adultero bonum videtur quod delectatione sensibili fruatur, et propter hoc adulterium committit. Unde relinquitur quod malum non habeat causam per se. Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliqualiter similitudinem suae causae, vel secundum eamdem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem, sicut in agentibus aequivocis; omnis enim causa agens agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non assimilatur causae agenti secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum; quod autem fit secundum ordinem non est malum, sed malum accidit in praetermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod hujusmodi, non habet causam per se, oportet tamen quod malum aliquo modo causam habeat. Manifestum est enim, cum malum non sit aliquid per se existens, sed sit aliquid inhaerens, ut privatio (quae quidem est defectus ejus quod est natum inesse et non inest), quod esse malum non naturaliter inest ei cui inest. Si enim aliquis defectus est alicui rei naturaliter, non potest dici quod sit malum ejus, sicut non est malum homini habere alas, nec lapidi non habere visum, quia est secundum naturam. Omne autem ens quod non naturaliter inest alicui, oportet habere aliquam causam; non enim aqua esset calida nisi ab aliqua causa. Unde relinquitur quod omne malum habeat aliquam causam, sed per accidens, ex quo per se causam habere non potest. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Si autem malum non habeat causam per se, ut ostensum est, relinquitur quod solum bonum habet causam per se. Nec potest per se causa boni esse nisi bonum, cum causa per se causet sibi simile. Relinquitur ergo quod cujuslibet mali, bonum sit causa per accidens. Contingit autem et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum, sed bonum. Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali inquantum est deficiens; alio modo inquantum est per accidens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet; hujus enim mali quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa. Quae quidem non principaliter intendit et per se non esse aquae, sed principaliter intendit formam ignis inducere in materiam, cui conjungitur ex necessitate non esse aquae; et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Hujus vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine. Sed si quaeratur causa hujus defectus quod est malum seminis, erit devenire in bonum quod est causa mali per accidens, et non inquantum est deficiens. Hujus enim defectus qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati quae requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cujus alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducet, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono inquantum est deficiens; sed causatur ex bono inquantum est perfectum, sed per accidens. In voluntariis autem quodammodo similiter se habet, sed non quantum ad omnia. Manifestum est enim quod delectabile secundum sensum movet voluntatem adulteri, et afficit eam ad delectandum tali delectatione, quae excludit ordinem rationis et legis divinae; quod est malum morale. Si ergo ita esset quod voluntas ex

necessitate reciperet impressionem delectabilis allicientis, sicut ex necessitate corpus naturale recipit impressionem agentis, omnino idem esset in voluntariis et naturalibus. Non est autem sic; quia quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere; unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas. Quae quidem est causa mali secundum utrumque praedictorum modorum, scilicet et per accidens, et inquantum est bonum deficiens; per accidens quidem, inquantum voluntas fertur in aliquid quod est bonum secundum quid, sed habet conjunctum quod est simpliciter malum; sed ut bonum deficiens, inquantum in voluntate oportet praeconsiderare aliquem defectum ante ipsam electionem deficientem, per quam eligit secundum quid bonum quod est simpliciter malum; quod sic patet. In omnibus enim quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non directe incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelligitur in voluntate ante inordinatam electionem. Hujusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad hujusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpae, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad hujusmodi electionem; sicut artifex non peccat in eo quod non semper tenet mensuram; sed ex hoc quod non tenens mensuram procedit ad incidendum; et similiter culpa voluntatis non est in hoc quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram hujusmodi, procedit ad eligendum; et inde est quod Augustinus dicit (in 12 de Civit. Dei, cap. 6 et 7, et lib. 14, cap. 13), quod voluntas est causa peccati inquantum est deficiens; sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit (in Enchir., cap. 15), per arborem intelligitur voluntas, per fructum intelligitur opus exterius. Sic ergo intelligendum est, quod arbor bona non potest fructus malos facere, quia ex bona voluntate non procedit opus malum, sicut nec ex mala voluntate procedit opus bonum. Sed tamen et ipsa mala voluntas est ex aliquo bono, sicut et ipsa mala arbor causatur ex terra bona. Sicut enim supra dictum est, si aliquis effectus malus causetur ex causa mala, quae est bonum deficiens; tamen oportet devenire ad hoc quod malum causetur per accidens a bono non deficiente (1).

(1) *Al.* a bono deficiente.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de causa per se; in tali enim causa praeexistit similitudo effectus. Sic autem bonum non est causa mali, ut dictum est, sed per accidens.

Ad tertium dicendum, quod etiam illa ratio procedit de causa et effectu per se, causa enim quae substantialiter praebet (1) quod est in effectu, est causa per se.

Ad quartum dicendum, quod oppositum non est causa sui oppositi per se; sed per accidens nihil prohibet. Frigidum enim est causa calidi, conversum quodammodo et ambiens, ut dicitur in 8 Physic. (com. 8).

Ad quintum dicendum, quod Dionysius ibi intelligit quod malum non sit ex bono sicut ex causa per se; sed postea in eodem capite ostendit quod malum sit ex bono per accidens.

Ad sextum dicendum, quod aliquod bonum est causa mali inquantum est deficiens; non tamen hoc solummodo bonum est causa mali, sed etiam quodammodo bonum, non inquantum est deficiens, est causa mali per accidens. Sed in voluntariis causa mali, quod est peccatum, est voluntas deficiens; sed ille defectus non habet rationem nec culpae nec poenae, secundum quod praeintelligitur peccato, sicut expositum est. Nec hujusmodi defectus oportet aliam causam quaerere; unde non oportet procedere in infinitum. Cum ergo dicitur, quod bonum, inquantum est deficiens, est causa mali, si ly *inquantum* designet aliquid praeexistens, sic non est universaliter verum; si autem designet concomitantiam, sic verum est universaliter, quia omne quod causat malum, est deficiens, idest defectum causans, sicut si diceretur, quod omne calefaciens calefacit inquantum est calefaciens.

Ad septimum dicendum, quod bonum, inquantum habet aptitudinem ad deficiendum, non est sufficiens causa quod sit in actu, sed inquantum habet aliquem defectum in actu, sicut etiam in voluntate expositum est, in corp. art. Quamvis etiam non sit necessarium quod habeat qualemcumque defectum ad hoc quod sit causa mali; quia si non sit deficiens, potest esse per accidens causa mali.

Et per hoc etiam patet responsio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu ex quo malum voluntarium procedit: quia ex hoc ipso quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subjectum alteri, sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest; sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni si sua manus regula esset incisionis.

Ad decimum dicendum, quod, sicut jam dictum est, in solut. 6, non oportet quod bonum quod est causa mali per accidens, sit bonum deficiens. Sic autem Deus est causa mali poenae; non enim in puniendo intendit malum ejus quod punitur, sed ordinem suae justitiae imprimere rebus, ad quod sequitur malum hujus quod punitur, sicut ad formam ignis sequitur privatio formae aquae.

Ad undecimum dicendum, quod fides non est meritoria ex hoc quod est cognitio aenigmatica; sed ex hoc quod tali cognitione voluntas bene utitur, assentiendo scilicet his quae non videt, propter Deum. Nihil autem prohibet quod etiam aliquis

(1) *Forte*, praehabet.

bene utendo malo mereatur: sicut e contrario aliquis male utendo bono demeretur.

Ad duodecimum dicendum, quod defectus ipse voluntatis est culpa, sicut defectus intellectus est ignorantia, et sicut defectus potentiae exequentis est infirmitas. Sic ergo defectus voluntatis non excusat a culpa, sicut nec defectus intellectus excludit ignorantiam, neque defectus potentiae excludit infirmitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae.

Ad decimumquartum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicujus dupliciter. Uno modo ex parte causae, sicut causa domus per se est aedificator, cui accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causae per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicatur, quod aedificator est causa domus per se; causa autem alicujus quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, inquantum scilicet bonum est causa alicujus boni, cui accidit quaedam privatio quae dicitur malum. Licet autem aliquando actio causae pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. Et sic dico, quod actio boni non pertingit ad malum causatum: propter quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), quod malum non solum est praeter intentionem, sed etiam praeter viam, quia motus per se non terminatur ad malum.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquando accidens alicujus effectus conjungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero hujusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adjungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo projiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adjungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. Delectationi autem quae est in adulterio, semper conjungitur malum, scilicet privatio ordinis justitiae; unde non excusatur a peccato; quia ex hoc ipso quod eligit bonum cui semper conjungitur malum, etsi non velit malum secundum seipsum, magis tamen vult incidere in hoc malum quam carere tali bono.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut per accidens quod est ex parte causae reducitur ad causam per se agentem; ita per accidens quod est ex parte effectus, reducitur ad alium effectum per se. Malum vero cum sit effectus per accidens, reducitur ad bonum cui conjungitur, quod est effectus per se.

Ad decimumseptimum dicendum, quod non semper id quod est per accidens, est ut in paucioribus, sed quandoque est semper, aut in pluribus; sicut vadens ad forum causa emendi, aut semper aut in pluribus invenit multitudinem hominum, quamvis hoc non intendat. Similiter adulter intendens bonum cui semper conjungitur malum, semper incidit in malum. Quod autem accidit in hominibus quod bonum sit ut in paucioribus, malum ut in pluribus, ex hoc contingit quod pluribus modis contingit deviare a medio quam medium tenere, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6), et quia sensibilia bona sunt magis nota apud multos quam bona rationis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod corruptio dicitur mutatio naturalis, non secundum naturam particularem ejus quod corrumpitur, sed secundum naturam universalem, quae movet ad generationem vel corruptionem; ad generationem quidem propter se; ad corruptionem autem inquantum generatio sine corruptione esse non potest. Et sic non est per se et principaliter intenta corruptio, sed generatio tantum.

Ad decimumnonum dicendum, quod causa mali per accidens non est bonum quod privatur per malum, neque bonum quod substernitur malo; sed bonum quod est agens, quod inducendo unam formam, privat aliam.

ARTICULUS IV.

Utrum malum convenienter dividatur per poenam et culpam. — (1 *p., quaest.* 48, *art.* 5; *et* 2 *Sent., dist.* 35, *art.* 1, *et* 3, *dist.* 34, *quaest.* 2, *art.* 3, *quaestiunc.* 1, *corp.*)

Quarto quaeritur, utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam. Et videtur quod non. Quia omnis bona divisio est per opposita. Sed poena et culpa non sunt opposita: quia aliquod peccatum est poena peccati, ut Gregorius dicit super Ezech. (homil. 11). Ergo malum non convenienter dividitur per poenam et culpam.

2. Sed dicendum, quod peccatum non est poena inquantum peccatum, sed per quamdam concomitantiam. — Sed contra, actus, inquantum est inordinatus, est malus. Sed inquantum est inordinatus, est poena; dicit enim Augustinus, in 1 Confess. (cap. 12, in fin.): *Jussisti Domine, et sic est, ut omnis inordinatus animus sibi ipsi sit poena.*

3. Praeterea, perfectio secunda, quae est operatio, est melior quam prima, quae est forma vel habitus: unde et Philosophus probat (in 1 Ethic., cap. 8), quod summum bonum humanum, scilicet felicitas, non est habitus, sed operatio. Si igitur privari prima perfectione est poena, multo magis peccatum, quod tollit secundum perfectionem, scilicet malum operationis, est poena.

4. Praeterea, omnis passio anxietatem inducens, videtur poenam habere. Sed multa peccata sunt cum passionibus anxietatem inducentibus, sicut invidia, accidia, ira et hujusmodi; et multa etiam sunt difficultatem habentia in operando, sicut in

persona impiorum dicitur Sap. 5, 7: *Ambulavimus vias difficiles*. Ergo videtur quod peccatum, inquantum hujusmodi, sit poena.

5. Praeterea, si peccatum per concomitantiam est poena, omne peccatum quod concomitatur aliqua poena, erit poena. Sed primum peccatum concomitatur aliqua poena. Ergo sequitur quod primum peccatum sit poena; quod est contra Augustinum, qui dicit sola illa peccata esse poenas quae sunt media inter primum peccatum apostasiae et ultimam poenam gehennae.

6. Praeterea, sicut dicit Augustinus (in lib. de natura Boni, cap. 35, 36 et 37), malum est corruptio modi, speciei, et ordinis naturalis; et loquitur de malo in communi. Postmodum autem ad rationem poenae pertinere dicit quod adversetur naturae. Ergo videtur quod omne malum sit poena. Non ergo debet malum dividi per poenam et culpam.

7. Praeterea, contingit aliquem gratiam non habentem peccare. Culpa autem omnis, cum sit malum, aliquod bonum privat; non autem privat bonum gratiae, cum suppositum sit quod gratiam non habeat. Ergo privat bonum naturae; ergo est poena; quia de ratione poenae est ut adversetur naturae bono, ut Augustinus dicit.

8. Praeterea, ipse actus peccati, secundum hoc quod est actus quidam, et bonus est et a Deo est. Secundum hoc ergo est in eo malum culpae secundum quod est in eo aliqua corruptio. Sed omnis corruptio habet rationem poenae. Ergo malum culpae, inquantum est malum, est poena et ita non debet dividi culpa contra poenam.

9. Praeterea, illud quod secundum seipsum est bonum, non debet poni ut divisivum mali. Sed poena, inquantum hujusmodi, est bona, quia est justa; unde et satisfacientes laudantur de hoc quod poenam volunt pro peccatis subire. Ergo poena non debet poni ut divisiva mali.

10. Praeterea, aliquod malum est quod nec est poena nec culpa, scilicet malum naturae. Ergo insufficienter dividitur malum per poenam et culpam.

11. Praeterea, de ratione poenae est quod sit contra voluntatem; de ratione autem culpae est quod sit voluntaria. Aliqua autem mala patitur homo quae nec vult nec sunt contra ejus voluntatem; sicut si alicujus res in ejus absentia diripiantur eo ignorante. Ergo malum non sufficienter dividitur per poenam et culpam.

12. Praeterea, quoties dicitur unum oppositorum, toties dicitur et reliquum, ut Philosophus dicit (1 Topic., cap. 13). Sed bonum dicitur tripliciter: videlicet honestum, utile et delectabile. Ergo et malum in tria debet dividi, et non in duo tantum.

13. Praeterea, secundum Philosophum, in 2 Ethic. (cap. 6, a med.), malum est multiplicius quam bonum. Sed est triplex bonum, scilicet naturae, gratiae et gloriae. Ergo videtur quod malum debeat esse multiplicius; et ita videtur quod malum inconvenienter dividatur per duo tantum.

Sed contra est quod Augustiuus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum (cap. 21): *Geminum est creaturae rationalis malum; unum quo voluntarie deficit a summo bono*; *alterum quo in vita punitur*; per quae duo exprimitur poena et culpa. Ergo malum dividitur per poenam et culpam.

Respondeo dicendum, quod natura rationalis vel intellectualis quodam speciali modo se habet ad bonum et malum prae aliis creaturis; quia quaelibet alia creatura naturaliter ordinatur in aliquod particulare bonum; intellectualis autem natura sola apprehendit ipsam rationem boni communem per intellectum, et in bonum commune movetur per appetitum voluntatis; et ideo malum rationalis creaturae speciali quadam divisione dividitur per culpam et poenam. Haec enim divisio non est mali nisi secundum quod in rationali natura invenitur, ut patet ex auctoritate Augustini inducta; ex qua etiam hujusmodi ratio accipi potest, quia scilicet de ratione culpae est quod sit secundum voluntatem, de ratione autem poenae est quod sit contra voluntatem. Voluntas autem in sola natura intellectuali invenitur. Horum autem duorum distinctio sic potest accipi. Cum enim malum opponatur bono, necesse est quod secundum divisionem boni dividatur malum. Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est duplex: scilicet prima, quae est forma vel habitus; et secunda, quae est operatio. Ad perfectionem autem primam, cujus usus est operatio, potest reduci omne illud quo utimur operando. Unde et e converso duplex malum invenitur. Unum quidem in ipso agente, secundum quod privatur vel forma vel habitu, vel quocumque quod necessarium sit ad operandum: sicut caecitas vel curvitas tibiae quoddam malum est. Aliud vero malum est in ipso actu deficiente, sicut si dicamus claudicationem esse aliquod malum. Sicut autem in aliis contingit haec duo reperiri, ita et in natura intellectuali quae per voluntatem operatur: in qua manifestum est quod inordinata actio voluntatis habet rationem culpae: ex hoc enim aliquis vituperatur et culpabilis redditur, quod inordinatam actionem voluntarie operatur. Est autem et in creatura intellectuali invenire malum secundum privationem formae aut habitus, aut cujuscumque alterius quod posset esse necessarium ad bene operandum, sive pertineat ad animam sive ad corpus sive ad res exteriores; et tale malum, secundum fidei catholicae sententiam, necesse est quod poena dicatur. Sunt enim tria de ratione poenae. Quorum unum est quod habet respectum ad culpam; dicitur enim proprie aliquis puniri quando patitur malum pro aliquo quod commisit. Habet autem hoc traditio fidei, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset incurrere neque quantum ad animam neque quantum ad corpus neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato praecedente vel in persona vel saltem in natura; et sic sequitur quod omnis talis boni privatio, quo uti quis potest ad bene operandum in hominibus, poena dicatur, et pari ratione in Angelis; et sic omne malum rationalis creaturae vel sub culpa vel sub poena continetur. Secundum vero quod pertinet ad rarationem poenae, est quod voluntati repugnet. Voluntas enim uniuscujusque inclinationem habet in proprium bonum; unde privari proprio bono, voluntati repugnat. Sciendum tamen est quod poena tripliciter repugnat voluntati. Quandoque quidem voluntati actuali, sicut cum quis se sciente sustinet aliquam poenam. Quandoque vero est contra voluntatem tantum habitualem, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum, de quo doleret, si sciret. Quandoque vero so-

lum contra naturalem inclinationem voluntatis, sicut cum quis privatur habitu virtutis, qui virtutem habere non vult; sed tamen naturalis inclinatio voluntatis est ad bonum virtutis. Tertium vero esse videtur de ratione poenae ut in quadam passione consistat. Ea enim quae contra voluntatem eveniunt, non sunt a principio intrinseco quod est voluntas, sed a principio extrinseco, cujus effectus passio dicitur. Sic ergo tripliciter poena et culpa differunt. Primo quidem, quia culpa est malum ipsius actionis, poena autem est malum agentis. Sed haec duo mala aliter ordinantur in naturalibus et voluntariis; nam in naturalibus ex malo agentis sequitur malum actionis, sicut ex tibia curva sequitur claudicatio; in voluntariis autem e converso, ex malo actionis, quod est culpa, sequitur malum agentis, quod est poena, divina providentia culpam per poenam ordinante. Secundo modo differt poena a culpa per hoc quod est secundum voluntatem et contra voluntatem esse, ut patet per auctoritatem Augustini supra inductam. Tertio vero per hoc quod culpa est in agendo, poena vero in patiendo, ut patet per Augustinum, in 1 de lib. Arb. (in princ.), ubi culpam nominat malum quod agimus, poenam vero malum quod patimur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum de ratione culpae sit quod sit voluntaria, de ratione autem poenae quod sit contra voluntatem, ut dictum est; impossibile est quod idem secundum idem sit poena et culpa; quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem; sed secundum diversa nihil prohibet: ei enim quod volumus, potest esse aliquid conjunctum quod naturaliter voluntati repugnet; et quaerendo quod volumus, incurrimus in id quod nollemus; et hoc in peccantibus accidit; dum enim inordinate afficiuntur ad aliquod bonum creatum, incurrunt separationem a bono increato et alia hujusmodi, quae non vellent. Et sic idem secundum diversa potest esse et culpa et poena, sed non secundum idem.

Ad secundum dicendum, quod ipse actus non est volitus inquantum est inordinatus, sed secundum aliquid aliud; quod dum voluntas quaerit, in praedictam inordinationem incurrit, quam non vellet; et sic ex eo quod est volitum, habet rationem culpae; ex eo vero quod inordinationem invite quis quodammodo patitur, immiscetur ratio poenae.

Ad tertium dicendum, quod ipsa inordinata actio, secundum quod a voluntate procedit, rationem culpae habet; secundum vero quod eligens ex hac incurrit impedimentum debitae operationis, hoc pertinet ad rationem poenae. Unde idem potest esse poena et culpa, sed non secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi etiam anxietates passionum consequuntur in peccante praeter voluntatem ipsius; eligit etenim iracundus sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam anxietatem vel laborem pateretur; unde cum in ista incurrit praeter suam voluntatem, hoc ad rationem poenae pertinet.

Ad quintum dicendum, quod magis denominatur aliquid ab eo a quo dependet, quam ab eo quod dependet ab ipso. Peccatum autem habet poenam concomitantem dupliciter. Uno quidem modo sicut a qua quodammodo dependet, sicut cum aliquis propter culpam praecedentem a gratia deseritur, ex hoc sequitur ipsum peccare. Unde ipsum peccatum dicitur poena ratione desertionis gratiae, a qua quodammodo dependet; et sic primum peccatum non potest dici poena, sed peccata sequentia. Alio vero modo peccatum habet poenam concomitantem quae consequitur ex ipso; sicut est separatio a Deo, vel privatio gratiae, vel inordinatio agentis, vel anxietas passionis seu laboris; et a poena sic concomitante non ita proprie peccatum dicitur poena; quamvis etiam et sic possit dici poena causaliter, sicut Augustinus dicit (lib. 1 Confess., cap. 12, in fin.), quod inordinatus animus sibi ipsi est poena.

Ad sextum dicendum, quod malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi; malum vero poenae, in ipso agente: malum vero culpae, inquantum hujusmodi, in ipsa actione.

Ad septimum dicendum, quod in eo qui non habet gratiam, culpa privat aptitudinem ad gratiam, non totaliter tollendo, sed diminuendo ipsam. Haec autem privatio non est malum culpae formaliter, sed effectus ejus, quod est poena. Malum autem culpae formaliter est privatio modi, speciei et ordinis in ipso actu voluntatis.

Ad octavum dicendum, quod corruptio boni in actione, inquantum hujusmodi, non est poena agentis per se loquendo; sed esset poena actionis, si actioni puniri competeret. Sed ex hac corruptione vel privatione actionis, consequitur aliqua corruptio vel privatio in agente, quae habet rationem poenae.

Ad nonum dicendum, quod poena, secundum quod comparatur ad subjectum, est malum inquantum privat illud aliquo modo; sed secundum quod comparatur ad agens quod infert poenam, sic interdum habet rationem boni, quando puniens propter justitiam punit.

Ad decimum dicendum, quod ista divisio, sicut dictum est, non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur; in qua non potest esse aliquod malum quod non sit culpa vel poena, ut dictum est. Intelligendum tamen est, quod non omnis defectus habet rationem mali, sed defectus boni quod natum est haberi. Unde non est defectus homini quod non potest volare, et per consequens nec culpa est nec poena.

Ad undecimum dicendum, quod incommoda vel damma quae quis nesciens patitur, licet non sint contra voluntatem actualem, sunt tamen contra voluntatem naturalem vel habitualem, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod bonum utile ordinatur in delectabile et honestum, sicut in finem; et sic duo sunt principalia bona, scilicet honestum et delectabile; quibus opponuntur duo mala; culpa quidem honesto, poena vero delectabili.

Ad decimumtertium dicendum, quod de singulis horum trium bonorum, scilicet naturae, gratiae et gloriae, est considerare formam et actum secundum quam differentiam culpa a poena distinguitur, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum plus habeat de ratione mali poena, vel culpa. — (1 *p., qu.* 48, *art.* 6; *et* 1 2, *quaest.*, 19, *art.* 1, *corp., et qu.* 76, *art.* 4, *corp.; et* 2 *Sent., dist.* 27, *quaest.* 3, *art.* 2, *corp.*)

Quinto quaeritur, quid habeat plus de ratione mali, utrum poena vel culpa. Et videtur quod poena. Sicut enim se habet meritum ad praemium, ita se habet culpa ad poenam. Sed praemium est majus bonum quam meritum. Ergo poena est magis malum quam culpa.

2. Praeterea, illud est magis malum quod opponitur magis bono. Sed poena opponitur bono agentis, culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit poena quam culpa.

3. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam pena, inquantum separat a summo bono. — Sed contra, nihil magis separat a summo bono quam ipsa separatio a summo bono. Sed ipsa separatio a summo bono est poena. Ergo adhuc poena est majus malum quam culpa.

4. Praeterea, finis est magis bonum quam ordo ad finem. Sed ipsa privatio finis est poena, quae dicitur carentia visionis divinae; malum autem culpae est per privationem ordinis ad finem. Ergo majus malum est poena quam culpa.

5. Praeterea, magis malum est privari possibilitate ad actum quam solo actu, sicut majus malum est caecitas per quam privatur potentia visiva, quam tenebra per quam impeditur ipsa visio. Sed culpa opponitur ipsi merito; privatio autem gratiae, per quam est possibilitas ad merendum, est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

6. Sed dicendum, quod culpa est magis malum quam poena; quia etiam hujus poenae culpa est causa. — Sed contra, licet in causis per se, causa sit potior effectu, tamen hoc non est necessarium in causis per accidens; contingit enim causam per accidens esse minus bonum quam effectum, sicut effossio sepulcri est causa per accidens inventionis thesauri; et similiter contingit causam per accidens esse minus malum quam effectum: sicut impingere ad lapidem est minus malum quam incidere in manus hostis persequentis, quod per accidens ex hoc sequitur. Sed poena est effectus culpae per accidens: non enim qui peccat, intendit incidere in poenam. Non ergo sufficit ad hoc quod culpa sit magis malum quam poena, hoc quod culpa est causa poenae.

7. Praeterea, si culpa habet rationem mali quia est causa poenae; ergo malitia culpae est propter malitiam poenae. Sed propter quod unumquodque, et illud magis. Ergo poena erit magis malum quam culpa.

8. Praeterea, quod dicitur de aliquo formaliter, verius convenit ei quam quod dicitur de aliquo causaliter; sicut verius dicitur sanum animal quam medicina. Si ergo malitia culpae attenditur secundum hoc quod est causa poenae, sequitur quod magis malum sit poena quam culpa; quia malum dicitur de culpa causaliter, de poena vero formaliter.

9. Sed dicendum, quod malum dicitur etiam de culpa formaliter. — Sed contra, formaliter dicitur aliquid malum, inquantum inest sibi privatio boni. Sed majus bonum est quod tollitur per ipsam privationem quae est poena, scilicet ipse finis, quam quod privatur per malum quod inest culpae, quod est ordo ad finem. Ergo adhuc magis malum erit poena quam culpa.

10. Praeterea, sicut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nom.), nullus respiciens ad malum operatur: et idem dicit quod malum est praeter voluntatem. Ergo quod magis est praeter voluntatem, magis est malum. Sed poena est magis praeter voluntatem, quam culpa; quia de ratione poenae est ut sit contra voluntatem, ut dictum est, art. praeced. Ergo magis malum est poena quam culpa.

11. Praeterea, sicut de ratione boni est quod sit appetibile, ita de ratione mali est quod sit fugibile. Ergo quod est magis fugibile est magis malum. Culpa autem fugitur propter poenam; et sic poena magis fugitur, quia propter quod unumquodque et illud magis. Ergo poena est magis malum quam culpa.

12. Praeterea, sequens privatio plus nocet quam prima, sicut sequens vulnus plus nocet quam primum. Sed poena sequitur ad culpam. Ergo plus nocet quam culpa; ergo est magis malum: quia malum dicitur inquantum nocet, secundum Augustinum in Enchir., cap. 12.

13. Praeterea, poena destruit subjectum; quia mors est poena quaedam: culpa autem non, sed solum commaculat. Ergo plus nocet poena quam culpa: ergo est magis malum.

14. Praeterea, illud quod praeeligitur a viro justo, praesumitur esse minus malum. Sed Loth, cum esset justus, praeelegit culpam poenae, offerens scilicet filias suas libidini Sodomitarum, quod erat culpa, ne pateretur injuriam in domo sua, dum hospitibus suis violentia inferretur, quod est poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

15. Praeterea, Deus pro peccato temporali infert poenam aeternam; quia, ut dicit Gregorius, aeternum est quod cruciat, temporale quod delectat. Sed malum aeternum est pejus quam malum temporale, sicut et bonum aeternum melius est temporali. Ergo poena est magis malum quam culpa.

16. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Topic.), malum est in pluribus quam bonum. Sed poena est in pluribus quam culpa, quia multi puniuntur sine culpa. Omnis autem culpa habet ad minus poenam annexam. Ergo poena est magis malum quam culpa.

17. Praeterea, sicut in bonis finis est melior his quae sunt ad finem, ita in malis est pejor. Sed poena est finis culpae. Ergo poena est magis malum quam culpa.

18. Praeterea, a qualibet culpa potest homo liberari: unde reprehenditur Cain, qui dixit, Gen. 4, 13: *Major est iniquitas mea, quam ut veniam merear.* Sed aliqua poena est a qua non potest homo liberari, scilicet poena inferni. Ergo poena est magis malum quam culpa.

19. Praeterea, quando aliquid secundum analogiam dicitur de pluribus, de illo videtur prius dici quod magis est famosum tale. Sed magis est famosum quod poena sit malum quam culpa; quia plures reputant poenam pro malo quam culpam. Ergo malum per prius dicitur de poena quam de culpa.

20. Praeterea, fomes est ex quo omnia peccata oriuntur, et sic est prius quam aliquod peccatum. Sed fomes est quaedam poena. Ergo poena est magis malum quam culpa.

Sed contra, illud quod odiunt magis boni, est magis malum quam illud quod magis odiunt mali. Sed, sicut Augustinus dicit (3 de Civit. Dei, cap. 1), mala poenae magis odiunt mali, mala vero culpae magis odiunt boni. Ergo culpa est magis malum quam poena.

Praeterea, secundum Augustinum (in lib. de Natura boni, cap. 4, 36 et 37), malum est privatio ordinis. Sed plus elongatur ab ordine culpa quam poena; quia culpa de se inordinata est, ordinatur autem per poenam. Ergo culpa est magis malum quam poena.

Praeterea, malum culpae opponitur bono honesto, malum vero poenae bono delectabili. Sed bonum honestum est melius quam bonum delectabile. Ergo malum culpae est pejus quam malum poenae.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio superficie tenus facilis videtur propter hoc quod multi poenas non comprehendunt nisi corporales, vel quae afflictionem sensui ingerunt, quae absque dubio minus habent de ratione mali quam culpa, quae opponitur gratiae et gloriae. Sed quia etiam privatio gratiae et gloriae, poenae quaedam sunt, videntur ad minus ex aequo causam mali habere, si consideretur bonum cui utrumque malum opponitur; quia etiam privatio ipsius finis ultimi, quod est optimum, poenae rationem habet. Sed evidentibus rationibus ostendi potest quod culpa simpliciter habeat plus de ratione mali. Primo quidem, quia omne quod facit subjectum tale, magis est tale quam quod subjectum tale facere non potest; sicut si album inest alicui ita quod subjectum per hoc album dici non potest, minus habet de ratione albi, quam si per hoc fiat subjectum album; quod enim inest alicui ita quod non afficiat et denominet suum subjectum, videtur inesse secundum quid; simpliciter autem quod suum subjectum afficit et denominat. Manifestum autem est quod ex malo culpae dicitur malus ille cui inest, non autem ex malo poenae inquantum hujusmodi; unde Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod puniri non est malum; sed fieri poena dignum. Unde consequens est quod malum culpae plus habeat de ratione mali quam malum poenae. Causa autem quare ex malo culpae aliquid dicitur malum, et non ex malo poenae, hinc accipienda est. Bonum enim et malum dicitur simpliciter quidem secundum actum; secundum quid vero secundum potentiam; posse enim esse bonum vel malum non simpliciter sed secundum quid bonum vel malum est. Actus autem est duplex: scilicet primus, qui est habitus vel forma; et secundus, qui est operatio; sicut scientia et considerare. Actu autem primo inhaerente adhuc adest potentia ad actum secundum; sicut sciens nondum actu considerat, sed considerare potest. Simpliciter ergo bonum vel malum dicimus secundum actum secundum, qui est operatio: secundum vero actum primum attenditur bonum vel malum, quodammodo secundum quid. Manifestum est autem quod in habentibus voluntatem, per actum voluntatis quaelibet potentia et habitus in bonum actum reducitur; quia voluntas habet pro objecto universale bonum, sub quo continentur omnia particularia bona, propter quae operantur potentiae et habitus quaecumque. Semper autem potentia quae tendit ad finem principalem, movet per suum imperium potentiam quae tendit ad finem secundarium; sicut gubernatoria ars imperat navifactivae, et militaris equestri. Non enim ex hoc ipso quod aliquis habet habitum grammaticae, bene loquitur: potest enim habens habitum non uti habitu, aut contra habitum agere, sicut cum grammaticus scienter soloecismum facit; sed tunc recte operatur secundum artem, quando vult. Et ideo homo qui habet bonam voluntatem, dicitur simpliciter bonus homo, quasi per actum bonae voluntatis omnibus quae habet bene utatur. Ex hoc vero quod habet habitum grammaticae, non dicitur bonus homo, sed bonus grammaticus; et similiter est de malo. Quia ergo malum culpae est malum in actu voluntatis, malum autem poenae est privatio ejus quo voluntas potest uti quocumque modo ad bonam operationem; inde est quod malum culpae facit hominem simpliciter malum, non autem malum poenae. Secunda ratio est, quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, quanto aliquid magis est alienum a Deo, tanto habet magis rationem mali. Magis autem alienum est a Deo culpa quam poena; nam Deus est actor poenae, non autem actor culpae. Ex hoc ergo apparet quod culpa est magis malum quam poena. Causa autem quare Deus est actor poenae, non autem culpae, hinc sumitur. Malum enim culpae, quod est in actu voluntatis, opponitur directe actui caritatis, quae est prima perfectio et principalis voluntatis. Caritas autem ordinat actum voluntatis in Deum; non autem solum sic quod homo bono divino fruatur, hoc enim pertinet ad amorem qui dicitur concupiscentiae; sed secundum quod bonum divinum est in ipso Deo, quod ad amorem amicitiae pertinet. Hoc autem non potest esse a Deo, quod bonum divinum secundum quod in se ipso est, quis non velit; cum e contrario Deus omnem voluntatem inclinet ad volendum quod ipse vult; vult autem summum bonum, secundum quod in se ipso est. Unde malum culpae non potest esse a Deo. Potest autem Deus velle quod ipsum bonum divinum, vel quodcumque aliud bonum sub eo, subtrahatur alicui, qui ad hoc opportunitatem (1) non habet; hoc enim bonum ordinis exigit ut nihil habeat id quo dignum non est. Ipsa autem subtractio boni increati, vel cujuscumque alterius boni, ab eo qui indignus est rationem poenae habet. Deus ergo est actor poenae, sed actor culpae esse non potest. Tertia ratio est, quia illud malum quod sapiens artifex inducit ad vitandum aliud (2) malum, minus habet de ratione mali quam illud malum ad quod vitandum inducitur; sicut si medicus sapiens praecidat manum ne pereat corpus, manifestum est quod minus malum est praecisio manus quam destructio corporis. Manifestum est autem quod Dei sapientia poenam inducit ad hoc quod vitetur culpa vel ab eo qui punitur, vel saltem ab aliis, secundum illud Job 19, 29: *Fugite a facie iniquitatis quoniam ultor iniquitatis est gladius.* Sic ergo patet quod majus malum est culpa, ad cujus evitationem inducitur poena, quam ipsa poena. Quarta ratio est, quia malum culpae consistit in operari, malum autem poenae in hoc quod est pati, sicut supra dictum est, art. praeced. Quod autem habet operationem malam, ostenditur jam esse malum; quod autem patitur aliquid mali, non per hoc ostenditur

(1) *Forte* aptitudinem.
(2) *Al.* illud.

malum esse, sed esse quasi in via ad malum; quia quod patitur aliquid, movetur ad illud; sicut ex ipsa claudicatione ostenditur quod tibia jam subjaceat malo; ex hoc vero quod infertur ei passio, nondum subjacet defectui, sed est in via ad deficiendum. Sicut enim operatio quae est existentis in actu, est melior quam motus ad actum et perfectionem; ita et malum operationis in se consideratum plus habet de ratione mali quam malum passionis. Et ideo culpa habet plus de ratione mali quam poena.

Ad primum ergo dicendum, quod si comparetur praemium ad meritum et poena ad culpam quantum ad terminationem, sic invenitur similis comparatio utrobique: quia sicut meritum terminatur ad praemium, ita culpa terminatur ad poenam. Sed si comparentur quantum ad intentionem, non est similis comparatio utrobique, sed magis e converso. Nam sicut aliquis operatur meritum propter praemium acquirendum, ita aliquis infert poenam propter culpam vitandam; unde sicut praemium est melius merito, ita culpa est pejor quam poena.

Ad secundum dicendum, quod bonum agentis est non solum perfectio prima, cujus privatio est poena; sed etiam perfectio secunda, quae operatio est cui opponitur culpa; et melior est ipsa perfectio secunda quam prima. Et ideo culpa quae opponitur perfectioni secundae, habet plus de ratione mali quam poena, quae opponitur perfectioni primae.

Ad tertium dicendum, quod culpa separat a Deo separatione quae opponitur unioni caritatis, secundum quam quis vult bonum ipsius Dei, secundum quod in se est; poena autem separat a Deo separatione quae opponitur fruitioni, qua homo fruitur bono divino: et sic separatio culpae est pejor quam separatio poenae.

Ad quartum dicendum, quod separatio ordinis ad finem potest accipi dupliciter: uno modo in ipso homine, et sic ordinis privatio ad finem est poena, sicut et privatio finis: alio modo in actione; et sic privatio ordinis ad finem est culpa: ex hoc enim homo culpabilis est quod agit actionem non ordinatam ad finem debitum. Unde non est comparatio mali culpae ad malum poenae, sicut finis et ordinis ad finem, quia utrumque aliquo modo privat et finem, et ordinem ad finem.

Ad quintum dicendum, quod privatio ipsius habitualis gratiae est poena; sed depravatio actus qui (1) deberet ex gratia procedere, est malum culpae. Et sic patet quod malum culpae opponitur perfectiori bono, quia operatio est perfectio ipsius habitus.

Ad sextum dicendum, quod culpa quamvis sit per accidens causa poenae ex parte patientis poenam, tamen ex parte inferentis est causa per se; hoc enim intendit puniens, ut propter culpam poenam inferat.

Ad septimum dicendum, quod non ideo culpa est malum, quia pro culpa infertur poena; sed potius e converso ideo infertur malum poenae ad coercendam et ordinandam malitiam culpae. Et sic patet quod malum non dicitur de culpa solum causaliter, sed etiam formaliter, et principalius quam de poena, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet solutio ad octavum et nonum.

(1) Al. quae.

Ad decimum dicendum, quod non est judicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum, sicut non est judicandum de saporibus secundum existimationem aegri, sed secundum existimationem sani. Et ideo non est judicanda poena pejor, quia mali magis eam fugiunt; sed potius judicanda est culpa deterior quia boni magis fugiunt ipsam.

Ad undecimum dicendum, quod virtuosi est fugere culpam propter seipsam, et non propter poenam: sed malorum est fugere culpam propter poenam, secundum illud Horatii:

Oderunt peccare mali formidine poenae;
Oderunt peccare boni virtutis amore.

Sed quod plus est, Deus poenam non infert nisi propter culpam, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod sequens privatio est pejor quam praecedens, quando includit ipsam. Et sic videtur posse dici, quod poena cum culpa est pejor quam culpa tantum. Et hoc quidem verum est ex parte ejus qui punitur: sed ex parte punientis, poena habet rationem justitiae et ordinis; et sic per adjunctionem boni efficitur culpa minus mala; ut Boetius probat in 4 lib. de Consolat. (prosa 4).

Ad decimumtertium dicendum, quod culpa et poena pertinent ad naturam rationalem, quae secundum id quod rationalis est, incorruptibilis est; unde poena proprium subjectum non tollit, etsi auferatur vita corporis per poenam. Unde concedo quod corpori, simpliciter loquendo, pejor sit poena quam culpa.

Ad decimumquartum dicendum, quod Loth non praeelegit culpam poenae, sed ostendit ordinem esse servandum in fuga culparum: quia tolerabilius est, si quis committit minorem culpam quam majorem.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet culpa sit temporalis quantum ad actum, est tamen aeterna (nisi per poenitentiam deleatur) quantum ad reatum et maculam: et aeternitas culpae est causa aeternitatis poenae.

Ad decimumsextum dicendum, quod esse in pluribus accidit alicui malo, scilicet quod est in moribus hominum, ex eo quod plures sequuntur naturam sensibilem quam rationem. Et ideo non oportet quod quanto aliquid magis est in pluribus tanto sit magis malum: quia secundum hoc peccata venialia, quae plures committunt, essent pejora quam mortalia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod poena est finis culpae quantum ad terminationem, sed non quantum ad intentionem, ut supra dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ideo a poena inferni non potest aliquis redire ad vitam, quia culpa eorum qui sunt in inferno expiari non potest. Unde per hoc non ostenditur quod poena sit magis malum quam culpa.

Ad decimumnonum dicendum, quod aliquod nomen dicitur per prius de uno quam de alio dupliciter: uno modo quantum ad nominis impositionem; alio modo quantum ad rei naturam: sicut nomina dicta de Deo et creaturis quantum ad nominum impositionem per prius dicuntur de creaturis; quantum vero ad rei naturam per prius dicuntur de Deo, a quo in creaturas omnis perfectio derivatur. Et similiter nihil prohibet quin malum per prius dicatur secundum nominis impositionem

de poena, per posterius vero secundum rei veritatem.

Ad vicesimum dicendum, quod fomes est principium culparum in potentia; sed malum in actu est pejus quam malum in potentia, ut Philosophus dicit (in 9 Metaph., com. 19); unde fomes non est magis malum quam culpa.

QUAESTIO II.

DE PECCATIS.

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, utrum in omni peccato sit aliquis actus; 2.° utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum; 3.° utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis; 4.° utrum omnis actus sit indifferens; 5.° utrum aliqui sint actus indifferentes; 6.° utrum circumstantia det speciem peccato, vel variet in aliud genus peccati; 7.° utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum cui non det speciem; 8.° utrum circumstantia aggravet peccatum in infinitum, ita ut de veniali fiat mortale; 9.° utrum omnia peccata sint paria; 10.° utrum peccatum sit gravius, eo quod majori bono opponitur; 11.° utrum peccatum diminuat bonum naturae; 12.° utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in omni peccato sit aliquis actus.

Quaestio est de peccatis. Et primo quaeritur, utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (lib. 22 contra Faustum, cap. 27), quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed in quolibet illorum trium importatur aliquis actus. Ergo in quolibet peccato est aliquis actus.

2. Praeterea, Augustinus dicit (1 Retract., cap. 9 et 13), quod peccatum est adeo voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum. Sed nihil potest esse voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo in aliquo peccato oportet esse ad minus actum voluntatis.

3. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed meritum et demeritum sunt contraria. Cum ergo meritum sit de genere actus (quia actibus meremur), videtur quod pari ratione demeritum sive peccatum.

4. Praeterea, peccatum privatio quaedam est; quia, sicut dicit Augustinus (tract. 1 in Joan.), peccatum nihil est. Privatio autem fundatur in aliquo. Ergo oportet esse aliquem actum in quo peccatum sustentetur.

5. Praeterea, Augustinus dicit (in Enchir., cap. 14 et 15), quod malum nisi in bono esse non potest. Illud autem bonum in quo fundatur malitia peccati, est actus. Ergo in quolibet peccato oportet esse actum.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83 Qq., quaest. 24, in fin.), quod nec peccatum aut recte (1) factum imputari cuiquam juste potest qui nihil propria fecerit voluntate. Sed non potest propria voluntate aliquid facere absque actu. Ergo nihil potest homini imputari ad peccatum, nisi sit ibi aliquis actus.

7. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2, cap. 24), quod laus et vituperium sequuntur actus. Cuilibet autem peccato debetur vituperium. Ergo omne peccatum in actu consistit.

8. Praeterea, Glossa interlin. dicit Rom. 7, super illud: *Quod inhabitat in me peccatum*, quod omne peccatum in actu est ex concupiscentia. Quod autem est ex concupiscentia, non est absque actu. Ergo nullum peccatum est absque actu.

9. Praeterea, si aliquod peccatum est absque actu, maxime hoc videtur de peccato omissionis. Sed omissio non est absque actu; quia omissio negatio quaedam est; omnis autem (1) negatio in affirmatione fundatur; et sic oportet peccatum omissionis in aliquo actu fundari. Multo ergo magis quodlibet aliud peccatum.

10. Praeterea, omissio non est peccatum nisi inquantum repugnat legi Dei. Sed hoc non est absque contemptu; contemptus autem est per aliquem actum. Ergo peccatum omissionis fundatur in aliquo actu, et multo magis alia peccata.

11. Praeterea, si peccatum omissionis consistit in sola negatione actus, sequeretur quod quamdiu aliquis non agit, tamdiu peccaret; et ita esset periculosius peccatum omissionis quam peccatum transgressionis, quod transit actu, licet maneat reatu. Hoc autem non est verum, quia peccatum transgressionis ceteris paribus est majus; majus enim est furari quam non dare eleemosynam. Non ergo peccatum omissionis in sola negatione consistit.

12. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Physic., com. 82), peccatum invenitur in his quae sunt ad finem. Ad finem autem aliquid ordinatur per operationem. Ergo omne peccatum in actu consistit.

1. Sed contra est quod dicitur Jacob. 4, 17: *Scienti bonum et non facienti, peccatum est illi.* Ergo ipsum non facere est peccatum.

2. Praeterea, poena non juste infligitur nisi pro peccato. Sed pro sola dimissione actus, poena infligitur, nulla consideratione habita de aliquo actu adjuncto. Ergo in sola dimissione actus consistit peccatum.

3. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Physic., com. 82), peccatum contingit in his quae fiunt secundum artem, et in his quae fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quae fiunt secundum naturam, peccatum est contra naturam esse; ita in his quae sunt secundum artem, peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse. Sed contra naturam non solum sunt motus, sed etiam quietes, ut dicitur in 5 Phys. (com. 53, 54 et 55). Ergo et in moralibus peccata sunt non solum actus, sed etiam cessationes ab actu, si sint praeter rationem.

4. Praeterea, contingit voluntatem in neutram partem contradictionis ferri. Non enim vere dicitur quod Deus velit mala fieri, quia sic esset actor eorum: nec etiam quod velit mala non fieri, quia sic ejus voluntas non esset efficax ad implendum omne quod vult. Ponatur ergo quod aliquis teneatur nunc dare eleemosynam, et tamen neque

(1) Al. autem, nec recte.

(1) Al. enim.

vult dare neque vult non dare, quia nihil de hoc cogitat: tamen peccat, et juste pro hoc punitur. Ergo etiam absque actu voluntatis potest esse aliquod peccatum.

5. Sed dicendum, quod licet actus voluntatis non feratur neque ad dandum eleemosynam neque ad non dandum; tamen fertur in aliquid aliud per quod impeditur a dando. — Sed contra, illud aliud in quod fertur, per accidens se habet ad peccatum omissionis; non enim opponitur praecepto affirmativo legis, ex cujus oppositione sequitur peccatum omissionis. Judicium autem non est dandum de natura alicujus secundum illud quod est per accidens, sed secundum id quod est per se. Ergo non debet dici quod peccatum omissionis consistat in actu propter actum adjunctum.

6. Praeterea, etiam in peccato transgressionis contingit aliquem actum adjungi, qui tamen ad peccatum transgressionis non pertinet, quia per accidens se habet ad ipsum; sicut contingit furantem aliquem loqui vel videre. Ergo nec actus adjunctus omissioni ad peccatum omissionis pertinet.

7. Praeterea, sicut sunt aliqui actus qui non possunt bene fieri, ut fornicari et mentiri; ita sunt aliqui actus qui non possunt male fieri, ut diligere Deum et laudare ipsum. Sed contingit aliquem omittentem occupari circa laudem Dei; sicut si aliquis eo tempore quo tenetur honorare parentes, laudibus divinis insistat, parentes non honorans, constat quod iste peccat omittendo; nec tamen ad hoc peccatum potest pertinere actus laudis divinae, quia non potest male fieri. Ergo totum peccatum consistit in sola omissione actus debiti. Non ergo actus requiritur ad peccatum.

8. Praeterea, in peccato originali non est aliquis actus. Ergo non omne peccatum in actu consistit.

9. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83 Qq., qu. 26): *Alia sunt peccata infirmitatis, alia imperitiae, alia malitiae.* Infirmitas autem et imperitia contraria sunt virtuti et sapientiae, malitia est etiam contraria bonitati; contraria autem sunt in eodem genere. Cum ergo virtus, sapientia et bonitas sint habitus, videtur quod peccata sint habitus. Sed habitus potest esse sine actu. Ergo peccatum potest esse sine actu.

Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones. Quidam enim dixerunt, quod in quolibet peccato etiam omissionis est aliquis actus, vel interior voluntas (sicut cum aliquis peccat non dans eleemosynam) vel etiam aliquis actus exterior adjunctus, quo retrahitur ab actu debito: sive ille actus simul fiat cum omissione, sicut cum aliquis volens ludere, dimittit ire ad Ecclesiam; sive sit praecedens, sicut cum aliquis impeditur ne surgat ad matutinas, qui nimis vigilavit in sero circa aliquid se occupando. Et haec opinio innititur verbo Augustini dicentis (lib. 22 contra Faustum, cap. 27), quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Alii vero dixerunt, quod peccatum omissionis non habet aliquem actum, sed ipsum desistere ab actu est omissionis peccatum; et exponunt dictum Augustini dicentis, quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum, per hoc quod concupiscere et non concupiscere, dicere et non dicere, facere et non facere pro eodem accipiuntur quantum ad rationem peccati. Unde in Glossa ordin. dicitur, Roman. 7 (super illud: *Quod enim operor non intelligo*), quod *operor* et *non operor* sunt partes ejus quod est *operor*. Et hoc videtur rationabiliter dici: quia affirmatio et negatio ad idem genus referuntur: unde Augustinus dicit (in lib. 5 de Trinit., cap. 6 et 7), quod ingenitum pertinet ad genus relationis, sicut et genitum. Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim consideretur id quod requiritur ad peccatum sicut de essentia peccati existens, sic ad peccatum omissionis non requiritur actus; sed per se loquendo peccatum omissionis in ipsa cessatione ab actu consistit; et hoc patet si rationem peccati attendamus. Peccatum enim, ut Philosophus dicit in 2 Phys. (com. 82), contingit et in his quae sunt secundum naturam, et in his quae sunt secundum artem, quando non consequitur finem natura vel ars, propter quem operatur. Quod autem finem non consequatur operans per artem vel per naturam contingit ex hoc quod declinatur a mensura vel regula debitae operationis; quae quidem in naturalibus est ipsa naturae inclinatio, consequens aliquam formam; in artificialibus vero est ipsa regula artis. Sic ergo in peccato duo possunt attendi; scilicet recessus a regula vel a mensura, et recessus a fine. Contingit autem quandoque recedere a fine, et non recedere a regula vel a mensura, qua quis operatur propter finem, et in natura et in arte. In natura quidem, sicut si in stomacho ponatur aliquid non digestibile, ut ferrum vel lapis, defectus digestionis absque peccato naturae contingit. Similiter si medicus secundum artem dat potionem, et infirmus non sanetur, vel quia habet morbum incurabilem, vel quia aliquid contra suam sanitatem agit; medicus quidem non peccat, licet finem non consequatur. Si autem e converso finem consequeretur, sed tamen a regula artis diverteret, nihilominus peccare diceretur. Ex quo patet quod magis est de ratione peccati praeterire regulam actionis quam etiam deficere ab actionis fine. Hoc est ergo per se de ratione peccati, sive in natura sive in arte sive in moribus, quod opponitur regulae actionis. Regula autem actionis, quia constituit medium inter superfluum et diminutum, necesse est ut quaedam resecet et quaedam statuat. Unde et in ratione naturali et etiam in lege divina, ex quibus nostri actus regulari debent, quaedam praecepta negativa, quaedam affirmativa continentur. Sicut autem negationi opponitur affirmatio, ita affirmationi opponitur negatio; unde sicut agere imputatur homini ad peccatum, quia opponitur praecepto legis negativo; ita et ipsum non agere, quia opponitur praecepto affirmativo. Sic ergo, per se loquendo, potest esse aliquod peccatum ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati; et secundum hoc habet veritatem secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum ut causa peccati, sic oportet quod ad quodlibet peccatum, etiam omissionis, aliquis actus requiratur; quod sic patet. Ut enim Philosophus dicit (in 8 Physic.), si aliquid quandoque movetur, quandoque non movetur, oportet assignare aliquam causam quietis; videmus enim quod eodem modo se habente mobili et movente, similiter aliquid movetur vel non movetur. Eadem autem ratione si aliquis non agit quod agere debet, oportet hujus esse aliquam causam. Si autem causa fuerit totaliter extrinseca, talis omissio non habet

rationem peccati; sicut si aliquis a lapide cadente laesus, impediatur ne ad Ecclesiam vadat, aut si aliquo furante impediatur ne eleemosynam det. Tunc ergo solum omissio imputatur ad peccatum, cum habet causam intrinsecam, non quamcumque sed voluntariam; quia si etiam impediretur ex causa intrinseca non voluntaria, puta febre; eadem ratio esset sicut et de causa extrinseca. Ad hoc ergo quod omissio sit peccatum, requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario. Sed voluntas est causa alicujus quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum fodiens inveniat; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniat thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem et voluntatem, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), voluntatis autem objectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad Ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens injustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedivit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet.

Ad primum ergo dicendum, quod in illa definitione peccati accipiendum est pro eodem dictum et non dictum, factum et non factum, ut supra dictum est.

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur esse voluntarium, non solum quia cadit sub voluntatis actu, sed quia cadit sub potestate voluntatis. Sic enim et ipsum non velle dicitur voluntarium; quia in potestate voluntatis est velle et non velle; et similiter facere et non facere.

Ad tertium dicendum, quod plura requiruntur ad bonum quam ad malum; quia, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nom.), bonum est ex causa una et integra, malum autem ex particularibus defectibus. Ad hoc ergo quod sit meritum, requiritur quod sit actus voluntatis; sed ad hoc quod sit demeritum, sufficit hoc solum quod non velit bonum quando debet: nec oportet quod semper velit malum.

Ad quartum dicendum, quod in peccato transgressionis non est verum quod peccatum sit privatio; sed quod peccatum est actus privatus debito ordine, sicut furtum vel adulterium est quidam actus inordinatus; eo enim modo peccatum nihil est quo nihil fiunt homines cum peccant; non quidem ita quod sint ipsum nihil, sed quia inquantum peccant, privantur quodam bono; et ipsa privatio est non ens in subjecto. Et similiter peccatum est actus privatus ordine debito, et secundum ipsam privationem dicitur nihil. Sed in peccato omissionis per se loquendo verum est quod est sola privatio. Subjectum autem privationis non est habitus, sed potentia; sicut subjectum caecitatis non est visio, sed id quod est aptum natum videre. Omissionis ergo subjectum est non quidem actus aliquis, sed potestas voluntatis.

Et sic patet solutio ad quintum quod objicitur de malo.

Ad sextum dicendum, quod in illa auctoritate sub facere includitur etiam non facere, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod laus et vituperium non solum debentur actibus voluntariis, sed etiam cessantibus ab actu.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio concludit quod actus requiratur ad omissionem sicut causa; quamvis possit dici, quod fomes de quo ibi loquitur Glossa, non est actualis concupiscentia sed habitualis.

Ad nonum dicendum, quod non omnis negatio fundatur super affirmationem realem; quia, ut Philosophus dicit in Praedicamentis (in post praedicamentis, cap. de oppositis), non sedere vere dici potest et de eo quod est et de eo quod non est: sed tamen omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione intellecta vel imaginata. Necesse est enim esse apprehensum id de quo aliquid negatur. Sic ergo non est necessarium quod omissio fundetur in actu reali existente. Si tamen omnis negatio in aliqua affirmatione reali fundaretur, ut sic negatio pro privatione poneretur, non oporteret quod omissio, quae est negatio actus, fundaretur in actu, sed quod fundaretur in potentia voluntatis.

Ad decimum dicendum, quod non solum in omissione, sed nec etiam in transgressione semper est necessarium quod sit actualis contemptus, sed contemptus quidam habitualis, vel etiam interpretatus; quia scilicet interpretamur aliquem contemnere qui non facit quod jubetur, vel facit quod prohibetur.

Ad undecimum dicendum, quod omissio opponitur praecepto affirmativo; quod licet obliget semper, non tamen obligat ad semper. Non enim obligatur homo ad hoc quod semper insistat parentibus honorandis; sed tamen semper obligatur homo ut parentes honoret tempore debito. Tamdiu ergo durat actu peccatum omissionis, quamdiu durat tempus ad quod obligat praeceptum affirmativum; quo transeunte transit actu et manet reatu; et iterum redeunte tali tempore iteratur omissio.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut aliquis deficit a fine male agendo, ita desistendo a debito actu.

Ad primum ergo quod in contrarium objicitur, dicendum, quod ex illa auctoritate habetur, quod ipsum non facere bonum sit peccatum, non autem removetur quin hujusmodi quod est non facere bonum, non sit aliquis actus.

Ad secundum dicendum, quod poena datur pro omissione actus sicut pro culpa: sed tamen culpam contingit causari ab aliquo actu, qui quandoque est culpa (sicut cum peccatum est causa peccati), quandoque vero non culpa.

Ad tertium dicendum, quod etiam quies innaturalis ex aliquo actu praecedente causatur.

Ad quartum dicendum, quod Deus neque vult

mala fieri, neque vult mala non fieri; sed tamen hoc ipsum vult quod est se non velle mala fieri, et non velle mala non fieri.

Ad quintum dicendum, quod actus qui requiritur ad omissionem, non semper se habet per accidens ad ipsum, sed quandoque est causa per se, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad sextum de transgressione.

Ad septimum dicendum, quod omnis actus per rationem regulari debet; unde omnis actus potest non bene fieri, si non sit debite regulatus, ut scilicet fiat quando debet, et propter quod debet, et sic de aliis quae sunt in actibus observanda. Unde etiam hoc ipsum quod est diligere Deum, potest male fieri, puta si quis diligat Deum propter temporalia; et hoc ipsum quod est laudare Deum ore, potest male fieri, si hoc faciat quando non debet, quando scilicet alia facere tenetur. Sed si actus accipiatur regulatus sicut significatur cum dicitur, temperanter agere, vel juste agere, sic non potest male fieri. Si tamen daretur quod aliquis actus non posset male fieri, non esset inconveniens, si esset causa per accidens omissionis; quia bonum potest esse per accidens causa mali.

Ad octavum dicendum, quod etiam peccati originalis causa est aliquis actus, scilicet peccatum actuale primi parentis.

Ad nonum dicendum, quod sicut ex parte virtutum est actus et habitus, ita ex parte vitiorum. Habitus tamen possunt dici virtutes vel vitia; sed soli actus dicuntur merita vel peccata.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum.

Secundo quaeritur, utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (in lib. Retractationum 1, cap. 9, circa med.), quod non nisi voluntate peccatur. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de duabus Animabus): *Peccatum est voluntas retinendi vel acquirendi quod justitia vetat.* Voluntas autem hic accipitur pro actu voluntatis. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

3. Praeterea, Augustinus dicit (de bono Conjugali, cap. 21), quod continentia est habitus mentis, sed per actum exteriorem manifestatur. Ergo et e contrario incontinentia et omne peccatum in sola voluntate consistit; actus enim exteriores solummodo manifestant peccatum.

4. Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth. (homil. 19), quod *voluntas est quae aut remuneratur pro bono aut condemnatur pro malo. Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quaerit Deus opera propter se ut sciat quomodo judicet, sed propter alios, ut omnes intelligant quia justus est Deus.* Id autem solum pro quo Deus punit, est peccatum. Ergo peccatum in solo actu voluntatis consistit.

5. Praeterea, id quo posito vel remoto nihilominus peccatum manet, accidentaliter se habet ad peccatum. Sed posito vel remoto exteriori actu, nihilominus peccatum in sola voluntate manet. Ergo exteriores actus accidentaliter se habent ad peccatum; non ergo in eis peccatum consistit, sed in solo interiori actu voluntatis.

6. Praeterea, nullus actus imputatur alicui ad peccatum qui nullo modo est in potestate ejus; unde si aliquis accipiat manum alicujus hominis contra ejus voluntatem, et cum ea interficiat hominem, peccatum homicidii non imputatur homini cujus manus percutit, sed ei qui utitur manu. Exteriora autem membra nullo modo possunt resistere imperio voluntatis. Non ergo in actibus exterioribus membrorum consistit peccatum, sed in actu voluntatis, quae utitur membris.

7. Praeterea, Augustinus dicit (in libro de vera Relig., cap. 33), quod si aliquis videat remum fractum in aqua, non est hoc vitium visus qui nuntiat quod accepit ut nuntiaret, sed est (1) vitium virtutis quae debet judicare. Sed exteriora corporis membra hunc ordinem acceperunt a Deo ut faciant quod voluntas imperat. Ergo vitium vel peccatum non est in actibus eorum, sed in actu voluntatis.

8. Praeterea, si peccatum consistit in actu voluntatis et iterum in actu exteriori, majus erit peccatum peccare simul voluntate et exteriori actu, quam peccare interiori actu tantum; quia sicut quantum additum quanto, majus facit quantum; ita peccatum additum peccato videtur facere majus peccatum. Sed hoc non est verum: dicitur enim in Glossa interlin. Matth. 12: *Quantum intendis, tantum facis.* Et sic non est majus peccatum interioris voluntatis et exterioris actus, quam interioris actus tantum. Non ergo peccatum consistit in exteriori actu, sed solum in interiori.

9. Praeterea, si sint duo aliqui habentes aequalem voluntatem idem peccatum committendi, puta fornicationem, et unus habet opportunitatem, et implet voluntatem suam; et alius non habet, sed vellet habere; manifestum est quod inter istos duos non est differentia quantum ad aliquid quod sit in potestate eorum. Sed secundum id quod non est in potestate alicujus, non attenditur peccatum, et per consequens neque peccati augmentum. Ergo unus eorum non magis peccat quam alius; et ita videtur in solo actu voluntatis peccatum consistere.

10. Praeterea, peccatum corrumpit bonum gratiae, quae non est sicut in subjecto in aliqua inferiorum virium, sed in voluntate. Opposita autem sunt circa idem. Ergo peccatum in sola voluntate consistit.

11. Praeterea, actus interior est causa exterioris actus. Idem autem non est causa sui ipsius. Cum ergo peccatum sit unum et idem, videtur quod si consistat in actu voluntatis, non possit consistere in actu exteriori.

12. Praeterea, idem accidens non potest esse in duobus subjectis. Sed deformitas comparatur ad actum deformem sicut accidens ad subjectum. Cum ergo peccati sit una deformitas, non potest unum peccatum consistere in duobus actibus, scilicet interiori et exteriori. Manifestum est autem quod peccatum est in interiori actu voluntatis. Ergo nullo modo in exteriori.

13. Praeterea, Anselmus dicit (in lib. de conceptu Virginali, cap. 4, ante med.), de actibus exterioribus loquens: *In horum essentia nulla consi-*

(1) *Al.* etiam est.

stit justitia. Ergo eadem ratione neque in justitia, et sic peccatum in actu exteriori non consistit.

14. Praeterea, Augustinus dicit (lib. I de Nuptiis et concup., cap. 26), quod peccatum transit actu, et manet reatu. Hoc autem non esset si ipse actus exterior esset peccatum. Ergo ipse actus exterior non est peccatum.

Sed contra, omne illud quod prohibetur lege Dei, est peccatum; quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei. Sed actus exterior lege Dei prohibetur, Exod. 20, cum dicitur: *Non occides, non moechaberis, non furtum facies*; et seorsum prohibetur actus interior, cum dicitur: *Non concupisces.* Ergo non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam actus exterior.

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod nullus actus neque interior neque exterior secundum se est peccatum, sed sola privatio habet rationem peccati, propter hoc quod Augustinus dicit (tract. 1 in Joan.), quod peccatum nihil est. Alii vero dixerunt, quod peccatum consistit in solo interiori actu voluntatis. Quidam vero dixerunt, quod peccatum consistit et in interiori actu voluntatis et in exteriori actu. Et quamvis haec opinio magis contineat veritatem, tamen omnes aliqualiter verae sunt. Sed considerandum est, quod haec tria, malum, peccatum et culpa, se habent ad invicem ut communius et minus commune. Nam malum communius est; in quocumque enim, sive in subjecto sive in actu, sit privatio formae aut ordinis aut mensurae debitae, mali rationem habet. Sed peccatum dicitur aliquis actus debito ordine aut forma sive mensura carens; unde potest dici, quod tibia curva sit mala tibia; non tamen potest dici, quod sit peccatum, nisi forte eo modo loquendi quo peccatum dicitur effectus peccati; sed ipsa claudicatio peccatum dicitur. Quilibet enim actus inordinatus potest dici peccatum vel naturae vel artis vel moris. Sed rationem culpae non habet peccatum nisi ex eo quod est voluntarium; nulli enim imputatur ad culpam aliquis inordinatus actus nisi ex eo quod est in ejus potestate. Et sic patet quod peccatum est in plus quam culpa; licet secundum communem usum loquendi apud Theologos pro eodem sumantur peccatum et culpa. Qui ergo consideraverunt in peccato solum rationem mali, dixerunt quod substantia actus non est peccatum, sed deformitas actus. Qui vero consideraverunt in peccato solum id unde habet rationem culpae, dixerunt peccatum in sola voluntate consistere. Sed oportet in peccato considerare non solum ipsam deformitatem, sed etiam actum deformitati substratum; quia peccatum non est deformitas, sed actus deformis. Deformitas autem actus est per hoc quod discordat a debita regula rationis vel legis Dei. Quae quidem deformitas invenitur non solum in actu interiori, sed etiam exteriori. Sed tamen hoc ipsum quod actus exterior deformis imputatur homini ad culpam, est a voluntate. Et sic patet quod si totum id quod est in peccato, considerare volumus, peccatum non solum consistit in privatione, neque solum in actu interiori, sed etiam in actu exteriori. Et quod dicimus de actu in peccato transgressionis, est etiam intelligendum de remotione actus in peccato omissionis, ut in superiori quaestione, art. praec., habitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntate producitur non solum actus interior quem voluntas elicit, sed etiam actus exterior quem voluntas imperat; et ita etiam hoc ipsum quod exteriori actu peccatur, voluntate peccatur.

Ad secundum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntas, non quod tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.

Ad tertium dicendum, quod ex voluntate est quod aliquis actus sit laudabilis seu meritorius et virtuosus, vel culpabilis et demeritorius et vitiosus. Et ideo quaelibet virtus et vitium dicitur esse habitus mentis et voluntatis; non quia ad actum virtutis et vitii pertineant etiam exteriores actus, sed quia non sunt actus virtutis et vitii nisi secundum quod a voluntate mentis imperantur.

Ad quartum dicendum, quod sola voluntas dicitur remunerari vel condemnari, quia nihil condemnatur vel remuneratur nisi per hoc quod est a voluntate.

Ad quintum dicendum, quod in actibus animae illud quo posito vel remoto nihilominus alterum manet, non semper se habet accidentaliter, sed materialiter quandoque. Semper enim illud quod est ratio alterius, se habet ad illud sicut formale ad materiale; puta, in actu sensus color videtur per lumen, et se habet ut materiale ad lumen, quod potest videri etiam sine colore, licet color non possit videri sine lumine. Et similiter in actu voluntatis finis est ratio volendi id quod est ad finem; unde finis est appetibilis etiam sine eo quod est ad finem; et tamen id quod est ad finem, non accidentaliter se habet ad appetibile, sed materialiter. Et similiter est intelligendum de principio et conclusione; quia principium potest intelligi sine conclusione, sed non e converso. Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum.

Ad sextum dicendum, quod illius actus cujus manu aliquis uteretur ad occidendum, esset quidem actus inordinatus, sed non haberet rationem culpae, nisi per comparationem ad illum qui utitur alterius manu. Et similiter actus exterior membri habet deformitatem, sed non habet rationem culpae nisi per hoc quod est a voluntate. Unde si essent duae personae voluntas et manus, manus non peccaret; sed voluntas peccaret non solum per actum proprium qui est velle, sed etiam per actum manus qua utitur. Nunc autem unus homo est cujus est uterque actus, et pro utroque punitur.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod si quaeratur, utrum tantum peccet qui sola voluntate peccat quantum qui peccat voluntate et actu, dicendum est, quod hoc potest contingere dupliciter. Uno modo ita quod sit aequalitas ex parte voluntatis; alio modo ita quod non sit aequalitas. Contingit autem inaequalitatem voluntatis esse tripliciter. Uno modo secundum numerum (1), puta, si aliquis uno motu voluntatis vult peccare, et cum non habeat opportunitatem, transit voluntatis motus; in alio autem qui primo habet motum voluntatis, postmodum opportunitatem habens, iteratur voluntatis actus;

(1) *Al.* naturam.

et sic est in eo duplex mala voluntas: una sine actu, et alia cum actu. Alio modo potest attendi inaequalitas quantum ad modum, puta, si unus habens voluntatem peccandi, sciens se non habere opportunitatem, desistit a tali motu voluntatis; alius autem sciens se habere facultatem peccandi continuat voluntatis motum quousque ad actum perveniat. Tertio modo contingit inaequalitatem voluntatis esse quantum ad intensionem; sunt enim aliqui actus peccati delectabiles, in quibus voluntas augetur quasi remoto freno rationis, quae ante actum aliqualiter remurmurabat. Qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis, est inaequalitas peccati. Si autem sit omnino aequalitas ex parte voluntatis, sic distinguendum videtur in peccato sicut in merito. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat quia non habet facultatem, tantumdem meretur quantum si daret per comparationem ad praemium essentiale, quod est gaudium de Deo; hoc enim praemium respondet caritati, quae ad voluntatem pertinet; sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocumque bono creato, magis meretur qui non solum vult dare, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis quae ex illa datione provenerunt. Et similiter si consideretur quantitas demeriti per comparationem ad poenam essentialem, quae consistit in separatione a Deo et dolore exinde proveniente, non minus demeretur qui sola voluntate quam qui voluntate et actu peccat; quia haec poena est contemptus Dei, qui respicit voluntatem; sed quantum ad poenam secundariam, quae est dolor de quocumque alio malo, sic magis demeretur qui actu et voluntate peccat; habebit enim dolorem non solum de eo quod male voluit, sed etiam de eo quod male fecit, et de omnibus malis quae de ejus maleficio provenerunt. Unde et poenitens qui poenam futuram poenitendo praevenit, de omnibus talibus dolet. Quod ergo dicitur, quod quantum additum quanto facit majus, intelligendum est ubi utrumque dicitur quantum secundum eamdem rationem; sed ubi unum est ratio alterius quod sit quantum, hoc non oportet; sicut si lignum est longum, erit linea longa, nec oportet quod lignum cum linea sit longius quam linea, quia linea est ratio longitudinis ligno; sicut etiam dictum est, quod actus exterior habet rationem culpae ab actu voluntatis. Quod vero dicitur: *Quantum intendis tantum facis,* habet locum in malis; quia si aliquis intendat peccare mortaliter, etiam si committat actum qui de genere suo est peccatum veniale vel nullum, mortaliter peccat, quia conscientia erronea ligat. Si vero aliquis intendat opus meritorium facere committens aliquid quod de genere suo est peccatum mortale, non meretur, quia conscientia erronea non excusat. Si tamen sub intentione comprehendatur non solum intentio finis, sed voluntas operis, sic verum est in bono et in malo, quod quantum aliquis intendit tantum facit. Qui enim vult occidere sanctos ut obsequium praestet Deo, aut qui vult facere furtum ut det eleemosynam, videtur quidem habere intentionem bonam, sed voluntatem malam. Et propter hoc si sub intentione etiam voluntas comprehendatur, ut totum intentio nominetur, erit etiam intentio mala.

Ad nonum dicendum, quod nullus meretur nec demeretur pro habitu sed pro actu: unde contingit quod aliquis est sic fragilis, quod si tentatio sibi superveniret, peccaret, qui tamen si tentatio non superveniat, actu non peccat. Nec propter hoc demeretur; quia, ut Augustinus dicit (in lib. de praedest. Sanctorum, cap. 12, et de bono Perseverantiae, cap. 10, in princ.), non punitur aliquis a Deo pro eo quod facturus esset, sed pro eo quod facit. Licet ergo opportunitatem peccati habere vel non habere, non sit in potestate peccantis, tamen uti opportunitate habita vel non uti, est in potestate ipsius. Et ex hoc peccat, et peccatum ejus augetur.

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum non est in aliis actibus nisi inquantum sunt a voluntate; propter hoc per peccatum principaliter privatur id quod est in voluntate.

Ad undecimum dicendum, quod omne quod comparatur ad alterum ut ratio ejus, se habet ad ipsum sicut forma ad materiam; unde ex duobus fit unum sicut ex materia et forma. Et propter hoc color et lumen sunt unum visibile, quia color est visibilis propter lumen. Et similiter cum actus exterior habet rationem peccati ab actu voluntatis, idem peccatum est actus voluntatis et actus exterior conjunctus; sed si aliquis primo velit tantum, et postea volens faciat, sunt duo peccata, quia iteratur voluntatis actus. Quando autem ex duobus fit unum, nihil prohibet illorum duorum unum alterius causam esse. Et sic actus voluntatis est actus exterioris causa, sicut et actus superioris virtutis est causa actus inferioris, et semper formaliter se habet ad ipsum.

Ad duodecimum dicendum, quod in utroque actu, interiori et exteriori, consistit deformitas peccati; sed tamen una deformitas est utriusque: quod ideo est, quia in uno eorum causatur deformitas ex alio.

Ad decimumtertium dicendum, quod in essentia actuum exteriorum dicitur nulla consistere justitia, quia actus exteriores non pertinent ad genus moris nisi secundum quod sunt voluntarii.

Ad decimumquartum dicendum, quod reatus, idest obligatio ad poenam, est quidam effectus consequens ad peccatum; unde cum dicitur quod peccatum transit actu et manet reatu, idem est ac si diceretur quod transit per suam essentiam et manet in effectu.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis.

Tertio quaeritur, utrum peccatum principaliter consistat in actu voluntatis. Et videtur quod non. Denominatio enim fit a principali, ut dicitur 2 de Anima (com. 49). Sed peccatum denominatur ab exteriori actu, ut cum dicitur furtum vel homicidium. Non ergo peccatum principaliter consistit in actu voluntatis.

2. Praeterea, actus voluntatis non potest esse malus, quia ipsa potentia voluntatis bona est, nec *potest arbor bona fructus malos facere,* ut dicitur Matth. 7, 18. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

3. Praeterea, Anselmus dicit (in lib. de Casu diaboli, cap. 7, et 19): *Non est malum motus voluntatis, sed voluntas, vel movens voluntatem.*

Motus autem voluntatis est actus ipsius. Ergo peccatum non consistit principaliter in actu voluntatis.

4. Praeterea, quae necessitate fiunt, non fiunt voluntate. Sed Augustinus dicit (lib. 1 de lib. Arb., cap. 3), quod quaedam necessitate facta, sunt improbanda, et ita sunt peccata. Non ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

5. Praeterea, Roman. 7, dicit Glossa (interlin. super illud: *Quod inhabitat in me peccatum*) quod omne peccatum est ex concupiscentia; quae quidem non est in voluntate, sed in vi concupiscibili. Non ergo peccatum principaliter consistit in voluntate.

6. Praeterea, infectio potentiarum animae non est nisi per peccatum. Sed dicitur quod concupiscibilis inter alias vires est maxime infecta. Ergo in ea principaliter consistit peccatum; non ergo in voluntate.

7. Praeterea, potentiae appetitivae consequenter se habent ad apprehensivas. Sed apprehensivae intellectivae partis accipiunt ab apprehensivis partis sensitivae. Ergo et appetitivae superiores ab appetitivis inferioribus; et sic peccatum per prius videtur consistere in actu appetitivae in inferioribus quae est irascibilis et concupiscibilis, quam in actu voluntatis.

8. Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis, ut dicitur in 1 Posteriorum (com. 5). Sed actus voluntatis est malus, quia actus exterior est malus; ideo enim velle furari est malum, quia furari malum est. Non ergo per prius est peccatum in actu voluntatis.

9. Praeterea, voluntas tendit in bonum sicut in suum objectum; unde semper est vel veri boni, et tunc non est peccatum, vel apparentis boni non existentis, et tunc est peccatum. Sed quod appareat aliquid bonum non existens, est ex vitio intellectus, vel alterius apprehensivae virtutis. Non ergo principaliter consistit peccatum in voluntate.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de liber. Arbitr. (cap. 3, circa finem): *Certum est in omni malefaciendi genere libidinem dominari.* Libido autem ad voluntatem pertinet. Ergo principaliter peccatum in voluntate consistit.

Respondeo dicendum, quod quaedam peccata sunt in quibus actus exteriores non sunt secundum se mali, sed secundum quod ex corrupta intentione vel voluntate procedunt: puta, cum quis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam; et in hujusmodi peccatis manifestum est quod omnibus modis peccatum principaliter consistit in voluntate. Quaedam autem peccata sunt in quibus exteriores actus sunt secundum se mali, sicut patet in furto, adulterio, homicidio et similibus; et in istis duplici distinctione opus esse videtur. Quarum prima est, quod *principaliter* dicit, scilicet primordialiter et completive. Altera distinctio est, quod actus exterior dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod est in apprehensione secundum suam rationem; alio modo secundum quod est in operis executione. Si ergo consideretur actus secundum se malus, puta furtum vel homicidium, prout est in apprehensione secundum suam rationem, sic primordialiter in ipso invenitur ratio mali, quia non est vestitus debitis circumstantiis; et ex hoc ipso quod est actus malus, id est privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati. Sic enim in se consideratus comparatur ad voluntatem ut objectum, prout est volitus. Sicut autem actus sunt praevii potentiis, ita et objecta actibus: unde primordialiter invenitur ratio mali et peccati in actu exteriori sic considerato, quam in actu voluntatis; sed ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis; et sic completive malum culpae est in actu voluntatis; sed si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis, sic primordialiter et per prius est culpa in voluntate. Ideo autem diximus per prius esse malum in actu exteriori quam in voluntate, si actus exterior in apprehensione consideretur: e converso autem, si consideretur in executione operis: quia actus exterior comparatur ad actum voluntatis ut objectum quod habet rationem finis. Finis autem est posterior in esse, sed prior in intentione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus habet speciem ab objecto; et propter hoc peccatum denominatur ab actu exteriori secundum quod comparatur ad ipsum ut objectum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas secundum suam naturam est bona, unde et actus ejus naturalis semper est bonus: et dico actum naturalem voluntatis, prout homo vult felicitatem naturaliter, esse, vivere, et beatitudinem. Si autem loquamur de bono morali, sic voluntas secundum se considerata nec est bona nec mala: sed se habet in potentia ad bonum vel malum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus loquitur quando actus exterior est secundum se malus; tunc enim motus voluntatis accipit rationem mali ex movente, id est ex ipso actu inquantum est objectum.

Ad quartum dicendum, quod necessitas coactionis absolute repugnat voluntario; et talis necessitas omnino excludit culpam. Est tamen quaedam necessitas mixta voluntario, puta cum nauta cogitur merces in mare projicere, ut vitet submersionem navis: et ea quae ex tali necessitate fiunt, possunt habere rationem culpae, inquantum habent aliquid de voluntario. Sunt enim hujusmodi facta magis voluntaria quam involuntaria, ut Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 4).

Ad quintum dicendum, quod quandoque sub inordinata concupiscentia etiam voluntas includitur: sed si accipiatur concupiscentia etiam secundum quod pertinet ad vim concupiscibilem, peccatum dicitur oriri ex concupiscentia, non quod in ipsa concupiscentia sit principaliter peccatum, sed quia est incitativum ad peccandum. Principaliter autem est peccatum in voluntate, secundum quod malae concupiscentiae consentit.

Ad sextum dicendum, quod concupiscibilis dicitur esse maxime infecta quantum ad transfusionem peccati originalis a parentibus in posteros: sed haec ipsa infectio processit ab inordinata voluntate primi parentis.

Ad septimum dicendum, quod actus apprehensionis in nobis, qui scientiam a rebus accipimus, est secundum motum a rebus ad animam. Viciniores autem sunt rebus sensibilibus sensus quam intellectus: et ideo sequitur quod sicut sensus recipit a rebus sensibilibus, ita intellectus a sensibus. Actus autem appetitivae virtutis est secundum motum ab anima ad res; et ideo e converso naturaliter ab appetitu superiori procedit motus ad appetitum inferiorem, ut dicitur in 3 de Anima (com. 54 et 57).

Ad octavum dicendum, quod actus interior di-

citur esse malus propter actum exteriorem, sicut propter objectum; tamen culpa completur in actu interiori.

Ad nonum dicendum, quod id quod non est vere bonum, apparet bonum dupliciter. Quandoque quidem ex vitio intellectus, sicut cum habet falsam opinionem aliquis de aliquo agendo, ut patet in eo qui putat fornicationem non esse peccatum, vel etiam in eo qui non habet usum rationis; et talis defectus ex parte intellectus proveniens diminuit culpam, vel totaliter excusat. Aliquando autem non est defectus ex parte ipsius intellectus, sed magis ex parte voluntatis; qualis enim est unusquisque, talis et finis videtur ei, ut dicitur 3 Ethic. (cap. 5). Experimento enim cognoscimus quod aliter videtur nobis bonum aliquid vel malum circa ea quae amamus et ea quae odimus. Et ideo cum aliquis est inordinate affectus ad aliquid, impeditur judicium intellectus in particulari eligibili ex inordinata affectione. Et sic principaliter vitium est non in cognitione, sed in affectione. Et ideo qui sic peccat, non dicitur ex ignorantia peccare, sed ignorans, ut dicitur in 1 Ethicor. (cap. 1 a med.).

ARTICULUS IV.

Utrum omnis actus sit indifferens.

Quarto quaeritur, utrum omnis actus sit indifferens. Et videtur quod sic. Dicit enim Anselmus (in libr. de Conceptu Virginali, cap. 4, ante med.): *In horum*, idest actuum, *essentia nulla est justitia, et eadem ratione nulla injustitia.* Sed ille actus dicitur indifferens in quo neque est justitia neque injustitia. Ergo omnes actus sunt indifferentes.

2. Praeterea, quod est secundum se bonum, non potest esse malum; quia quod per se inest alicui inest ei ex necessitate. Sed non est aliquis actus qui non possit male fieri, etiam hoc ipsum quod est Deum diligere; ut patet in eo qui diligit Deum propter temporalia. Ergo nullus actus est secundum se bonus, et pari ratione neque secundum se malus. Omnis ergo actus secundum se est indifferens.

3. Praeterea, cum bonum et ens convertantur, ab eodem habebit aliquod quod sit bonum et quod sit ens. Sed actus habet esse morale a voluntate; si enim non sit voluntarius, non est actus moralis. Ergo et bonitatem moralem et malitiam habet a voluntate. Ergo secundum se neque est bonus neque malus, sed indifferens.

4. Sed dicendum, quod licet actus habeat quod sit moralis, inquantum est voluntarius, quod est quoddam commune; tamen hoc speciale, quod est esse bonum vel esse malum habet secundum se. — Sed contra, bonum et malum sunt differentiae actuum moralium. Sed differentiae per se dividunt genus: et sic oportet quod non ad aliud referantur differentiae quam genus. Si ergo hoc commune quod est esse morale, habet actus a voluntate, ab eadem etiam voluntate habebit quod sit bonus vel malus, et sic secundum se est indifferens.

5. Praeterea, actus moralis dicitur bonus, inquantum est debitis circumstantiis vestitus; malus autem, inquantum vestitus indebitis circumstantiis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actus, sunt praeter speciem ipsius. Cum ergo illud dicatur alicui secundum se convenire quod convenit ei secundum suam speciem, videtur quod actus secundum se nec sit bonus nec malus, sed indifferens.

6. Praeterea, sicut album et nigrum inveniuntur in eadem specie hominis; ita bonum et malum in eadem specie actus. Non enim differt specie accedere ad suam et ad non suam, quod ex effectu apparet; utrobique enim nascitur homo, et tamen unum eorum est bonum, aliud malum. Sed album et nigrum non per se conveniunt homini. Ergo neque bonum et malum per se conveniunt actui; et ita omnis actus secundum se consideratus est indifferens.

7. Praeterea, ea quae per se insunt, non variantur circa aliquid idem numero: sicut non est idem numerus par et impar. Sed unum et eumdem actum numero contingit esse bonum et malum: est enim unus numero actus qui est continuus. In actu autem continuato contingit primo bonum et postea malum inveniri, aut e converso; puta, si aliquis incipiat ire ad Ecclesiam ex mala intentione, et in processu itineris convertatur ejus intentio in bonum. Ergo bonum et malum non per se conveniunt actui; et ita quilibet actus de se est indifferens.

8. Praeterea, malum, inquantum malum, est non ens. Sed non ens non potest esse de substantia alicujus entis. Ergo cum actus sit quoddam ens, non potest aliquis actus secundum se esse malus, et per consequens nec bonus; quia bonus actus malo contrariatur. Contraria autem sunt unius generis. Ergo idem quod prius.

9. Praeterea, actus bonus dicitur vel malus ex ordine ad finem. Sed actus non accipit speciem a fine: quia sic quoscumque actus contingeret esse ejusdem speciei, cum diversos actus ad unum finem ordinari contingat. Ergo malum et bonum non pertinent ad speciem actus; et sic actus secundum se considerati nec sunt boni nec mali, sed indifferentes.

10. Praeterea, bonum et malum non solum in actibus inveniuntur, sed etiam in aliis rebus. In aliis autem non diversificant speciem. Ergo neque in actibus; et sic actus secundum se non sunt boni nec mali.

11. Praeterea, actus morales boni, dicuntur actus virtuosi; actus autem mali, actus vitiosi. Virtus autem et vitium sunt in genere habitus. Ergo quod actus sit bonus vel malus habet ex alio genere, et non secundum seipsum.

12. Praeterea, prius non dependet a proprietatibus posterioris. Sed actus est prior naturaliter quam moralis: quia omnis actus moralis est actus, sed non convertitur. Cum ergo bonum et malum sint proprietates moris, non secundum se conveniunt actui inquantum est actus.

13. Praeterea, quod naturaliter est tale, semper et ubique tale est. Sed justa et bona non semper et ubique talia sunt; quaedam enim justum est fieri in uno loco ac tempore, quae non est justum fieri in alio. Nihil est ergo naturaliter justum aut bonum, et per consequens neque injustum aut malum. Ergo omnis actus secundum se est indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 2 de sermone Domini in monte, cap. 28, parum a princ.) quod quaedam sunt quae non possunt bono animo fieri, sicut sunt stupra, blasphemiae et hujusmodi, de quibus nobis judicare permittitur. Non ergo omnes actus sunt indifferentes.

Respondeo dicendum, quod circa hoc apud an-

liquos Doctores fuit diversa opinio. Quidam enim dixerunt, omnes actus de se esse indifferentes; quod alii negaverunt, dicentes, quosdam actus esse per se bonos, et quosdam per se malos. Ad hujus autem veritatis investigationem considerandum est, quod bonum importat quamdam perfectionem, cujus perfectionis privatio malum est, ut utamur large nomine perfectionis, secundum quod in se comprehendit convenientem mensuram et formam et ordinem. Unde Augustinus (in lib. de Natura Boni cap. 26 et 27), constituit rationem boni in modo specie et ordine, et in horum privatione rationem mali. Manifestum est autem quod non est eadem perfectio propria omnium, sed diversa diversorum; sive accipiatur diversitas quae est inter diversas species, ut inter equum et bovem, quorum est diversa perfectio; sive inter genus et speciem, ut inter animal et hominem; aliquid enim pertinet ad perfectionem hominis, quod non pertinet ad perfectionem animalis. Unde aliter oportet accipere bonum animalis et bonum hominis, equi et bovis; et idem dicendum est de malo. Manifestum est enim quod non habere manus in homine est malum, non autem in equo aut bove, aut etiam in animali inquantum est animal; et similiter dicendum est in actibus de bono et malo. Nam alia est consideratio boni et mali in actu secundum quod est actus, et in diversis specialibus actibus. Nam si consideremus actum inquantum est actus, bonitas ejus est ut sit quaedam emanatio secundum virtutem agentis: et ideo secundum diversitatem agentium, diversimode accipitur bonum et malum in actibus. In rebus autem naturalibus actus bonus est qui est secundum convenientiam naturae agentis, malus autem qui non convenit naturae agentis; et sic contingit de uno et eodem actu diversimode judicari secundum comparationem ad diversa agentiae. Nam hoc quod est moveri sursum, si comparetur ad ignem, est bonus actus, quia est ei naturalis; si autem comparetur ad terram, est malus actus, quia est contra naturam ejus; si vero comparetur ad corpus mobile in communi, non habet rationem nec boni nec mali. Loquimur autem nunc de actibus hominis; unde bonum et malum in actibus, secundum quod nunc loquimur, est accipiendum secundum id quod est proprium hominis inquantum est homo. Hoc (1) autem est ratio, unde bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem; unde Dionysius ait (4 cap. de divin. Nomin.), quod animae malum est praeter rationem esse, corpori praeter naturam. Sic ergo si esse secundum vel praeter rationem pertinet ad speciem actus humani, oportet dicere quod aliqui actus humani sint secundum se boni, et aliqui secundum se mali. Dicimus enim per se convenire alicui non solum quod convenit ei ratione sui generis, sed etiam quod convenit ei ratione suae speciei; sicut rationale et irrationale per se insunt animalibus ratione suarum specierum, licet non ratione hujus generis quod est animal; non enim animal, inquantum est animal, est rationale vel irrationale. Si vero esse praeter rationem vel secundum rationem, non pertinet ad speciem actus humani, sequitur quod actus humani per se nec boni nec mali sint, sed indifferentes; sicut homines per se nec albi nec nigri sunt. Hoc est ergo ex quo veritas hujus quaestionis dependet. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum actus recipiat speciem ab objecto, secundum aliquam rationem objecti specificabitur actus comparatus ad unum activum principium, secundum quam rationem non specificabitur comparatus ad aliud. Cognoscere enim colorem et cognoscere sonum sunt diversi actus secundum speciem, si ad sensum referantur; quia haec secundum se sensibilia sunt; non autem si referantur ad intellectum; quia ab intellectu comprehenduntur sub una communi ratione objecti, scilicet entis aut veri. Et similiter sentire album et nigrum differt specie si referatur ad visum, non si referatur ad gustum; ex quo potest accipi quod actus cujuslibet potentiae specificatur secundum id quod per se pertinet ad illam potentiam, non autem secundum id quod pertinet ad eam solum per accidens. Si ergo objecta humanorum actum considerentur quae habeant differentias secundum aliquid per se ad rationem pertinens, erunt actus specie differentes, secundum quod sunt actus alicujus alterius potentiae; sicut cognoscere mulierem suam, et cognoscere mulierem non suam, sunt actus habentes objecta differentia secundum aliquid ad rationem pertinens; nam suum et non suum determinantur secundum regulam rationis; quae tamen differentiae per accidens se habent si comparentur ad vim generativam, vel etiam ad vim concupiscibilem. Et ideo cognoscere suam et cognoscere non suam, specie differunt secundum quod sunt actus rationis, non autem secundum quod sunt actus generativae aut concupiscibilis. Intantum autem sunt actus humani inquantum sunt actus rationis. Sic ergo patet quod differunt specie inquantum sunt actus humani. Patet ergo quod actus humani ex specie sua habent quod sint boni vel mali. Et ideo simpliciter dicendum est, actus aliquos humanos esse secundum se bonos vel malos, et non omnes esse indifferentes; nisi forte secundum quod considerantur in suo genere tantum. Sicut enim dicitur, quod animal inquantum est animal, neque rationale neque irrationale est; ita potest dici, quod actus humanus inquantum est actus, nondum habet rationem boni vel mali moralis, nisi aliquid addatur ad speciem contrahens: licet etiam ex hoc ipso quod est actus humanus, et ulterius ex hoc quod est ens, habeat aliquam rationem boni, sed non hujus boni moralis quod est secundum rationem esse, de quo nunc agimus.

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus loquitur de actibus secundum rationem generis, et non secundum rationem speciei.

Ad secundum dicendum, quod illud quod consequitur speciem alicujus semper inest (1) ei. Cum ergo actus hominis speciem consequatur ex ratione objecti, secundum quam est bonus vel malus; actus sic specificatus in bono, nunquam potest esse malus; nec specificatus in malo, unquam potest esse bonus. Contingit tamen actui secundum se bono adjungi aliquem alium actum malum secundum aliquem ordinem; et secundum illum actum malum bonus aliquando dicitur maleficari, non quod in se ipso sit malus; sicut dare eleemosynam pauperi vel diligere Deum est actus secundum se bonus; sed referre actum hujusmodi ad finem aliquem

(1) Al. haec.

(1) *Al.* est.

inordinatum, scilicet cupiditatis aut inanis gloriae, est quidam alius actus malus; qui tamen duo actus quodam ordine in unum rediguntur. Bonum autem, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nomin., part. 4), est ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus. Et ideo quidquid horum sit malum, sive actus, sive inordinatio actus in finem, totum judicatur malum. Non autem totum judicatur bonum nisi utrumque fuerit bonum; sicut nec judicatur homo pulcher, nisi omnia ejus membra fuerint decora; turpis autem judicatur etiam si unum ejus membrum fuerit deforme. Et inde est quod actus malus non potest bene fieri; ex quo enim actus malus est, non potest esse integrum bonum: sed actus bonus potest male fieri; quia non requiritur quod sit integrum malum, sed sufficit quod sit particulariter malum.

Ad tertium dicendum, quod esse voluntarium pertinet ad rationem actus humani inquantum est actus humanus; unde quod inest ei inquantum est voluntarium, sive secundum genus, sive secundum differentiam, non inest ei per accidens, sed per se.

Per quod patet solutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod circumstantiae se habent ad actus morales sicut accidentia quae sunt praeter rationem speciei, ad res naturales. Actus autem moralis, sicut dictum est, recipit speciem ab objecto secundum quod comparatur ad rationem; et ideo dicitur communiter, quod actus quidam sunt boni vel mali ex genere; et quod actus bonus ex genere, est actus cadens supra debitam materiam, sicut pascere esurientem; actus autem malus ex genere est qui cadit supra indebitam materiam, sicut subtrahere aliena; materia enim actus dicitur objectum ipsius. Sed supra hanc bonitatem vel malitiam potest supervenire alia bonitas vel malitia ex aliquo extrinseco, quod vocatur circumstantia, sicut ex loco vel tempore aut conditione agentis aut hujusmodi; puta, si subtrahat non sua ex loco sacro, vel propter indigentiam, aut aliquid hujusmodi. Et licet hujusmodi bonitas vel malitia non per se conveniat actui morali secundum quod in sua specie consideratur; aliqua tamen bonitas vel malitia convenit ei secundum suam speciem; quia, sicut supra dictum est, in corp. art., secundum diversas perfectiones est diversa ratio bonitatis.

Ad sextum dicendum, quod in eadem specie actus moralis potest esse bonum et malum ex circumstantia: sicut in eadem specie hominis potest esse album et nigrum. Sed tamen actus qui secundum se sunt boni, differunt specie ab actibus qui sunt secundum se mali, prout sunt actus morales, licet forte non differant specie prout sunt actus naturales, ut patet de his duobus actibus, cognoscere suam et cognoscere non suam.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse idem numero secundum unum genus, quod tamen secundum aliud genus non solum numero sed specie differt; sicut si sit aliquod corpus continuum in una parte album, et in alia parte nigrum, est unum numero inquantum est continuum, sed differt non solum numero sed specie inquantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo, primo feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quod sit unus actus numero secundum suam naturam; sed tamen differt specie secundum quod est in genere moris; licet etiam dici possit quod ille actus semper retinet vel bonitatem vel malitiam quam habet ex sua specie, licet possit circa eumdem actum variari intentionis actus secundum diversos fines.

Ad octavum dicendum, quod sicut in naturalibus privatio consequitur aliquam formam, sicut ad formam aquae consequitur privatio formae ignis, ita in moralibus ad positionem alicujus modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem; sed ex privatione consequente dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum.

Ad nonum dicendum, quod duplex est finis proximus et remotus. Finis proximus actus idem est quod objectum; et ab hoc recipit speciem. Ex fine autem remoto non habet speciem; sed ordo ad talem finem est circumstantia actus.

Ad decimum dicendum, quod bonum habet rationem finis; unde finis inquantum hujusmodi, est objectum voluntatis. Et quia moralia a voluntate dependent, inde est quod bonum et malum in moralibus specie differunt; non autem sic est in aliis.

Ad undecimum dicendum, quod aliqui actus dicuntur virtuosi vel vitiosi non solum ex hoc quod procedunt ex habitu virtutis vel vitii, sed quia sunt similes illis actibus qui a talibus habitibus procedunt. Unde etiam aliquis antequam habeat virtutem, operatur actum virtuosum; aliter tamen postquam habet virtutem. Nam antequam habeat virtutem operatur quidem justa sed non juste, et casta sed non caste; sed postquam habet virtutem, operatur justa juste, et casta caste, ut patet per Philosophum (2 Ethic., cap. 4). Sic ergo patet quod triplex est gradus bonitatis et malitiae in actibus moralibus. Primo quidem secundum suum genus et speciem, per comparationem ad objectum sive materiam; secundo ex circumstantia; tertio vero ex habitu informante.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio procedit de actu secundum rationem generis, ex qua non habet bonitatem vel malitiam moralem: habet tamen secundum speciem, sicut dictum est, in corp. artic.

Ad decimumtertium dicendum, quod justa et bona possunt dupliciter considerari. Uno modo formaliter, et sic semper et ubique sunt eadem; quia principia juris, quae sunt in naturali ratione, non mutantur. Alio modo materialiter, et sic non sunt eadem justa et bona ubique et apud omnes, sed oportet ea lege determinari. Et hoc contingit propter mutabilitatem naturae humanae et diversas conditiones hominum et rerum, secundum diversitatem locorum et temporum: sicut hoc semper est justum quod in emptione et venditione fiat commutatio secundum aequivalens; sed pro mensura frumenti justum est ut in tali loco vel tempore tantum detur, et in alio loco vel tempore non tantum, sed plus vel minus.

ARTICULUS V.

Utrum aliqui actus sint indifferentes.

Quinto quaeritur, utrum aliqui actus sint indifferentes. Et videtur quod non. Ens enim, inquantum est ens, est bonum: enti autem opponitur non

ens, bono vero malum. Sed inter ens et non ens nihil est medium. Ergo nec inter bonum et malum. Necesse est ergo omnes actus esse bonos vel malos, et nullum indifferentem.

2. Sed dicendum, quod ens et bonum non convertuntur in genere moris, sed in genere naturae; et sic non oportet quod bonum et malum in genere moris sint immediata. — Sed contra, majus bonum est bonum moris quam bonum naturae. Ergo majorem habet oppositionem ad malum. Si ergo bonum naturae immediate opponitur malo, multo magis bonum moris.

3. Praeterea, malum non opponitur bono contrarie, quia malum nihil ponit, sed opponitur ei privative. Privative autem opposita non habent medium circa proprium susceptibile; proprium autem susceptibile boni et mali moralis est actus humanus. Ergo omnis actus humanus est bonus vel malus, et nullus indifferens.

4. Praeterea, actus humanus est a voluntate deliberata. Voluntas autem deliberata semper agit propter finem. Ergo omnis actus humanus est propter finem. Finis autem omnis aut est bonus aut malus; qui autem est ad bonum est bonus; qui vero ad malum, est malus. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

5. Praeterea, omnis operatio humana vel est uti vel frui. Quicumque autem utitur, aut recte utitur aut perverse, quod est abuti; et similiter quicumque fruitur, aut Deo fruitur, quod est bonum, aut creatura, quod est malum. Ergo omnis actus humanus vel est bonus vel malus.

6. Praeterea, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaest., quaest. 46), in natura nullus actus est casualis; habet enim quilibet actus causas occultas, licet nobis ignotas. Sed sicut est casuale in natura, ita videtur esse indifferens in moralibus, quod est praeter intentionem boni vel mali. Ergo nullus actus moralis est indifferens.

7. Praeterea, omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius; omnis vero actus procedens a voluntate non informata caritate est demeritorius, quia omnes tenentur ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, praecipue quantum ad modum volendi, ut ex caritate velit quae vult, sicut et Deus; quod non potest observare qui caritatem non habet. Ergo quilibet actus est meritorius vel demeritorius, et nullus est indifferens.

8. Praeterea, nullus damnatur nisi pro culpa. Sed aliquis damnatur propter hoc quod non habet caritatem, ut patet Matth. 22, de illo qui exclusus est a nuptiis propter hoc quod non habuit vestem nuptialem, per quam caritas significatur. Ergo non habere caritatem est peccatum; et quidquid fit a non habente caritatem, est demeritorium; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Philosophus dicit (in 7 Ethic.), quod actiones in moralibus sunt sicut conclusiones in syllogisticis, in quibus est verum et falsum, sicut et in moralibus bonum et malum. Sed omnis conclusio est vera vel falsa. Ergo omnis actus moralis est vel bonus vel malus, et nullus indifferens.

10. Praeterea, Gregorius (6 Moralium, cap. 12) dicit, quod mali inde Dei voluntatem peragunt, unde contrarie nituntur. Multo ergo magis illi qui non contrarie nituntur, Dei voluntatem peragunt. Peragere autem Dei voluntatem est bonum. Ergo sequitur quod omnis actus sit bonus, et nullus actus sit indifferens.

11. Praeterea, ad hoc quod aliquis sit actus meritorius in habente caritatem, non requiritur quod actu referatur in Deum, sed sufficit quod actu referatur in aliquem finem convenientem, qui habitu refertur in Deum; sicut si aliquis volens peregrinari propter Deum, emat equum, nihil actu de Deo cogitans, sed solum de via quam jam in Deum ordinaverat: hoc est enim meritorium. Sed constat quod ille qui habet caritatem, se et omnia sua ordinavit in Deum, cui inhaeret ut ultimo fini. Ergo quidquid ordinat vel ad se vel ad quodcumque aliud sui, meritorie agit, etiam si actu de Deo non cogitet; nisi impediatur per aliquam inordinationem actus, qui non sit referibilis in Deum. Sed hoc non potest esse quin sit peccatum saltem veniale. Ergo omnis actus habentis caritatem vel est meritorius, vel est peccatum, et nullus indifferens; et eadem ratio videtur de aliis.

12. Sed dicendum, quod potest actus non esse meritorius nec inordinatus ex hoc solo quod aliquis negligenter et ex quadam subreptione non prompte refert in finem convenientem. — Sed contra, ipsa negligentia peccatum est, vel mortale vel veniale; peccata etiam quaedam venialia ex subreptione fiunt, ut patet praecipue in primis motibus concupiscentiae. Ergo per hoc non excluditur quin sit peccatum veniale.

13. Praeterea, Glossa Augustini (de Fide et operibus cap. 6) dicit 1 Corinth. 3, quod lignum, fenum et stipulam aedificat qui rebus concessis inhaeret magis quam debet. Sed qui lignum, fenum et stipulam aedificat, peccat; alias non puniretur igne. Ergo qui inhaeret rebus concessis magis quam deberet, peccat. Sed quicumque agit, vel inhaeret rebus concessis vel non concessis; si non concessis, peccat; si concessis magis quam debet, similiter peccat; si secundum quod debet, bene agit. Ergo omnis humanus actus vel est bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 2 de sermone Domini in monte, cap. 28), quod quaedam sunt facta media quae possunt bono et malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare.

Praeterea, Philosophus dicit (in post Praedicam., cap. de oppositis), quod bonum et malum sunt contraria mediata. Ergo est aliquid medium inter bonum et malum, quod est indifferens.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praeced., dictum est, actus moralis praeter bonitatem et malitiam quam habet ex sua specie, potest habere aliam bonitatem vel malitiam ex circumstantiis, quae comparantur ad actum moralem sicut accidentia quaedam. Sicut autem genus consideratur in sua ratione sine differentiis, sine quibus non potest esse species; ita species consideratur secundum suam rationem sine accidentibus, sine quibus tamen non potest esse individuum. Non enim dicitur de ratione hominis esse album vel esse nigrum vel aliquid hujusmodi. Impossibile est tamen esse aliquem hominem singularem quin sit albus vel niger, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo loquendo de actibus moralibus secundum quod in suis speciebus considerantur, possunt dici boni vel mali ex genere; sed bonitas vel malitia quae est ex circumstantiis, non convenit ei secundum suum genus vel speciem; sed individuis actibus talis bo-

nitas vel malitia convenire potest. Si ergo loquamur de actu morali secundum suam speciem, sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis est indifferens; quia actus moralis speciem habet ex objecto secundum ordinem ad rationem, ut supra, art. praeced., dictum est. Est autem aliquod objectum quod importat aliquid conveniens rationi, et facit esse bonum ex genere, sicut vestire nudum; aliquod autem objectum quod importat aliquid discordans a ratione, sicut tollere alienum, et hoc facit malum in genere; quoddam vero objectum est quod neque importat aliquid conveniens rationi, neque aliquid a ratione discordans, sicut levare festucam de terra, vel aliquid hujusmodi; et hujusmodi dicitur indifferens. Et quantum ad hoc bene dixerunt qui actus diviserunt trifarie, dicentes, quosdam esse bonos, quosdam malos, quosdam indifferentes. Si vero loquamur de actu morali secundum individuum, sic quilibet particularis actus moralis necesse est quod sit bonus vel malus propter aliquam circumstantiam. Non enim potest contingere quod actus singularis sine circumstantiis fiat, quae ipsum rectum faciant, vel indirectum. Si enim fiat quodcumque quando oportet et ubi oportet et sicut oportet etc., hujusmodi actus est ordinatus et bonus; si vero aliquid horum deficiat, actus est inordinatus et malus. Et hoc maxime considerari potest in circumstantia finis. Quod enim fit propter justam necessitatem vel propter piam utilitatem, laudabiliter fit et bonus est actus; quod vero caret justa necessitate et pia utilitate, otiosum reputatur; ut Gregorius dicit (lib. 7 Moral. , cap. 25, ante med.). Otiosum autem verbum est peccatum, et multo magis factum; dicitur enim Matth. 12, 36: *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent de eo rationem.* Sic ergo bonus actus et malus actus ex genere, sunt opposita mediata; et est aliquis actus qui in specie consideratus est indifferens. Bonum autem et malum ex circumstantia sunt immediata, quia distinguuntur secundum oppositionem affirmationis et negationis, scilicet per hoc quod est secundum quod oportet et non secundum quod oportet secundum omnes circumstantias. Hoc autem bonum et malum est proprium actus singularis; et ideo nullus actus humanus singularis, est indifferens; et dico actum humanum qui est a voluntate deliberata. Si enim sit aliquis actus sine deliberatione procedens ex sola imaginatione, sicut confricatio barbae, aut aliquid hujusmodi, hujusmodi actus est extra genus moris; unde non participat bonitatem vel malitiam moralem.

Ad primum ergo dicendum, quod licet ens, inquantum est ens, sit bonum, non tamen omne non ens est malum; nam non habere oculos lapidi non est malum. Unde non oportet, si ens et non ens sint immediata, quod bonum et malum sint immediata.

Ad secundum dicendum, quod ens et bonum convertuntur simpliciter et in quolibet genere: unde Philosophus (in 1 Ethic., cap. 6), secundum genera entium distinguit bonum. Sed verum est quod ens simpliciter non convertitur cum bono moris, sicut nec etiam cum bono naturae. Bonum autem moris est quodammodo majus bonum quam bonum naturae, inquantum scilicet est actus et perfectio naturalis boni; licet aliquo modo bonum naturae sit melius, sicut substantia accidente. Patet autem quod nec etiam bonum naturae et malum immediate opponuntur; quia non omne non ens est malum, sicut omne ens est bonum. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum. Malum enim ponit aliquid, inquantum consequitur quemdam ordinem vel modum vel speciem, ut supra dictum est; unde nihil prohibet ea opponi mediate, sicut Philosophus ponit. Sed malum in natura consequitur privationem simpliciter: unde bonum et malum naturae licet non sint immediata simpliciter, ut dictum est, sunt tamen immediata circa proprium susceptibile, ut privatio et habitus.

Quartum et quintum concedimus; procedunt enim de actu non in specie, sed de actu singulari prout exit a voluntate.

Ad sextum dicendum, quod in natura nihil est casuale secundum relationem ad causam primam, quia omnia sunt a Deo provisa; sed sunt aliqua casualia per comparationem ad causas proximas; habere enim causam non excludit casuale, sed habere causam per se; casualia enim sunt quae ex causis per accidens oriuntur. In actibus autem hominis sunt aliqui quidem qui fiunt propter finem imaginatum, sed non deliberatum, sicut confricatio barbae vel aliquid hujusmodi, qui in genere moris quodammodo se habet sicut actus casuales in natura, quia non sunt a ratione, quae est per se causa moralium actuum.

Ad septimum dicendum, quod non omnis actus procedens a voluntate informata caritate est meritorius, si voluntas pro potentia accipiatur: alioquin venialia peccata essent meritoria, quae committunt interdum etiam caritatem habentes. Sed verum est quod omnis actus qui est ex caritate, est meritorius. Hoc autem est simpliciter falsum, quod omnis actus qui non est a voluntate informata caritate sit demeritorius; alioquin illi qui sunt in peccato mortali, in quolibet suo actu peccarent, nec eis esset consulendum quod interim quidquid boni possent facerent, nec opera ab eis facta quae sunt de genere bonorum, disponerent eos ad gratiam ; quae omnia sunt falsa . Tenetur autem quilibet ad conformandum voluntatem suam voluntati divinae, quantum ad hoc quod velit quidquid vult Deus eum velle, secundum quod Dei voluntas innotescit per prohibitiones et praecepta; non autem quantum ad hoc quod ex caritate velit, nisi secundum illos qui dicunt quod modus caritatis est in praecepto. Quae quidem opinio aliqualiter vera est; alioquin sine caritate posset aliquis legem implere, quod est Pelagianae impietatis: nec tamen est vera omnino; quia sic aliquis caritatem non habens, honorans parentes peccaret mortaliter ex omissione modi, quod est falsum. Unde modus sub necessitate praecepti includitur, secundum quod praeceptum ordinatur ad consecutionem beatitudinis, non autem secundum quod ordinatur ad vitandum reatum poenae: unde qui honorat parentes non habens caritatem, non meretur vitam aeternam, sed tamen neque demeretur. Ex quo patet quod non omnis humanus actus, etiam in singulari consideratus, est meritorius vel demeritorius, licet omnis sit bonus vel malus. Et hoc dico propter eos qui caritatem non habent, qui mereri non possunt. Sed habentibus caritatem omnis actus est

meritorius vel demeritorius, ut objiciendo probatum est.

Ad octavum dicendum, quod non habere caritatem, non meretur poenam. Sicut enim habitibus non meremur, sed actibus; ita neque ipsa carentia habituum demeremur. Demeretur autem aliquis per hoc quod obstaculum caritati ponit vel omittendo vel committendo. Neque ille in Evangelio punitus dicitur quia non habuit vestem nuptialem, sed quia non habens vestem nuptialem ad sacrum convivium intraverat; dictum est enim ei: *Quomodo huc intrasti non habens vestem nuptialem?*

Ad nonum dicendum, quod verum et falsum opponuntur secundum ens et non ens; verum enim est cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est; falsum autem cum dicitur esse quod non est vel non esse quod est. Unde sicut nec inter esse et non esse est medium, ita nec inter verum et falsum. De bono autem et malo alia ratio est, ut ex supra dictis patet.

Ad decimum dicendum, quod illi qui contrarie nituntur voluntati Dei, implent ipsam praeter intentionem suam; sicut Judaei occidentes Christum, impleverunt voluntatem Dei de redemptione humani generis praeter suam intentionem. Hoc autem est unum exemplorum quae Gregorius ponit. Sic autem implere Dei voluntatem neque est bonum neque laudabile.

Alia tria concedimus; procedunt enim de executione singularis actus.

Concedimus etiam quae adducuntur in oppositum; procedunt enim de bono et malo actu ex genere.

ARTICULUS VI.

Utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam. — (1-2, *quaest.* 72, *art.* 8.)

Sexto quaeritur, utrum circumstantia det speciem peccato, aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati. Et videtur quod non. Principium enim speciei est intrinsecum; circumstantia autem est extrinseca; ut ipsum nomen sonat. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

2. Sed dicendum, quod id quod est circumstantia actui in specie naturae considerato, dat speciem actui inquantum est moralis. — Sed contra, sicut se habet objectum ad actum in genere, ita se habet objectum morale ad actum moralem. Sed objectum dat speciem actui. Ergo objectum morale actui morali; non ergo circumstantia.

3. Praeterea, idem actus peccati habet multas circumstantias. Si ergo circumstantia dat speciem peccato, sequitur quod idem peccatum sit in diversis speciebus, quod est impossibile.

4. Praeterea, id quod jam est sub specie constitutum, non accipit speciem ab alio, nisi priori specie corrupta. Sed furtum est jam constitutum in aliqua specie peccati: per circumstantiam autem istam additam quae est furari de loco sacro, aut rem sacram, non aufertur prima species, quia adhuc est furtum. Ergo praedicta circumstantia non dat aliquam speciem peccato; et pari ratione nec aliqua alia.

5. Praeterea, peccata videntur diversificari ab invicem secundum superabundantiam et defectum; sic enim opponitur liberalitas prodigalitati. Sed abundantia et defectus videntur ad unam solam circumstantiam pertinere, quae est quantum. Ergo aliae circumstantiae non diversificant speciem peccatorum.

6. Praeterea, peccatum omne est voluntarium, ut Augustinus dicit (lib. 1 Retract., cap. 9 et 13). Sed voluntas non fertur super circumstantiam; sicut cum aliquis furatur vas aureum consecratum non curat de consecrato, sed solum de auro. Ergo ista circumstantia non dat speciem peccato, et pari ratione nec aliae.

7. Praeterea, illud quod non manet, sed statim transit, non potest variari a specie quam prius habuit. Sed actus peccati non manet, sed statim transit. Ergo circumstantia non potest variare speciem peccati.

8. Praeterea, sicut contingit esse defectum in moralibus secundum aliquas circumstantias, ita et in naturalibus; monstra enim contingunt in natura quandoque quidem propter arctitudinem loci, quandoque autem propter abundantiam materiae aut etiam diminutionem et ex aliis hujusmodi causis; et tamen semper est idem in specie quod nascitur. Ergo nec in moralibus species peccati diversificantur per corruptionem diversarum circumstantiarum.

9. Praeterea, finis dat speciem in moralibus, quia ex intentione judicatur actus moralis bonus vel malus. Sed circumstantia non est finis. Ergo circumstantia non dat speciem peccato.

10. Praeterea, peccatum opponitur virtuti. Sed circumstantia non variat speciem virtutis; ejusdem enim virtutis est benefacere clerico vel laico, scilicet liberalitatis vel misericordiae. Ergo circumstantia non variat speciem peccati.

11. Praeterea, si circumstantia mutet speciem peccati, oportet quod peccatum aggravet. Sed quandoque non aggravat, illa scilicet quae videtur speciem mutare, puta si sit ignorata; ut si aliquis accedat ad conjugatam quam nescit conjugatam, adulterium facit, nec tamen videtur aggravari peccatum; quia minimum habet de ratione peccati, quod minimum habet de voluntario. Non ergo hujusmodi circumstantia mutat speciem peccati.

12. Praeterea, si ista circumstantia, quae est sacrum, dat speciem peccato; cum remaneat ibi furtum, sequitur quod sit ibi et sacrilegium et furtum, et sic in uno actu facit duo peccata, quod videtur inconveniens.

13. Praeterea, secundum Philosophum (in lib. Ethic.), actio in moralibus est sicut conclusio in speculativis. Sed circumstantia non variat speciem actus moralis; et sic non dat speciem peccato.

14. Praeterea, sicut sunt quidam actus morales, ita et sunt quidam actus artis. Sed circumstantia non variat speciem actus artificialis; quia non refert, in quocumque loco vel in quocumque tempore aut ex quacumque causa faber cultellum faciat, quantum ad speciem artis. Ergo nec circumstantia variat speciem actus moralis.

15. Praeterea, malum ex genere consuevit dividi contra malum ex circumstantia. Sed malum ex genere pertinet ad ipsam speciem peccati. Ergo malum ex circumstantia non pertinet ad speciem peccati; non ergo circumstantia dat speciem peccato.

16. Praeterea, circumstantia, inquantum aggravat, facit majus malum. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo circumstantia aggravans non variat speciem peccati.

Sed contra, locus est circumstantia quaedam. Sed locus dat speciem peccato; dicitur enim sacrilegium esse, si aliquis de loco sacro furetur. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Praeterea, si aliquis cognoscat mulierem conjugatam, adulterium committit, quod est quaedam species peccati. Sed solutam esse vel conjugatam mulierem est quaedam circumstantia actus. Ergo circumstantia dat speciem peccato.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis tria consideranda sunt. Primo unde peccatum speciem habeat; secundo, quid sit circumstantia; et sic tertio poterit esse manifestum quomodo circumstantia dat speciem peccato. Quantum ergo ad primum, considerandum est, quod cum actus moralis sit actus qui est a ratione procedens voluntarius, oportet quod actus moralis speciem habeat secundum aliquid in objecto consideratum, quod ordinem habeat ad rationem. Et sic praeced. quaest. (art. praeced.) dictum est, quod si sit conveniens rationi, erit actus bonus secundum speciem, si autem sit discordans a ratione, secundum speciem malus erit. Hoc autem quod est non conveniens rationi circa objectum consideratum diversificare potest peccati speciem dupliciter: uno modo quidem materialiter, alio modo formaliter. Materialiter quidem per oppositum ad virtutem. Differunt enim virtutes specie, secundum quod ratio medium adinvenit in diversis materiis; puta, justitia est secundum quod ratio medium constituit in commutationibus et distributionibus, et hujusmodi actionibus; temperantia autem secundum quod in concupiscentiis; fortitudo secundum quod in timoribus et audaciis; et sic de aliis: nec debet alicui inconveniens videri, si diversificantur species virtutum secundum diversas materias, cum diversitas materiae consueverit esse causa diversitatis non specierum, sed individuorum; quia etiam in naturalibus diversitas materiae diversitatem in specie causat quando diversitas materiae diversitatem formae requirit; unde et in moralibus necesse est diversas specie virtutes esse circa diversas materias, in quibus ratio diversimode adinvenit medium. Sicut in concupiscentiis adinvenit medium refrenando; unde et virtus in eis constituta propinquior est defectui quam superabundantiae, ut ipsum temperantiae nomen ostendit. In audaciis autem et timoribus non retrahendo, sed magis impellendo ratio adinvenit medium; unde virtus in his constituta propinquior est superabundantiae quam defectui, ut ipsum fortitudinis nomen ostendit; et similiter est videre in ceteris. Sic ergo et per oppositum ad virtutes, peccata differunt specie secundum diversas materias, puta homicidium, adulterium, et furtum. Nec est dicendum, quod differant specie secundum differentiam praeceptorum; sed magis e converso praecepta distinguuntur secundum differentiam virtutum et vitiorum; quia praecepta ad hoc sunt ut secundum virtutem operemur et peccata vitemus. Si vero aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundum differentiam praeceptorum specie peccata differrent. Sed quia circa unam materiam, cum sit una virtus, contingunt esse peccata specie diversa; oportet secundo considerare formaliter diversitatem speciei in peccatis, prout scilicet peccatur vel secundum superabundantiam vel secundum defectum; sicut differt timiditas a praesumptione, et illiberalitas a prodigalitate; vel secundum diversas circumstantias, sicut species gulae distinguuntur secundum ea quae in hoc versu continentur:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Sic ergo habito qualiter peccata specie differant, considerandum est quid sit circumstantia. Dicitur autem circumstantia quod circumstat actum, quasi extrinsecus extra actus substantiam consideratum. Hoc autem est uno quidem modo ex parte causae sive finalis, cum consideramus cur fecerit; sive ex parte agentis principalis, cum consideramus quis fecerit; sive ex parte instrumenti, cum consideramus quo instrumento fecerit vel quibus auxiliis. Alio modo circumstat actum ex parte mensurae, puta cum consideramus ubi vel quando fecerit. Tertio modo ex parte ipsius actus, sive consideremus modum agendi, puta utrum lente vel fortiter percusserit, frequenter, aut semel; sive consideremus objectum sive materiam actus, puta utrum percusserit patrem vel extraneum; sive etiam effectum quem agendo induxit, puta utrum percutiendo vulneraverit, vel etiam occiderit; quae omnia continentur hoc versu:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Ita tamen quod in *quid* includatur non solum effectus, sed etiam objectum, ut intelligatur et quod et circa quid.

His ergo visis, considerandum est, quod sicut in aliis aliquid est extrinsecum superiori, quod est intrinsecum inferiori, ut rationabile est praeter rationem animalis, quod tamen est de ratione hominis; ita aliquid est circumstantia respectu actus communius considerati quod respectu actus magis in speciali considerati, non potest circumstantia dici: sicut si consideremus hunc actum qui est accipere pecuniam, non est de ratione ejus quod sit aliena; unde alienum se habet ad actum sic consideratum ut circumstantia; sed de ratione furti est quod sit aliena, unde non est circumstantia furti. Non tamen oportet quod omne quod est praeter rationem superioris, sit de ratione inferioris. Nam album, sicut non est de ratione animalis, ita non est de ratione hominis; unde accidentaliter comparatur ad utrumque. Et similiter non oportet quod omne quod est circumstantia communioris actus, constituat speciem aliquam in actibus, sed illud tantum quod per se pertinet ad actum. Jam autem dictum est, quod ad actum moralem aliquid per se pertinet, secundum quod comparatur ad rationem ut conveniens et repugnans. Si ergo circumstantia addita nullam specialem repugnantiam ad rationem importet, non dat speciem actui; puta uti re alba, nihil addit ad rationem pertinens, unde album non constituit speciem actus moralis; sed uti re aliena addit aliquid ad rationem pertinens, unde constituit speciem actus moralis.

Sed considerandum est ulterius, quod circumstantia addita ad rationem pertinens potest constituere novam speciem peccati dupliciter. Uno modo ita quod species per circumstantiam constituta sit quaedam species illius peccati quod prius considerabatur in actu communiori, sive species peccati constituatur formaliter, sive materialiter: materialiter quidem, sicut si supra hoc quod dico uti re aliena, addatur uxore, ex quo constituitur adulterium; formaliter autem, sicut si accipiam rem alie-

nam de loco sacro; fit enim sacrilegium, quod est species furti. Aliquando autem per circumstantiam constituitur quaedam alia species disparata, non pertinens ad illud genus peccati; sicut si ego furer rem alienam ut possim homicidium facere vel simoniam committere, trahitur ad speciem peccati omnino disparatam. Et hujusmodi simile etiam in aliis rebus invenimus. Si enim supra coloratum consideretur album, fit species qualis, (1) quod prius considerabatur; si autem supra coloratum intelligatur dulce, fit alia species qualis omnino disparata. Cujus diversitatis ratio est, quia cum id quod additur, est per se divisivum ejus cui additur, facit speciem ejus; cum autem per accidens se habet ad ipsum, habet quidem speciem suam, quae tamen non est species ejus cui additur; quia quod advenit per accidens, non fit unum per se cum eo cui advenit. Sic ergo patet quomodo circumstantia potest constituere speciem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod consideratur ut circumstantia et extrinsecum respectu actus aliquo modo considerati, potest etiam considerari ut intrinsecum respectu actus alio modo considerati, et dare speciem ipsi.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus in communi recipit speciem ab objecto ita actus moralis recipit speciem ab objecto morali; non tamen propter hoc excluditur quin recipiat speciem per circumstantias; quia ex circumstantia potest considerari in objecto aliqua nova conditio per quam dat speciem actui; puta, si dicam, accipere rem alienam in loco sacro existentem, hic consideratur conditio objecti ex circumstantia loci; et sic fit species furti quae est sacrilegium, ex circumstantia loci, et non ex conditione objecti. Et similiter necesse est accidere, quandocumque species peccati quae per circumstantiam constituitur, comparatur ad peccatum praeintellectum ut species ad genus, sicut sacrilegium ad furtum, vel adulterium ad fornicationem. Quando vero species peccati ex circumstantia proveniens, non est species peccati praeintellecti, sed est quaedam alia species disparata; tunc potest intelligi quod circumstantia dat speciem, non secundum quod ex ea resultat aliqua conditio circa objectum, sed secundum quod illa circumstantia consideratur ut objectum alterius actus circumstantis; sicut si aliquis moechatur ut furetur, additur quaedam alia species peccati propter actum intentionis tendentem in malum finem qui est objectum intentionis; et similiter si quis faciat aliquid indecens in tempore sacro, tempus sacrum, quod consideratur ut circumstantia respectu actus indecentis qui in eo fit, potest considerari ut objectum respectu alterius actus circumstantis, qui est contemnere tempus sacrum. Et simile potest dici in aliis.

Ad tertium dicendum, quod quando circumstantia constituit speciem quae comparatur ad peccatum praeintellectum sicut species ad genus subalternum, non sequitur quod idem sit in diversis speciebus: esse enim sub homine et sub animali, non est esse sub diversis speciebus; quia homo vere est id quod est animal, et simile est de sacrilegio et furto. Sed si circumstantia constituat aliam speciem peccati disparatam, sequitur eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati. Nec hoc est inconveniens; quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sicut supra, art. praec., dictum est, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subjectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem corpus sit album et dulce, quae sunt diversae species qualitatis, et quod idem homo sit caecus et surdus, qui sunt diversi defectus secundum speciem; ita non est inconveniens quod idem actus sit in diversis speciebus peccati.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod non omnis differentia peccatorum est secundum superabundantiam et defectum, sed secundum diversam materiam et secundum defectum aut superabundantiam in diversis circumstantiis. Et tamen superabundantia et defectus non solum attenditur secundum quantum, sed secundum quascumque circumstantias; quia sive aliquis operetur ubi non oportet, vel quando non oportet, et similiter in ceteris, erit abundantia; defectus autem, si in quocumque praedictorum deficiat.

Ad sextum dicendum, quod licet principaliter voluntas furantis non feratur ad rem sacram, sed ad aurum, fertur tamen super rem sacram ex consequenti; magis enim vult rem sacram accipere quam auro carere.

Ad septimum dicendum, quod cum dicitur quod circumstantia mutat speciem peccati, aut transfert in aliud genus, non intelligitur quod actus prius existens in una specie iterum resumatur, et fiat alterius speciei; sed quia actus qui absque circumstantia consideratur non in tali specie peccati, circumstantia superveniente illam speciem peccati habet.

Ad octavum dicendum, quod defectus circumstantiae in natura non mutat speciem substantialem naturae, sed mutat speciem deformitatis; alia enim species monstri est quae causatur ex arctitudine loci, et ex multitudine materiae. Et similiter est in proposito, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod actus moralis non habet speciem a fine remoto, sed a fine proximo, qui est objectum. Dictum est autem, quod circumstantia dat speciem inquantum est objectum alicujus actus, vel inquantum ex ea resultat aliqua conditio circa objectum.

Ad decimum dicendum, quod etiam in virtutibus circumstantia transfert in aliam speciem, licet non omnis; facere enim magnos sumptus, est actus magnificentiae; sed facere magnos sumptus in templo construendo, est actus religionis.

Ad undecimum dicendum, quod omnis circumstantia constituens aliquam speciem peccati, necesse est quod aggravet; quia si absque hac circumstantia non erat peccatum, facit de non peccato peccatum. Si autem erat peccatum, inducit plures peccati deformitates. Si autem talis circumstantia sit penitus ignorata tali ignorantia quae non habeat culpam, speciem peccati non constituet formaliter loquendo, sed materialiter tantum; sicut si aliquis accedit ad conjugatam quam non credit conjugatam, committit quidem id quod est adulterium, non quasi adulter, quia forma talis actus est ex ratione et voluntate. Quod autem ignoratur, non est voluntarium. Unde si accederet ad conjugatam alterius, quam putaret esse suam uxorem, esset absque peccato, sicut cum Lia subinducta est Jacob, loco Rachelis.

Ad duodecimum dicendum, quod si circum-

(1) *Forte deest* pertinens ad id.

stantia constituat speciem quae se habeat ad peccatum praeintellectum ut species ejus, sicut adulterium ad fornicationem, non sunt duo peccata, sed unum, sicut Socrates non est duae substantiae, propter hoc quod homo est et animal; sed si constituat speciem disparatam peccati, erit quidem unum peccatum propter unam substantiam actus, sed multiplex propter multas et diversas deformitates peccati; sicut pomum est unum quale propter unitatem subjecti, sed multiplex quale propter diversitatem coloris et saporis.

Ad decimumtertium dicendum, quod similitudo conclusionis ad actionem moralem attenditur quantum ad hoc quod sicut actus syllogisticus terminatur ad conclusionem, ita processus rationis in moralibus terminatur ad opus; non autem est similitudo quantum ad omnia. Nam operationes morales sunt in singularibus in quibus diversae circumstantiae considerantur; conclusiones autem in rebus speculativis sunt per abstractionem a singularibus. Et tamen etiam conclusiones variantur circa aliquas circumstantias pertinentes ad rationem syllogismi: aliter enim se habent conclusiones in materia necessaria, et in materia contingenti; et in diversis scientiis est diversus modus conclusionum.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam actiones artis variantur secundum diversas circumstantias ad rationem artis pertinentes; aliter enim operatur artifex domum ex caemento, et aliter ex luto, aliter etiam in una regione quam in alia. Sed considerandum est, quod aliquae circumstantiae pertinent ad rationem actus moralis quae non pertinent ad rationem artis, et e converso.

Ad decimumquintum dicendum, quod cum distinguitur malum ex circumstantia contra malum ex genere, dicitur malum ex circumstantia, quod aggravat quidem, sed non transfert in aliud genus.

Ad decimumsextum dicendum, quod magis et minus quandoque consequuntur diversas formas, et tunc diversificant speciem; sicut si dicamus quod rubeum est magis coloratum quam pallidum. Quandoque vero consequuntur diversam participationem unius et ejusdem formae, et tunc non diversificant speciem; sicut si aliquid dicatur altero magis album.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem. — (1-2, *quaest.* 73, *art.* 7, *in corp.*)

Septimo quaeritur, utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem. Et videtur quod non. Peccatum enim habet malitiam ex parte aversionis. Sed circumstantia se tenet ex parte conversionis. Non ergo circumstantia aggravat malitiam peccati.

2. Praeterea, si circumstantia in se habeat aliquam malitiam, constituit speciem aliquam peccati; si autem non habeat in se aliquam malitiam, nulla ratio est quare peccatum per eam aggravetur. Non ergo potest esse aliqua circumstantia aggravans quin det speciem peccato.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Sed secundum quamlibet circumstantiam consideratur aliquis defectus singularis. Ergo secundum quamlibet circumstantiam aggravantem est aliqua species mali et peccati.

4. Praeterea, omnis circumstantia aggravans facit differentiam in malitia, quae est quodammodo substantia peccati inquantum est peccatum. Sed id quod facit differentiam in substantia variat speciem. Ergo omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

5. Praeterea, ex eisdem augemur et sumus; augemur enim ex his ex quibus nutrimur, nutrimur autem ex his ex quibus sumus, ut dicitur 2 de Generat. (com. 1). Si ergo augetur malitia peccati per aliquam circumstantiam aggravantem, videtur quod per eamdem habeat esse aliqua peccati species.

6. Praeterea, virtus et vitium opponuntur. Omnis autem virtus constituitur in specie per circumstantias; aggredi enim terribilia secundum quod oportet, ubi oportet, et quando oportet, et similiter circa alias circumstantias, fortitudinis est. Ergo et peccatum secundum quamcumque circumstantiam speciem accipit.

7. Praeterea, peccatum habet speciem ex objecto. Sed secundum quamlibet circumstantiam, ad minus aggravantem, variatur objectum in bonitate et malitia. Ergo omnis circumstantia aggravans dat speciem peccato.

8. Praeterea, de similibus idem est judicium. Sed aliquae circumstantiae speciem semper dant peccato, sicut objectum quod dicitur *qui*, et finis qui significatur per hoc quod dicitur *cur* in versu praedicto. Ergo pari ratione omnes aliae circumstantiae, quando aggravant peccatum, dant speciem peccato.

Sed contra, multum furari est gravius quam parum furari; non tamen est alia species peccati. Ergo non omnis circumstantia aggravans variat speciem peccati.

Respondeo dicendum, quod circumstantia tripliciter se habet ad actum peccati. Quandoque enim neque variat speciem neque aggravat, sicut percutere hominem indutum veste alba vel rubea. Quandoque vero speciem peccati constituit, sive actus cui advenit circumstantia ex suo genere indifferens sit, sicut cum aliquis levat festucam de terra in contemptum alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit malus ex genere, et addatur sibi alia species malitiae ex circumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit peccati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et hujus diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circumstantia nec dat speciem peccato, nec aggravat; nihil enim ad rationem pertinet, utrum ille qui percutitur, tali vel tali veste induatur. Si vero differentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem; aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum; aut primo et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat, aliquam repugnantiam habet ad rationem; sicut accipere aliquid in magna quantitate, nihil repugnans rationi potest dici; sed accipere alienum in magna quantitate.

dicit majorem repugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat peccatum, inquantum est determinativa illius circumstantiae quae dabat speciem peccato. Quartum autem membrum non potest esse, ut circumstantia det speciem peccato et non aggravet, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod inordinata conversio ad commutabile bonum, est causa aversionis: et ideo circumstantiae quae se tenent ex parte conversionis, addere possunt ad malitiam quae est ex parte aversionis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae aggravat et non dat speciem peccato, non continet ex se aliquam malitiam, sed est determinativa alterius circumstantiae malitiam continentis.

Ad tertium dicendum, quod cujuslibet circumstantiae defectus potest causare peccati speciem; sed non semper invenitur defectus in qualibet circumstantia secundum se, sed quandoque in una per comparationem ad aliam.

Ad quartum dicendum, quod circumstantia aggravans non semper mutat speciem malitiae, sed quandoque solam quantitatem.

Ad quintum dicendum, quod sicut ea quibus nutrimur et augemur, non semper constituunt novam substantiam, sed quandoque conservant vel augent substantiam praeexistentem; ita non oportet quod circumstantiae semper novam speciem peccati causent, sed quandoque augent praeexistentem.

Ad sextum dicendum, quod sicut virtus quodammodo habet speciem ex circumstantiis debitis, ita et peccatum ex defectu alicujus debitae circumstantiae; sed tamen non quaelibet circumstantia facit defectum peccati; cum quaedam sint indifferentes, quaedam vero aliarum determinativae.

Ad septimum dicendum, quod circumstantia aggravans facit quidem aliquam variationem malitiae circa objectum; sed non semper speciei, sed quandoque quantitatis tantum.

Ad octavum dicendum, quod in objecto aliquo est multas conditiones invenire, et nihil prohibet id quod consideratur ut objectum secundum unam conditionem, considerari ut circumstantiam secundum aliam, quae quandoque dat speciem peccato, quandoque non. Sicut res aliena est proprium objectum furti dans sibi speciem: potest etiam res aliena esse magnae quantitatis; et haec circumstantia non dat speciem, sed aggravat tantum: potest etiam res aliena esse sacra; et haec circumstantia constituet novam speciem peccati: potest etiam res aliena esse alba vel nigra; et haec erit circumstantia ex parte objecti indifferens, nec aggravans nec speciem constituens. Similiter dicendum est de fine, quod finis proximus est idem quod objectum, et similiter est de eo sicut et de objecto. Finis autem remotus ponitur ut circumstantia.

ARTICULUS VIII.

Utrum circumstantia aggravet in infinitum.

Octavo quaeritur, utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale. Et videtur quod sic. Adam enim in statu innocentiae venialiter peccare non potuit. Ergo omne peccatum fuisset sibi mortale. Sed postea non omne peccatum fuit sibi mortale, nec est haec diversitas nisi secundum circumstantiam personae. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

2. Praeterea, majus est de non peccato facere peccatum, quam de veniali facere mortale. Sed circumstantia facit de non peccato peccatum; negotiari enim secundum se non est peccatum, sed tamen clerico peccatum est propter circumstantiam personae. Ergo multo magis circumstantia de veniali facit mortale.

3. Praeterea, semel inebriari est peccatum veniale. Dicitur autem, quod multoties inebriari est peccatum mortale. Ergo ista circumstantia *quoties* facit de veniali mortale.

4. Praeterea, peccatum quod ex certa malitia fit, dicitur esse irremissibile, et non veniale. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

5. Praeterea, Hieronymus dicit (in epitaph. ad Eustoch.), quod nugae in ore laici nugae sunt, in ore autem sacerdotis blasphemiae. Blasphemiae autem est ex suo genere peccatum mortale. Ergo circumstantia personae facit de veniali mortale.

Sed contra, circumstantia comparatur ad peccatum sicut accidens ad subjectum. Sed in subjecto finito non potest esse accidens infinitum. Ergo circumstantia non potest dare peccato gravitatem infinitam, quae est gravitas peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. praeced., circumstantia aggravans quandoque constituit novam speciem peccati, quandoque autem non. Manifestum est autem quod peccatum mortale et veniale non sunt ejusdem speciei. Sicut enim aliqui actus ex suo genere sunt boni, et aliqui ex suo genere sunt mali, ita aliqua peccata ex suo genere sunt venialia, et aliqua ex suo genere mortalia. Circumstantia ergo quae sic aggravat ut novam speciem peccati constituat, potest constituere speciem peccati mortalis, et ita aggravat in infinitum; puta, si aliquis loquatur verbum jocosum ut provocet ad libidinem vel ad odium. Si autem sic aggravet quod non constituat novam peccati speciem, non potest aggravare in infinitum, faciendo de veniali mortale; quia semper major est gravitas quae est ex peccati specie, quam quae est ex circumstantia speciem non constituente.

Ad primum ergo dicendum, quod non ea ratione dicitur quod Adam venialiter peccare non potuerit, quia ea quae nobis sunt venialia ei essent mortalia; sed quia ea quae nobis sunt venialia, committere non potuit antequam mortaliter peccaret; nisi enim averteretur a Deo per peccatum mortale, nullus defectus in eo esse poterat nec animae nec corporis.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia quae facit de non peccato peccatum, constituit peccati speciem; et talis circumstantia potest etiam de veniali facere mortale.

Ad tertium dicendum, quod multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati; et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale; puta, si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino praecepto contempto inebriari proponeret.

Ad quartum dicendum, quod peccare ex certa malitia est peccare ex electione, idest voluntarium et scientem; et hoc contingit dupliciter. Uno modo per hoc quod aliquis repellit a se ea quibus a peccato retrahi posset, puta spem veniae, vel timo-

rem divinae justitiae; et talis circumstantia constituit speciem peccati in Spiritum sanctum, quod dicitur irremissibile. Alio modo potest contingere ex sola habitus inclinatione; et talis circumstantia non constituit speciem, nec facit de veniali mortale. Non enim quicumque voluntarius et sciens dicit verbum otiosum, mortaliter peccat.

Ad quintum dicendum, quod circumstantia personae etsi aggravet, non tamen facit ex veniali mortale, nisi constituat speciem peccati; puta, si sacerdos aliquid faciat contra praeceptum sibi datum a sacerdotibus (1) vel contra votum. Verbum autem Hieronymi intelligitur per exaggerationem dictum, vel per occasionem; quia nugae in ore sacerdotis possunt esse aliis occasio blasphemandi.

ARTICULUS IX.

Utrum omnia peccata sint paria.

Nono quaeritur, utrum omnia peccata sint paria. Et videtur quod sic. Dicitur enim Jac. 2, 10: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*; et ideo Hieronymus dicit super Eccle. cap. 9, exponens illud: *Qui in uno offenderit, multa bona perdit*; et *qui subjacet uni vitio, omnibus subjacet.* Sed extra omne nihil est. Ergo nullus potest magis peccare quam ille qui peccato uni se subdit; et sic omnia peccata sunt paria.

2. Praeterea, peccatum est mors animae. Sed in corpore una mors non est major quam alia, quia omnis mortuus aequaliter mortuus est. Ergo nec unum peccatum est majus altero.

3. Praeterea, poena respondet culpae. Sed omnium peccatorum erit una poena in inferno, secundum illud Isai. 24, 22: *Congregabuntur congregatione unius fascis, et claudentur in carcere.* Ergo et omnium peccatorum est eadem gravitas.

4. Praeterea, peccare nihil est aliud quam transgredi rectitudinem rationis vel legis divinae. Sed si interdicatur alicui ab aliquo judice ne certum limitem transgrediatur, non refert quantum ad transgressionem, utrum in multum vel parum limitem positum transeat. Ergo nihil differt quantum ad transgressionem peccati quidquid homo faciat, dummodo rectitudinem rationis et legis divinae non servet.

5. Praeterea, infinitum non est majus infinito. Sed quodlibet peccatum mortale est infinitum, quia est contra bonum infinitum, quod est Deus; unde et poenam infinitam meretur. Ergo unum peccatum mortale non est majus alio.

6. Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Sed omne peccatum mortale privat aequaliter gratiam, nihil de ea dimittens. Ergo omnia peccata mortalia sunt aequalia.

7. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Metaph., com. 4), si aliquid dicitur magis et minus, hoc est per comparationem ad id quod est simpliciter; sicut aliquid dicitur magis et minus album, per comparationem ad id quod est simpliciter album. Sed nihil est simpliciter malum, quod careat omni bono. Ergo non est aliquid altero magis vel minus malum; et sic omnia peccata sunt paria.

8. Praeterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed virtutes omnes sunt aequales; unde dicitur Apoc. 21, quod latera sunt aequalia. Ergo et omnia peccata sunt paria.

9. Praeterea, si unum peccatum est gravius altero, sequeretur quod peccatum quod in majori re committitur, esset gravius quam peccatum quod committitur in minori; sicut si dicatur quod furari multum, est gravius peccatum quam furari parum. Sed hoc non est verum; quia sequeretur quod ille qui minorem iniquitatem committit, committeret etiam majorem; dicitur enim Lucae 16, 10: *Qui in modico iniquus est, et in majori iniquus est.* Non ergo unum peccatum est gravius altero.

10. Praeterea, peccatum consistit in aversione ab incommutabili bono et conversione ad commutabile bonum. Sed hujusmodi conversio et aversio non recipit magis et minus; quia anima, cum sit simplex, ad quod convertitur, tota convertitur, et a quo avertitur, tota avertitur. Ergo unum peccatum non est gravius altero.

11. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Trin.), quod magnitudinem humani peccati ostendit magnitudo remedii, quia oportuit illud morte Christi deleri. Ergo si idem remedium est contra omnia peccata, omnia peccata sunt aequaliter magna.

12. Praeterea, sicut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), bonum est ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus. Quilibet autem defectus tollit integritatem. Ergo quilibet defectus tollit totam boni rationem. Non ergo unum peccatum est gravius altero.

13. Praeterea, virtus est simplex, cum sit forma quaedam. Ergo si tollitur, tota tollitur. Sed ex hoc est peccatum malum, quia tollit virtutem. Ergo omnia peccata sunt aequaliter mala, quia unumquodque aequaliter tollit virtutem.

14. Praeterea, ab eodem aliquid habet quod sit tale, et quod sit magis tale. Si ergo album est disgregativum visus, magis album est magis disgregativum. Sed actus habet rationem peccati ex aversione a Deo. Cum ergo omnia peccata conveniant in aversione a Deo, omnia peccata erunt aequalia.

15. Praeterea, quanto major est qui offenditur, tanto peccatum est gravius; sicut gravius peccat qui percutit Regem quam qui percutit militem. Sed in omni peccato unus et idem est qui contemnitur, scilicet Deus. Ergo omnia peccata sunt aequalia.

16. Praeterea, genus aequaliter participatur a suis speciebus. Sed peccatum est genus omnium peccatorum. Ergo omnia peccata sunt aequalia, et aequaliter peccat quicumque peccat.

17. Praeterea, malum dicitur per privationem boni. Quantitas autem privationis cognosci potest ex eo quod post privationem relinquitur. Idem autem est quod relinquitur de bono post quodlibet peccatum; relinquitur enim ipsa natura animae et libertas arbitrii, per quam homo potest eligere bonum et malum. Ergo unum peccatum non est magis malum quam aliud.

18. Praeterea, circumstantiae se habent ad virtutem sicut substantiales differentiae. Sed si una substantialis differentia tollatur, omnes tolluntur; quia corrumpitur subjectum. Cum ergo per quodlibet peccatum aliqua circumstantia virtutis tollatur, quodlibet peccatum tollet omnes, et ita unum peccatum non erit gravius alio.

Sed contra est quod dicitur Joan. 19, 2: *Propterea qui tradidit me tibi, majus peccatum habet.*

(1) *Forte* superioribus.

Praeterea, secundum Augustinum (lib. 1 de lib. Arb., cap. 3, circa fin.), libido est causa peccati. Sed non omnis libido est aequalis. Ergo nec omnia peccata sunt paria.

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, omnia peccata esse paria; ex quo derivata est quorumdam modernorum haereticorum opinio dicentium, nullam inaequalitatem esse nec inter peccata nec inter merita, et similiter nec inter praemia nec inter supplicia. Fuerunt autem Stoici moti ad hoc ponendum, quia considerabant quod aliquid ex hoc habet rationem peccati solummodo, quia est praeter rectitudinem rationis: sicut patet quod adulterium est peccatum, non quia commisceri mulieri secundum se sit malum, sed quia praeter rectitudinem rationis fit; et idem patet in aliis. Idem autem est si dicatur praeter legem divinam, quantum ad propositum pertinet; utrumque enim privationem quamdam importat; privatio autem non videtur suscipere magis et minus. Unde si aliquid sit malum per privationem alicujus, non videtur differre qualitercumque se habeat, dummodo privetur; sicut si judex alicui certum limitem statuat, si illum praeterierit, non refert utrum multum vel parum. Et similiter dicebant, quod non refert dummodo aliquis peccando rectitudinem rationis praetereat, qualitercumque vel ex quacumque causa hoc faciat, ac si peccare nihil esset aliud quam quasdam positas lineas transire. Tota ergo ratio hujus rationis solvendae hinc sumenda est, ut consideremus qualiter in his quae per privationem dicuntur, possit vel non possit magis vel minus inveniri. Est ergo considerandum, quod est duplex privatio. Quaedam quae est privatio pura; sicut tenebra, quae nihil lucis relinquit, et mors, quae non relinquit aliquid vitae. Quaedam vero privatio est non pura, sed aliquid relinquens; unde non solum est privatio, sed etiam contrarium; sicut aegritudo, quae non tollit totam commensurationem sanitatis, sed aliquid ejus; et simile est de turpi et dissimili et inaequali et falso, et omnibus similibus. Et videntur hujusmodi privationes a praemissis differre in hoc quod primae privationes sunt quasi in corruptum esse (1); secundae vero significant quasi in via corruptionis. Quia ergo in primis privationibus totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, non differt in talibus privationibus quacumque ex causa vel quocumque modo aliquis privetur, ut propter hoc dicatur magis vel minus privatus; non enim mortuus est minus qui uno vulnere percussus interiit, quam qui duobus vel tribus; nec minus est tenebrosa domus si candela veletur uno velamine, quam si duobus vel tribus. In secundis autem privationibus non totum privatur; et quod positive dicitur, est de ratione ejus quod dicitur privative; et ideo talia recipiunt magis et minus secundum differentiam ejus quod dicitur positive: sicut aegritudo dicitur major si fuerit causa tollens sanitatem aut major aut multiplicior; et idem est in turpitudine et in dissimilitudine, et in hujusmodi. Est ergo consideranda in peccatis quaedam differentia; nam peccata omissionis per se loquendo consistunt in sola privatione praecepti quod omittitur, ut supra ostensum est; unde in peccato omissionis conditio actus adjuncti, quia per accidens se habet, nullo modo facit peccatum omissionis per se loquendo magis vel minus; sicut si alicui praecipiatur ut vadat ad Ecclesiam, non attenditur in peccato omissionis utrum sit prope Ecclesiam vel longe, dummodo ad Ecclesiam non vadat; nisi forte per accidens, inquantum differentia illius adjuncti pertineret ad minorem vel majorem contemptum. Nec tamen propter hoc omnia peccata omissionis sunt paria: quia praecepta disparia sunt vel propter diversam auctoritatem praecipientis, vel propter diversam dignitatem aut necessitatem praeceptorum. Peccatum vero transgressionis consistit in deformitate alicujus actus, quae quidem deformitas non tollit totum ordinem rationis, sed aliquid ejus: puta, si aliquis comedat quando non debet, et remanet quod comedat ubi debet vel propter quod debet. Nec potest actu remanente totaliter rationis proportio tolli; unde dicit Philosophus (in 4 Ethic., cap. 5, parum ante med.), quod si malum sit integrum, importabile fit, et seipsum destruit. Sicut ergo non omnis deformitas corporis est aequalis, sed quaedam est alia major, secundum quod privantur plura ad decorem pertinentia vel aliquid principalius; ita non omnis deformitas vel inordinatio actus est aequalis, sed quaedam est alia major. Unde nec omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Jacobi non est sic intelligendum, quod ille qui in uno praecepto legis offendit, tantum reatum incurrat quantum si omnia transgrederetur; sed quia quodammodo reatum incurrit pro contemptu omnium praeceptorum, non in omnibus sed in uno; qui enim unum praeceptum contemnit, intantum omnia praecepta contemnit, inquantum contemnit Deum, ex quo omnia praecepta auctoritatem habent; unde statim subdit: *Qui enim dixit, Non occides, dixit, Non moechaberis.* Et similiter intelligendum est verbum Hieronymi.

Ad secundum dicendum, quod mors animae est privatio gratiae, per quam anima Deo uniebatur; privatio autem gratiae non est essentialiter ipsa culpa, sed effectus culpae et poena (1), ut supra dictum est, in quaest. praeced., art. 4 et 5. Unde peccatum dicitur mors animae non essentialiter sed effective. Essentialiter vero peccatum est actus deformis vel inordinatus.

Ad tertium dicendum, quod in supplicio damnatorum est aliquid commune omnibus, quod respondet contemptui Dei, puta carentia visionis divinae et perpetuitas poenae; et quantum ad hoc dicitur (2) congregari congregatione unius fascis; et est aliquid in quo differunt, secundum quod quidam magis torquentur quam alii; et quantum ad hoc, Matth. 23, dicuntur colligari sicut zizaniorum fasciculi ad comburendum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui transit lineam praestitutam sibi per limites a judice non peccat nisi quia non tenet se infra terminum sibi praestitutum; et sic directe peccatum ejus est peccatum omissionis. Si autem praeciperetur ei directe quod non ambularet, manifestum est quod quanto plus ambulando procederet, tanto gravius puniretur. Vel aliter dicendum, quod in his quae non sunt mala nisi quia prohibita, qui praeceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur; sed in his

(1) *Al.* in corrupto esse.

(1) *Al.* et poenae.
(2) *Al.* dicimur.

quae sunt mala per se, et non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum; et ideo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.

Ad quintum dicendum, quod a bono infinito aliquis avertitur actu finito; et ideo peccatum essentialiter finitum est, licet habeat aliquam habitudinem ad bonum infinitum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum essentialiter non est privatio gratiae, sed causaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod in privativis non dicitur aliquid magis vel minus per accessum ad terminum, sed magis per recessum. Unde et ibidem Philosophus probat per hoc quod est aliquid magis vel minus falsum, quod sit aliquid simpliciter verum. Ad hoc ergo quod aliquid sit magis vel minus malum, non requiritur quod sit aliquid simpliciter malum, sed quod sit aliquid simpliciter bonum.

Ad octavum dicendum, quod virtutes omnes sunt aequales, non quantitate, cum Apostolus dicat quod major est caritas; sed proportione, inquantum unaquaeque aequaliter se habet ad suum actum; sicut si quis diceret omnes digitos manus esse aequales proportione, non quantitate. Peccata autem nec proportione sunt paria; quia non dependent ex una causa, sicut virtutes quae dependent omnes ex prudentia vel caritate: peccatorum autem diversae sunt radices.

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod committitur in re majori est majus; unde furtum majoris rei est gravius peccatum, quia magis opponitur aequalitati justitiae. Verbum autem Domini non sic est intelligendum, quod qui facit minorem iniquitatem, majorem faceret; multi enim dicunt verbum otiosum qui non dicerent blasphemias. Sed est intelligendum, quod facilius est in minoribus servare justitiam quam in majoribus; unde qui in minoribus non servat, nec in majoribus servaret.

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in esse, est tamen multiplex in virtute, non solum secundum quod habet multas potentias, sed quia secundum unam et eamdem potentiam ad multa se habet, et multipliciter in illa ferri potest: unde non est necessarium quod omnis ejus aversio vel conversio sit aequalis.

Ad undecimum dicendum, quod omnibus peccatis mortalibus oportuit subveniri per mortem Christi, propter gravitatem quam habent ex contemptu boni infiniti: sed tamen nihil prohibet quin per unum peccatum magis contemnatur Deus quam per aliud.

Ad duodecimum dicendum, quod in quolibet peccato tollitur integritas boni, sed non totum bonum; quin immo in uno plus, in alio minus, ut dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum directe opponitur actui virtutis, ad quod multae circumstantiae requiruntur; et praeterea diversae sunt virtutes, et una earum est alia major. Unde non oportet omnia peccata esse aequalia.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procederet, si peccatum esset privatio tantum; sed quia habet in sui ratione positionem aliquam, recipit magis et minus, ut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod quantitas contemptus non solum mensuratur ex parte ejus qui offenditur, sed etiam ex parte actus quo quis contemnitur, qui potest esse intensior vel remissior.

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia animalia sunt aequaliter animalia, non tamen sunt aequalia animalia, sed unum animal est altero majus et perfectius; et similiter non oportet quod omnia peccata propter hoc sint paria.

Ad decimumseptimum dicendum, quod post peccatum remanet et natura animae et libertas voluntatis; minuitur tamen habilitas ad bonum, et per unum peccatum plus, et per aliud minus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod circumstantiae non se habent nec in virtute nec in peccato sicut differentiae substantiales, alioquin omnis circumstantia constitueretur in genere vel specie virtutis aut peccati; sed magis se habent per modum accidentium, ut supra, art. 6 et 7, dictum est: et praeterea hoc non est verum quod sublata una differentia essentiali omnes tollantur; sublato enim rationali remanet vivum, ut dicitur in lib. de Causis (propos. 1), non quidem idem numero, propter destructionem subjecti, sed idem ratione.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum sit gravius ex eo quod majori bono opponitur. — (1-2. quaest. 73, art. 4.)

Decimo quaeritur, utrum peccatum sit gravius ex eo quod majori bono opponitur. Et videtur quod non. Quia, secundum Augustinum (Enchir., cap. 12), ex hoc aliquid dicitur malum quod adimit bonum. Quod ergo plus adimit de bono, est magis malum. Sed primum peccatum, etiam si minori virtuti opponatur, plus adimit de bono quam secundum, quia privat hominem gratia et vita aeterna. Non ergo peccatum est ex hoc gravius quod majori virtuti opponitur.

2. Praeterea, caritas, secundum Apostolum, 1 Corinth., 13, est major fide et spe. Odium autem quod opponitur caritati, non est gravius peccatum quam infidelitas et desperatio, quae opponuntur fidei et spei. Non ergo peccatum est gravius quod majori bono opponitur.

3. Praeterea, quod aliquis sciens vel ignorans peccet, accidentaliter se habet ad bonum cui opponitur peccatum. Si ergo ex hoc unum peccatum esset alio gravius quod majori bono opponitur, sequeretur quod non gravius peccaret qui sciens peccat quam qui peccat ignorans; quod patet esse falsum.

4. Praeterea, quantitas poenae respondet quantitati culpae. Sed quaedam peccata quae sunt in proximum, gravius leguntur punita quam peccata in Deum commissa; sicut peccatum blasphemiae, quod est peccatum in Deum, punitum est simplici lapidatione, ut habetur Lev. 24; peccatum autem schismatis punitum est per inconsuetam mortem multorum, ut habetur Num. 26. Ergo gravius est peccatum quod committitur in proximum quam quod committitur in Deum; cum tamen majori bono opponatur peccatum quod in Deum committitur.

Sed contra est quod Philosophus dicit (8 Ethic., cap. 10, circa princ.), quod sicut bono opponitur malum, ita optimo opponitur pessimum.

Respondeo dicendum, quod gravitas peccati potest pensari ex duobus: uno modo ex parte ipsius

actus; alio modo ex parte agentis. Ex parte autem actus est duo considerare; scilicet speciem actus, et accidens ejus, quod, supra, circumstantiam diximus. Actus autem speciem habet ex objecto, sicut jam supra dictum est. Gravitas ergo peccati quam habet ex specie sua, attenditur ex parte objecti, sive materiae; et secundum hanc considerationem gravius peccatum dicitur ex suo genere quod majori bono virtutis opponitur; unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit (lib. 1 de moribus Ecclesiae, cap. 15), Deum autem super omnia diligere debeamus; peccata quae sunt in Deum, sicut idolatria, blasphemia et hujusmodi, secundum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quae sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto majori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; et peccatum luxuriae, quod opponitur vitae hominis in potentia, quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum, gravius est homicidium secundum genus suum; et secundum locum tenet adulterium et fornicatio, et hujusmodi peccata carnalia; tertium autem locum tenet furtum et rapina et hujusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus. In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet accipere, secundum quod bonum oppositum magis vel minus per caritatem debet amari. Ex parte autem circumstantiae est etiam gravitas in peccato, non ex specie sua, sed accidentalis. Similiter etiam ex parte agentis attenditur gravitas in peccato, secundum quod magis vel minus voluntarius peccat; voluntas enim est causa peccati, ut supra, art. 2 et 3, diximus. Sed haec gravitas non competit peccato secundum suam speciem; et ideo si gravitas peccati attendatur secundum speciem ejus, tanto invenitur peccatum gravius quanto majori bono opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in peccato invenitur duplex boni ademptio. Una formalis per quam tollitur ordo virtutis; et quantum ad hanc refert utrum primo vel secundo peccet; quia secundum peccatum potest plus privare de ordine virtutis in actu quam primum. Alia vero est ademptio boni, quae est effectus peccati, scilicet privatio gratiae et gloriae; et quantum ad hanc primum peccatum plus tollit quam secundum; sed hoc est per accidens, quia secundum non invenit quod primum invenit. Per ea autem quae sunt per accidens non est judicium de rebus sumendum.

Ad secundum dicendum, quod fides et spes sunt praeambula ad caritatem; unde infidelitas, quae opponitur fidei, et desperatio, quae opponitur spei, maxime opponuntur caritati; quia radicitus eam evellunt.

Ad tertium dicendum, quod aliquem peccare scientem vel ignorantem, licet accidat alicui peccato speciali, puta furto quantum ad species ejus, tamen quantum ad rationem generis, idest inquantum est peccatum, non accidit, quia de ratione peccati est ut sit voluntarium: unde ignorantia quae diminuit voluntarium, diminuit etiam rationem peccati.

Ad quartum dicendum, quod poenae quae inferuntur a Deo in futura vita, respondent gravitati culpae; unde Apostolus Roman. 2, 2, dicit, quod *judicium Dei est secundum veritatem in eos qui talia agunt.* Sed poenae quae in praesenti vita infliguntur sive a Deo sive ab homine, non semper respondent gravitati culpae. Interdum enim minor culpa graviori poena punitur temporaliter propter majus periculum evitandum; poenae enim praesentis vitae quasi medicinae adhibentur. Peccatum autem schismatis perniciosissimum est in rebus humanis, quia dissolvit totum regimen humanae societatis.

ARTICULUS XI.

Utrum peccatum diminuat bonum naturae.
(1-2, quaest. 85, *art.* 1. *)*

Undecimo quaeritur, utrum peccatum diminuat bonum naturae. Et videtur quod non. Nullum enim diminutum est integrum. Sed bona naturalia manent integra in daemonibus post peccatum, ut dicit Dionysius (cap. 4 de divin. Nomin.). Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

2. Praeterea, accidens non tollit suum subjectum. Sed malum culpae est in bono naturae sicut in subjecto. Ergo malum culpae non tollit aliquid a bono naturae, et ita non diminuit ipsum.

3. Sed diceretur, quod bonum naturae diminuitur per malum culpae, non quantum ad substantiam subjecti, sed quantum ad aptitudinem, sive ad habilitatem. — Sed contra, privatio nihil tollit de eo quod est commune sibi et formae oppositae. Sed sicut substantia subjecti est communis privationi et formae, ita etiam aptitudo, sive habilitas; requirit enim privatio in subjecto aptitudinem ad formam oppositam. Ergo privatio nihil tollit de habilitate subjecti.

4. Praeterea, diminui quoddam pati est. Pati autem in suscipiendo est, agere autem in emittendo magis. Nihil ergo diminuitur secundum actum suum. Sed peccatum in actu consistit. Ergo per peccatum non diminuitur bonum naturae peccantis.

5. Sed diceretur, quod peccatum est actus potentiae, quae non diminuitur, sed sola ejus habilitas. — Sed contra, pati dicitur aliquid non solum si subtrahatur ei aliquid quod sit de substantia ejus, sed etiam si subtrahatur accidens ejus; aqua enim pati dicitur non solum cum amittit formam substantialem, sed etiam cum calefacta frigiditatem amittit. Habilitas autem est accidens potentiae. Ergo si diminuatur habilitas, ipsa potentia patietur per actum proprium; quod videtur impossibile secundum praedicta.

6. Praeterea, in rebus naturalibus agens patitur, non tamen patitur secundum quod agit; nam agit quidem secundum quod est actu, patitur autem secundum quod est in potentia; sicut aer actu calidus infrigidatur per aquam, inquantum est frigidus in potentia; calefacit autem aquam, inquantum est actu calidus. Sed hoc est communiter verum in omnibus quod nihil secundum idem est actu et potentia. Nihil ergo patitur secundum quod agit; neque ergo peccans diminuitur in suo bono naturali per propriam actionem peccati.

7. Praeterea, diminuere est agere quoddam. Sed actus non agit; esset enim procedere in infinitum, cum omne quod agit, actum causet. Cum

ergo peccatum sit actus quidam, videtur quod peccatum non diminuat bonum naturae.

8. Praeterea, cum diminutio sit motus quidam, diminuere movere est. Nihil autem movet seipsum; moveret autem seipsum aliquid, si super suam actionem moveretur. Non ergo peccans diminuitur in suo bono naturae per suam actionem peccati.

9. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum non agit nisi virtute boni. Sed peccatum in virtute boni non corrumpit bonum naturae, quia virtus boni non est corruptiva, sed salvativa magis. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae.

10. Praeterea, Augustinus dicit in Ench. (cap. 13, in princ.), quod in bono et malo fallit Dialecticorum regula, quae dicit quod opposita non sunt simul. Non autem falleret, nisi malum esset in bono sibi opposito sicut in subjecto. Est ergo peccatum in bono naturae sibi opposito sicut in subjecto. Sed nullum accidens diminuit suum subjectum. Ergo peccatum non diminuit bonum naturae, etiam secundum quod est ei oppositum.

11. Praeterea, si peccatum diminueret bonum naturae, diminueretur libertas arbitrii, in quo praecipue peccatum consistit. Sed Bernardus dicit (in lib. de lib. Arb., aliquantulum a princ.), quod liberum arbitrium detrimentum non patitur in damnatis. Ergo bonum naturae non diminuitur per peccatum.

12. Praeterea, si peccatum diminuit habilitatem naturalem ad bonum; aut ex parte subjecti, aut ex parte boni ad quod subjectum est habile; inter haec enim duo habilitas consideratur quasi medium quoddam. Non autem diminuit ipsam ex parte subjecti, sicut nec ipsum subjectum. Secundum autem quod conjungitur cum bono virtutis vel gratiae, videtur habilitas praedicta pertinere ad genus moris. Sic ergo per peccatum nullo modo diminuitur bonum naturae.

13. Praeterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram (lib. 9, cap. 10), quod infusio gratiae est sicut illuminatio, et per consequens peccatum est sicut obtenebratio mentis. Sed tenebra non tollit ab aere habilitatem ad lumen. Ergo nec etiam peccatum tollit aliquid de habilitate ad gratiam.

14. Praeterea, habilitas naturalis ad bonum videtur esse idem quod justitia naturalis. Justitia autem est rectitudo quaedam voluntatis, ut Anselmus dicit (in lib. de Veritate, cap. 13). Rectitudo autem non potest diminui, quia omne rectum aequaliter est rectum. Ergo neque bonum naturae, quod est habilitas naturalis, diminuitur per peccatum.

15. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de immortalitate Animae, cap. 2), quod mutato aliquo, mutatur id quod in eo est. Sed diminutio est quaedam species motus. Ergo diminuto subjecto, diminuitur accidens quod in eo est. Sed culpa est in bono naturae sicut in subjecto. Si ergo culpa diminuit bonum naturae, diminuit semetipsam; quod est inconveniens.

16. Praeterea, secundum Philosophum (in 2 Ethic., cap. 5), tria sunt in anima; potentia, habitus, et passio. Sed passio non diminuitur per peccatum; quinimmo per peccata multiplicatur; unde et passiones peccatorum dicuntur ad Rom. 7; habitus autem virtutis totaliter tollitur per peccatum, potentia autem totaliter manet. Nullum ergo bonum naturae est in anima quod per peccatum diminuatur.

Sed contra est quod Lucae 10, super illud *Et plagis impositis abierunt*, dicit Glossa (ordinar.), quod peccatis humanae naturae integritas violatur. Non autem violatur integritas nisi per diminutionem. Ergo peccatum diminuit bonum naturae.

Praeterea, Augustinus dicit (11 de civit. Dei cap. 9), quod vitium est malum, quia nocet naturae bonae; quod non esset, nisi adimeret aliquid. Diminuit ergo bonum naturae.

Praeterea, Augustinus dicit (in 4 Musicae, cap. 5, non procul a fin.), quod anima per peccatum facta est imbecillior. Diminuitur ergo bonum naturae in ipsa per peccatum.

Praeterea, creatura rationalis se habet ad gratiam sicut oculus ad lumen. Sed oculus in tenebris existens fit minus habilis ad videndam lucem. Ergo anima diu in peccato manens, fit minus habilis ad percipiendam gratiam: et ita bonum naturae, quod est habilitas, diminuitur per peccatum.

Respondeo dicendum, quod quia diminuere est quoddam agere, considerandum est, quot modis aliquid agere dicatur, ut sciatur qualiter peccatum bonum naturae diminuat. Dicitur autem proprie quidem agere ipsum agens quod actum producit, abusive autem id quo agens agit: sicut proprie quidem pictor facit album parietem; sed quia facit album per albedinem, consuevit etiam dici quod albedo facit album. Quot ergo modis id quod proprie est agens dicitur agere, tot etiam modis agere dicitur abusive id quo agens agit. Agens autem principaliter dicitur agere aliquid et per se et per accidens; per se quidem quod agit secundum propriam formam, per accidens autem quod agit removendo prohibens; sicut per se quidem illuminat domum sol, per accidens vero qui aperit fenestram, quae erat obstaculum lumini. Rursus principale agens dicitur aliquid agere primo, et aliquid consequenter; sicut generans primo quidem dat formam, consequenter autem dat motum, et omnia quae consequuntur ad formam; unde generans dicitur movens gravium et levium, ut dicitur in 8 Physic. (com. 32). Quod autem dictum est in effectibus positivis, similiter oportet intelligi quantum ad effectus privationis: sic enim corrumpens et diminuens est movens, sicut et generans et augens. Unde manifeste accipi potest, quod sicut removens obstaculum luminis dicitur per accidens illuminare, et etiam ipsa remotio obstaculi, abusive tamen; ita etiam ponens obstaculum lumini dicitur obtenebrare, et etiam ipsum obstaculum. Sicut autem lumen a sole diffunditur in aerem, ita gratia a Deo infunditur animae, quae quidem est supra naturam animae; et tamen in natura animae, vel cujuscumque creaturae rationalis, est aptitudo quaedam ad gratiae susceptionem, et per gratiam susceptam fortificatur in debitis actibus. Peccatum autem est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Isai. 59. 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Cujus ratio est, quia sicut interior aer domus non illuminatur a sole, nisi directe aspiciat solem, et hoc dicitur illuminationis obstaculum quod hujusmodi respectus rectitudinem impedit; ita anima non potest illuminari a Deo per gratiae susceptionem, nisi directe con-

vertatur in ipsum. Hanc autem conversionem impedit peccatum, quod convertit animam in oppositum, quod scilicet est contra legem Dei. Unde manifestum est quod peccatum est obstaculum quoddam impediens gratiae susceptionem. Omne autem obstaculum alicujus perfectionis aut formae, simul cum hoc quod excludit formam vel perfectionem quamcumque, facit susceptivum minus aptum vel habile ad formae receptionem; et ulterius per consequens impedit effectus formae vel perfectionis in subjecto; et maxime si obstaculum illud fuerit aliquid inhaerens vel habitu vel actu. Manifestum est enim quod id quod movetur uno motu, non simul movetur contrario, et est etiam minus aptum vel habile ut motu contrario moveatur; sicut etiam quod est calidum, est minus aptum ut sit frigidum; difficilius enim frigidi impressionem recipit. Sic ergo peccatum, quod est obstaculum gratiae, non solum excludit gratiam, sed etiam facit animam minus aptam vel habilem ad gratiae susceptionem; et sic diminuit aptitudinem vel habilitatem a bono ad gratiam (1). Unde cum hujusmodi habilitas sit quoddam bonum naturae, peccatum diminuit bonum naturae; et quia gratia naturam perficit et quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem, et quantum ad inferiores animae partes obaudibiles rationi, irascibilem dico et concupiscibilem; peccatum excludendo gratiam et hujusmodi auxilia naturae, dicitur vulnerare naturam. Unde ignorantia, malitia et hujusmodi dicuntur quaedam naturae vulnera consequentia ex peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum naturae integrum manet quantum ad substantiam boni naturalis; sed per peccatum diminuitur aptitudo ad gratiam, ut dictum est; quae quidem est quoddam bonum naturae.

Ad secundum dicendum, quod accidens etsi non tollat substantiam sui subjecti, potest tamen diminuere habilitatem ad aliud accidens; sicut calor diminuit habilitatem ad frigus; et ita est in proposito, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum (in 3 Physic., com. 10) dicitur, quod potentia sanum et potentia aegrum est idem subjecto propter unam substantiam subjecti, quae est in potentia ad utrumque; differunt tamen ratione, quia ratio potentiae sumitur ab actu. Sic ergo peccatum non diminuit habilitatem ad gratiam ex ea parte qua radicatur in substantia animae; sic enim communis est una existens contrariorum, sed ex ea parte qua ordinatur ad oppositum, prout differens est.

Ad quartum dicendum, quod ad actum moralem concurrunt actus multarum potentiarum animae, quarum quaedam sunt motivae aliarum, sicut intellectus movet voluntatem, et voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Movens autem imprimit aliquid in motum. Unde patet quod in actu morali non est sola emissio, sed etiam receptio; et propter hoc ex actibus moralibus potest causari aliquid in agente, ut habitus vel dispositio, vel etiam aliquid oppositum his.

Quintum concedimus.

Ad sextum dicendum, quod actio naturalis consistit in emissione tantum; unde actio naturalis nihil causat in agente, maxime in simplicibus agentibus, quae non sunt composita ex agente et patiente vel movente et moto: in his enim quae sic composita sunt videtur eadem ratio esse quae est in actibus moralibus.

Ad septimum dicendum, quod actus non proprie dicitur agere, sed abusive, quia est quo agens agit.

Ad octavum dicendum, quod nihil secundum idem movet seipsum; sed secundum diversas partes nihil prohibet, ut patet in 8 Physic. (comm. 30), et sic accidit in actu morali, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod aliquod bonum particulare est corruptivum alterius boni particularis propter contrarietatem quam habet ad ipsum; et sic nihil prohibet, malum, prout agit in virtute boni particularis, esse alterius boni corruptivum; sicut frigidum est corruptivum calidi; et hoc modo peccatum corrumpit bonum justitiae, convertendo se ad aliquod bonum sine modo et ordine, et per consequens diminuit aptitudinem ad justitiam.

Ad decimum dicendum, quod bonum et malum possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum communem rationem boni et mali; et sic quodlibet malum opponitur cuilibet bono; et ita dicit Augustinus fallere Dialecticorum regulam dum malum est in bono. Alio modo possunt considerari secundum specialem rationem hujus vel illius boni vel mali; et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono, sed hoc huic, ut caecitas visui, et intemperantia temperantiae; et hoc modo malum nunquam est in bono sibi opposito, nec in hoc fallitur Dialecticorum regula.

Ad undecimum dicendum, quod liberum arbitrium non patitur detrimentum in damnatis quantum ad libertatem, quae non intenditur aut remittitur; sed patitur detrimentum quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria.

Ad duodecimum dicendum, quod habilitas ad gratiam totaliter se tenet ex parte naturae, etiam secundum quod ordinatur ad bonum moris.

Ad decimumtertium dicendum, quod peccatum non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positive; et ideo se habet ut quoddam obstaculum gratiae; sed ipsa privatio gratiae se habet ut tenebra. Obstaculum autem diminuit habilitatem, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod habilitas ad gratiam non est idem quod justitia naturalis, sed est ordo boni naturalis ad gratiam. Nec tamen hoc est verum quod justitia naturalis diminui non possit. Rectitudo enim secundum hoc diminui potest quod id quod erat rectum secundum totum, in aliqua parte curvetur; et hoc modo justitia naturalis diminuitur secundum quod in aliquo obliquatur; puta, in eo qui fornicatur, obliquatur naturalis justitia quantum ad directionem concupiscentiarum, et sic de aliis. In nullo tamen justitia naturalis totaliter corrumpitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod id quod est in aliquo, movetur ad motum ejus in quo est, quantum ad id in quo ab eo dependet, non quantum ad aliud. Anima enim in corpore existens dependet a corpore quantum ad locum, non autem quantum ad esse, nec quantum ad quantitatem; et ideo per accidens movetur localiter moto corpore, non tamen diminuitur anima diminuto corpore nec corrumpitur corrupto corpore. Malum autem

(1) *Al.* bonum, ad gratiam. *Forte* animae ad gratiam, *vel* ad bonum gratiae.

culpae non habet quantitatem ex bono naturae, sed magis per recessum a bono naturae, sicut aegritudo habet quantitatem per recessum a naturali dispositione corporis. Unde malum culpae non diminuitur diminuto bono naturae, sicut neque morbus diminuitur debilitata natura, sed magis augetur.

Ad decimumsextum dicendum, quod in potentia includitur etiam habilitas sive aptitudo ad bonum gratiae; quae quidem habilitas diminuitur, ut dictum est, licet ipsa potentia non minuatur.

ARTICULUS XII.

Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae.

Duodecimo quaeritur, utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae. Et videtur quod sic. Omne enim finitum per continuam diminutionem potest totaliter auferri. Sed bonum naturae, quod est habilitas, est quoddam finitum, cum sit creatum. Ergo si diminuitur per peccatum, ut dictum est, art. praeced., totaliter potest auferri.

2. Praeterea, bonum naturae quod est habilitas ad gratiam, videtur diminui vel tolli per aversionem a gratia. Aversio autem habet statum, et non procedit in infinitum, quia conversio quae ei opponitur, statum habet; non enim est in homine caritas infinita. Ergo diminutio boni naturalis statum habet: quod non esset, si semper aliquid de bono naturae remaneret: quia bonum naturae semper natum est diminui per peccatum. Ergo videtur quod bonum naturae totaliter per peccatum tolli possit.

3. Praeterea, privatio totaliter tollit habilitatem; caecus enim nullo modo est habilis ad videndum. Sed culpa est quaedam privatio. Ergo videtur quod totaliter tollat bonum naturae, quod est habilitas.

4. Praeterea, peccatum est tenebra spiritualis, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 4, circa princ.). Sed tenebra totaliter potest excludere lucem. Ergo totaliter potest culpa excludere bonum.

5. Praeterea, sicut se habet bonum gratiae ad malum naturae, ita se habet malum culpae ad bonum naturae. Sed per gratiam excludi potest totum malum naturae, idest fomes, qui est inclinatio ad culpam, ut patet in beatis. Ergo per malum culpae potest tolli totum bonum naturae, quod est habilitas ad gratiam.

6. Praeterea, ibi habilitas ad gratiam remanere non potest, ubi est impossibilitas gratiam consequendi. Sed status damnationis, ad quam pervenitur per culpam, inducit impossibilitatem consequendi gratiam. Ergo per culpam potest tolli totum bonum naturae, quod est habilitas ad gratiam.

7. Praeterea, Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.) dicit, quod malum est defectus naturalis habitudinis; quod maxime videtur competere malo culpae. Ergo videtur quod totaliter bonum naturae, quod est habilitas, per peccatum deficiat.

8. Praeterea, quidquid ponit aliquid extra statum naturae, videtur tollere bonum naturae. Sed peccatum ponit peccantem extra statum naturae; dicit enim Damascenus (lib. 2, cap. 4, par. a princ.), quod Angelus peccans cecidit ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam. Ergo peccatum tollit bonum naturae.

9. Praeterea, privatio non privat nisi quod est. Sed gratia non fuit in Angelis ante peccatum. Ergo peccatum Angeli non privavit gratiae bonum. Relinquitur ergo quod privaverit bonum naturae.

10. Praeterea, diminutio est quidam motus. Idem est autem motus totius et partis, ut glebae unius et totius terrae, ut dicitur in 4 Physic. com. 45). Si ergo aliquid de bono naturae diminuitur per peccatum, totum bonum naturae per peccatum tolli potest.

Sed contra, quamdiu manet voluntas, remanet habilitas ad bonum. Sed peccatum non tollit voluntatem, quinimmo in voluntate consistit. Ergo videtur quod peccatum non possit tollere totum bonum naturae, quod est habilitas.

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod per peccatum tollatur totaliter bonum naturae, quod est aptitudo vel habilitas ad gratiam. Sed ex hoc videtur difficultas insurgere, quia cum illa habilitas sit finita, videtur quod per continuam diminutionem totaliter deficere possit. Quam quidem difficultatem aliqui vitare voluerunt, accipientes similitudinem ex continuo finito, quod in infinitum dividitur, si fiat divisio secundum eamdem proportionem; puta, si a linea finita subtrahatur tertia pars ejus, et iterum tertia pars residui, et sic inde, nunquam stabit divisio, sed poterit in infinitum procedere. Hoc autem in proposito locum non habet; quia cum procedit divisio lineae secundum eamdem proportionem, semper pars secundo subtracta est minor quam pars quae primo subtrahitur; sicut majus est tertium totius, quam tertium duarum partium residuarum, et sic de aliis; non autem potest dici, quod per secundum peccatum minus diminuatur de habilitate praedicta quam per primum; immo forte aequaliter, vel etiam plus, si peccatum fuerit gravius. Et ideo aliter dicendum, quod habilitas diminui potest dupliciter: uno modo per subtractionem; alio modo per contrarii appositionem. Per subtractionem quidem, sicut aliquod corpus est habile ad calefaciendum per calorem quem habet: unde diminuto calore diminuitur habilitas calefaciendi. Per appositionem autem contrarii, sicut aqua calefacta habet naturalem aptitudinem vel habilitatem ad infrigidationem: sed quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus: hic enim modus diminutionis qui est per appositionem contrarii magis habet locum in potentiis passivis et receptivis; primus autem modus in potentiis activis; quamvis uterque modus in utrisque potentiis aliqualiter inveniri possit. Quando ergo est diminutio habilitatis per subtractionem, tunc totaliter habilitas potest auferri ablato eo quod habilitatem causabat: quando vero habilitas diminuitur per appositionem contrarii, tunc considerandum est utrum appositio contrarii excedens (1) possit corrumpere subjectum, aut non. Si enim potest corrumpere subjectum, potest totaliter habilitas tolli; sicut tantum potest augeri calor in aqua, quod corrumpatur aqua; et sic totaliter tollitur habilitas quae speciem aquae consequebatur. Si autem per appositionem contrarii, quantumcumque multiplicetur, non possit subjectum corrumpi, semper quidem minuitur habilitas contrario apposito crescente, nunquam tamen totaliter tolletur, propter permanentiam subjecti, in quo radicatur talis habilitas; sicut quantumcumque calidum cresceret, non tolleret aptitudinem materiae primae,

(1) *Al.* exercens.

quae est incorruptibilis, ad formam aquae. Manifestum est autem quod habilitas naturae rationalis ad gratiam est sicut potentiae susceptivae, et quod talis habilitas naturam rationalem consequitur inquantum hujusmodi. Dictum est autem supra, art. praeced., quod diminutio hujus habilitatis est per appositionem contrarii; dum scilicet creatura rationalis avertitur a Deo per conversionem ad contrarium. Unde cum natura rationalis sit incorruptibilis et non desinat esse, quantumcumque peccatum multiplicetur, consequens est quod habilitas ad bonum gratiae semper diminuatur per appositionem peccati, ita tamen quod nunquam totaliter tollatur; et sic in proposito diminutio procedit in infinitum per oppositum ad appositionem (1), sicut in continuis e converso appositio fit in infinitum per oppositum ad divisionem, dum quod uni lineae subtrahitur alteri apponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si bonum naturae diminueretur per subtractionem, sicut jam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod conversio et aversio habent statum quo perveniunt actu (2); quia non est conversio vel aversio actu infinita; non tamen habent statum quantum ad id quod est in potentia; quia tam merita quam demerita possunt in infinitum multiplicari.

Ad tertium dicendum, quod privatio quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, idest in essentia animae. Privatio autem quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere. Peccatum autem non est ipsa privatio gratiae, sed obstaculum quoddam, quo gratia privatur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut tenebra excludit lucem sibi oppositam, non autem aptitudinem ad lucem, quae est in aere; similiter per peccatum excluditur gratia, non autem aptitudo ad gratiam.

Ad quintum dicendum, quod pronitas ad malum, quae dicitur fomes, non consequitur naturam sicut habilitas ad bonum, sed consequitur corruptionem naturae, quae est ex culpa; et ideo fomes totaliter per gratiam tolli potest, non autem bonum naturae per culpam.

Ad sextum dicendum, quod impossibilitas ad gratiam quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinae sententiae, ne eis in perpetuum gratia apponatur.

Ad septimum dicendum, quod defectus naturalis aptitudinis non sic intelligitur quod tota naturalis aptitudo deficiat, sed quia deficit a sua perfectione.

Et similiter dicendum ad octavum, quod peccatum non totaliter ponit extra statum naturae, sed extra ejus perfectionem.

Ad nonum dicendum, quod privatio non solum privat quod est, sed etiam id quod natum est esse: potest enim aliquis privari aliquo quod nunquam habuit, dummodo natus fuisset habere. Et tamen hoc non est verum, quod Angeli in principio suae creationis gratiam non habuerunt: simul enim Deus in eis condidit naturam et largitus est gratiam, ut Augustinus dicit (12 de Civit. Dei, cap. 9, a med.).

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si diminutio illa fieret per subtractionem partis.

(1) Al. ad oppositionem.
(2) Al. proveniunt in actu.

QUAESTIO III.

DE CAUSA PECCATI.

(*In quindecim articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum Deus sit causa peccati; 2.° utrum actio peccati sit a Deo; 3.° utrum diabolus sit causa peccati; 4.° utrum diabolus possit inducere homines ad peccandum interius persuadendo; 5.° utrum omne peccatum veniat ex suggestione diaboli; 6.° utrum ignorantia possit esse causa peccati; 7.° utrum ignorantia sit peccatum; 8.° utrum ignorantia excuset vel diminuat peccatum; 9.° utrum sciens ex infirmitate peccet; 10.° utrum peccatum ex infirmitate factum imputetur homini ad culpam mortalem; 11.° utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum; 12.° utrum aliquis possit ex malitia vel certa scientia peccare; 13.° utrum gravius peccet qui ex infirmitate peccat quam qui ex malitia; 14.° utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum; 15.° utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Deus sit causa peccati.
(1-2, *quaest.* 79, *art.* 1.)

Quaestio est de causa peccati. Et primo quaeritur, utrum Deus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicit enim Apostolus ad Romanos 1: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt*; ubi dicit Glossa Augustini sumpta ex lib. de Gratia et lib. Arbitrio (cap. 21, a med.): *Manifestum est Deum operari in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive ad bonum sive ad malum.* Sed inclinatio voluntatis ad malum est peccatum. Ergo Deus est causa peccati.

2. Sed dicendum, quod inclinatio voluntatis ad malum, dicitur esse a Deo inquantum est poena; unde ibidem de Dei judicio loquitur. — Sed contra, non potest esse idem secundum idem poena et culpa, ut supra, quaest. 1 de malo, art. 4 et 5, dictum est; quia poena secundum suam rationem repugnat voluntati, culpa autem secundum suam rationem est voluntaria. Sed inclinatio voluntatis pertinet ad rationem voluntarii. Si ergo Deus inclinat voluntatem in malum, videtur quod et ipse sit causa culpae inquantum est culpa.

3. Praeterea, sicut culpa opponitur bono gratiae, ita poena opponitur bono naturae. Sed non impeditur quin Deus sit causa poenae per hoc quod est causa naturae. Ergo neque impeditur esse causa culpae per hoc quod est causa gratiae.

4. Praeterea, quidquid est causa causae est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati, cujus causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati.

5. Praeterea, illud ad quod inclinat virtus data a Deo, est causatum a Deo. Sed virtutes quaedam datae a Deo inclinant ad peccatum, sicut irascibilis ad homicidium, et concupiscibilis ad adulterium. Ergo Deus est causa peccati.

6. Praeterea, quicumque inclinat voluntatem suam vel alterius ad malum, est causa peccati; puta, si homo faciendo eleemosynam inclinet voluntatem suam ut intendat inanem gloriam. Sed Deus inclinat voluntatem hominis in malum, ut jam dictum est. Ergo est causa peccati.

7. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod apud Deum causae malorum sunt. Sed non sunt in Deo otiosae. Ergo Deus est causa malorum, inter quae computantur peccata.

8. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 26, a med.), quod gratia in anima est sicut lux per quam homo bonum operatur, et sine qua bonum operari non potest. Sic ergo gratia est causa meriti. Ergo per oppositum subtractio gratiae est causa peccati. Sed Deus est qui subtrahit gratiam. Ergo Deus est causa peccati.

9. Praeterea, Augustinus dicit (2 Confess., cap. 7): *Gratiae tuae deputo, quaecumque mala non feci.* Non esset autem imputandum gratiae quod homo male non faceret, si carens gratia posset non peccare. Non ergo peccatum est causa quod aliquis privetur gratia; sed magis privatio gratiae est causa peccandi; et sic sequitur, ut prius, quod Deus sit causa peccandi.

10. Praeterea, omnis laus creaturae praecipue Deo debet attribui. Sed in laudem viri justi dicitur Eccli. 31, 10: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus.* Ergo multo magis hoc competit Deo. Potest ergo Deus peccare, et per consequens esse causa peccati.

11. Praeterea, Philosophus dicit (in 4 Topic., cap. 5, a med.): *Potest Deus et studiosus prava facere.* Hoc est autem peccare. Ergo Deus potest peccare.

12. Praeterea, bene sequitur: Socrates potest currere si vult; ergo simpliciter potest currere. Sed haec est vera: *Deus potest peccare, si vult,* quia hoc ipsum quod est velle peccare, est peccare. Ergo Deus potest peccare simpliciter; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, qui occasionem damni dat damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per praeceptum quod dedit, ut dicitur Rom. 7. Ergo Deus est causa peccati.

14. Praeterea, cum malum causetur a bono, videtur quod malum maximum causetur a maximo bono. Sed maximum malum est culpa, quae facit bonum hominem vel Angelum malum. Ergo causatur a maximo bono, quod est Deus.

15. Praeterea, ejusdem est dare dominium et auferre. Sed Dei est dare dominium animae super corpus. Ergo et ejus est auferre. Sed solummodo per peccatum aufertur quod spiritui non subjiciatur caro. Ergo Deus est causa peccati.

16. Praeterea, quod est causa alicujus naturae est causa motus proprii et naturalis ipsius. Sed Deus est causa naturae voluntatis; proprius autem et naturalis motus voluntatis est aversio, sicut proprius motus et naturalis lapidis est descendere, ut Augustinus dicit (in lib. de lib. Arbit.). Ergo Deus est causa aversionis; et sic, cum in aversione ratio culpae consistat, videtur quod Deus sit causa culpae.

17. Praeterea, qui praecipit peccatum est causa peccati. Sed Deus invenitur praecepisse peccatum, ut dicitur 3 Reg., ult., 22, ubi cum spiritus mendacii dixisset: *Egrediar, et ero spiritus mendax in ore Prophetarum,* Dominus dixit: *Egredere et fac;* et Oseae 1, dicitur, quod Dominus praecepit Oseae ut sumeret mulierem fornicariam, et faceret ex ea filios fornicationum. Ergo Deus est causa peccati.

18. Praeterea, ejusdem est agere et posse, quia ut dicit Philosophus (lib. de Somno et Vigil. cap. 1), cujus est potentia, ejus est actio. Sed Deus est causa ejus quod est posse peccare. Ergo est causa ejus quod est peccare.

Sed contra est quod dicit Augustinus (in lib. 83 Quaestionum, circa princ. lib.), quod Deo auctore non fit homo deterior. Sed peccato fit homo deterior. Ergo Deus non est auctor peccati.

Praeterea, Fulgentius (lib. 1 ad Monimum, a med.) dicit, quod Deus non est auctor illius rei cujus est ultor. Sed Deus est ultor peccati. Ergo non est auctor peccati.

Praeterea, Deus non est causa nisi ejus quod diligit; quia hoc dicitur Sapient. 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Odit autem peccatum, secundum illud Sapient. 14, 9: *Pariter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Ergo Deus non est auctor peccati.

Respondeo dicendum, quod causa peccati est aliquis dupliciter: uno modo quia ipse peccat: alio modo quia facit alterum peccare: quorum neutrum Deo convenire potest. Quod enim Deus peccare non possit, manifestum est et ex communi ratione peccati, et ex propria ratione moralis peccati, quod dicitur culpa. Peccatum enim communiter dictum, secundum quod in rebus naturalibus et artificialibus invenitur, ex eo provenit quod aliquis in agendo non attingit ad finem propter quem agit; quod contingit ex defectu activi principii; sicut si grammaticus non recte scribat, contingit ex defectu artis, si tamen recte scribere intendit; et quod natura peccet in formatione animalis, sicut contingit in partubus monstruosis, contingit ex defectu activae virtutis in semine. Peccatum vero, secundum quod proprie in moralibus dicitur, habet rationem culpae, et provenit ex eo quod voluntas deficit debito fine, per hoc quod in finem indebitum tendit. In Deo autem neque activum principium potest esse deficiens, eo quod ejus potentia est infinita; nec ejus voluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa ejus voluntas, quae est etiam ejus natura, est bonitas summa, quae est ultimus finis et prima regula omnium voluntatum; unde naturaliter ejus voluntas inhaeret summo bono, nec potest ab eo deficere; sicut nec alicujus rei appetitus naturalis deficere potest, quin appetat suum bonum naturale. Sic ergo Deus causa peccati esse non potest eo quod ipse peccet. Similiter etiam non potest esse causa peccati eo quod alios faciat peccare. Peccatum enim, prout nunc de peccato loquimur, consistit in aversione voluntatis creatae ab ultimo fine. Impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeat ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit (in 9 cap. de div. Nomin., non procul a fin.). Unumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea; vel per similitudinem formae, sicut cum calidum calefacit; vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per praeceptum alios movet ad finem

quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens quod omnia ad seipsum convertat, et per consequens quod nihil avertat a seipso. Ipse autem est summum bonum. Unde non potest esse causa aversionis voluntatis a summo bono, in quo ratio culpae consistit, prout nunc loquimur de culpa. Impossibile est ergo quod Deus sit causa peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur tradere aliquos in reprobum sensum, vel inclinare voluntates in malum, non quidem agendo vel movendo, sed potius deserendo vel non impediendo: sicut si aliquis non daret manum cadenti, diceretur esse causa casus illius. Hoc autem Deus ex justo judicio facit, quod aliquibus auxilium non praestat ne cadant.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod poena opponitur cuidam particulari bono. Non est autem contra rationem summi boni auferre aliquod particulare bonum, cum particulare bonum auferatur per appositionem alterius boni, quod interdum est melius; sicut forma aquae aufertur per appositionem formae ignis, et similiter bonum naturae particularis aufertur, per poenam, per appositionem melioris boni; per hoc scilicet quod Deus ordinem justitiae in rebus statuit. Sed malum culpae est per aversionem a summo bono, a quo summum bonum avertere non potest; unde Deus potest esse causa poenae, sed non causa culpae.

Ad quartum dicendum, quod effectus causati inquantum est causatum, reducitur in causam. Si autem aliquid procedit a causato non secundum quod est causatum, hoc non oportet in causam reduci. Sicut motus tibiae causatur a virtute motiva animalis, quae tibiam movet; red obliquitas ambulationis non provenit a tibia secundum quod est mota a virtute motiva, sed secundum quod deficit a suscipiendo influxu motivae virtutis per suum defectum; et ideo claudicatio non causatur a virtute motiva. Sic ergo peccatum causatur a libero arbitrio secundum quod deficit a Deo; unde non oportet quod Deus sit causa peccati, licet sit causa liberi arbitrii.

Ad quintum dicendum, quod peccata non proveniunt ex inclinatione irascibilis aut concupiscibilis secundum quod sunt a Deo institutae, sed secundum quod deficiunt ab ordine institutionis ipsius: sic enim sunt institutae in homine, quod rationi subjaceant; unde quando praeter ordinem rationis ad peccatum inclinant, hoc non est a Deo.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa non procedit, quia Deus non inclinat voluntatem ad malum agendo vel movendo, sed gratiam non apponendo, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod causae malorum sunt particularia bona, quae deficere possunt; hujusmodi autem particularia bona sunt apud Deum, sicut effectus apud causam, inquantum sunt bona; et pro tanto dicuntur causae malorum apud Deum esse, non quia ipse sit causa malorum.

Ad octavum dicendum, quod Deus, quantum est in se, omnibus se communicat pro captu eorum; unde quod res aliqua a participatione bonitatis ipsius deficiat, est ex hoc quod in ipsa invenitur aliquod impedimentum participationis divinae. Sic ergo quod gratia alicui non apponatur, non est causa ex Deo, sed ex hoc quod ipse cui gratia apponitur, impedimentum gratiae praestat, inquantum avertitur a non avertente se lumine, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom., circa fin.).

Ad nonum dicendum, quod aliter loquendum est de homine secundum statum naturae conditae, et aliter secundum statum naturae corruptae: quia secundum statum naturae conditae homo nihil habebat impellens ad malum, licet bonum naturae non sufficeret ad gloriae consecutionem; et ideo indigebat auxilio gratiae ad merendum; non autem indigebat ad peccata vitandum; quia per hoc quod naturaliter acceperat, poterat stare; sed in statu naturae corruptae habet impellens ad malum, et ideo indiget auxilio gratiae ne cadat; et secundum hunc statum Augustinus divinae gratiae deputat quaecumque mala non fecit; sed hic status ex praecedenti culpa provenit.

Ad decimum dicendum, quod aliquid potest esse laudabile in inferiori quod ad laudem superioris non pertinet; sicut esse furibundum est laudabile in cane, non autem in homine, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom., part. 4, post med.): et similiter non trasgredi cum possit, pertinet ad laudem hominis, sed deficit a laude divina.

Ad undecimum dicendum, quod verbum illud Philosophi intelligitur non de eo qui est Deus per naturam, sed de his qui dicuntur dii vel secundum opinionem, ut dii gentium, vel per participationem, ut homines supra humanum modum virtuosi, quibus attribuit heroicam seu divinam virtutem, in 7 Ethic. (in princ.). Vel potest dici, secundum quosdam, quod Deus dicitur posse prava facere, quia potest, si vult.

Ad duodecimum dicendum, quod istius conditionalis, Socrates potest currere si vult, antecedens est possibile, et ideo sequitur possibilitas consequentis; sed in hac conditionali, *Deus potest peccare si vult,* antecedens est impossibile, non enim potest Deus velle malum, et ideo non est simile.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex est occasio, scilicet data et accepta. Praeceptum autem est occasio peccati, non quidem data a praecipiente, sed accepta ab eo cui praeceptum datur; unde et Apostolus significanter dicit (Rom. 7, 8): *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Dicitur enim occasio dari peccandi quando fit aliquid minus rectum, ex quo per exemplum alii provocantur ad peccandum. Si autem aliquis faciat rectum opus, et alius inde provocetur ad peccandum, non erit occasio data, sed accepta, sicut cum Pharisaei scandalizabantur de doctrina Christi. Mandatum autem erat sanctum et justum, ut dicitur ad Rom. 7. Unde Deus praecipiendo non dedit occasionem peccandi, sed homo accepit.

Ad decimumquartum dicendum, quod si bonum, inquantum bonum, esset causa mali, sequeretur quod maximum bonum sit causa maximi mali; sed bonum est causa mali inquantum est deficiens. Unde quanto est magis bonum, tanto minus est causa mali.

Ad decimumquintum dicendum, quod auferre spiritui dominium super carnem, est contra naturalem justitiae ordinem; et ideo hoc Deo convenire non potest, qui est ipsa justitia.

Ad decimumsextum dicendum, quod motus aversionis dicitur proprius et naturalis voluntatis secundum statum naturae corruptae, non autem secundum statum naturae conditae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod id quod dicitur, *Egredere et fac*, non est intelligendum per modum praecepti, sed per modum permissionis; sicut et quod dicitur ad Judam Joann. 13, 27, *Quod facis fac citius;* eo modo loquendi quo permissio Dei dicitur ejus voluntas. Quod vero dicitur ad Oseam: *Accipe tibi mulierem fornicariam etc.* intelligitur secundum modum praecepti; sed praeceptum divinum facit ut non sit peccatum quod aliter esset peccatum. Potest enim Deus, ut Bernardus dicit (de praec. et dispens., aliquant. a princ. lib.) dispensare in praeceptis secundae tabulae, per quae homo immediate ordinatur ad proximum: bonum enim proximi est quoddam bonum particulare. Non autem potest dispensare in praeceptis primae tabulae. per quae homo ordinatur in Deum, qui a seipso alios non potest avertere: non enim potest negare seipsum, ut dicitur 2 ad Tim. 2, quamvis quidam dicant, quod ea quae dicuntur de Osea, sunt intelligenda contingisse in visione prophetiae.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ex verbo illo Philosophi intelligitur quod idem est quod potest agere et quod agit; non autem quod quidquid sit causa potentiae, sit etiam causa actus.

ARTICULUS II.

Utrum actio peccati sit a Deo.

Secundo quaeritur, utrum actio peccati sit a Deo. Et videtur quod non. Homo enim non dicitur esse causa peccati nisi quia est causa actionis peccati: nihil enim ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.). Sed Deus non est auctor peccati, ut supra dictum est. Ergo non est causa actionis peccati.

2. Praeterea, quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum rationem suae speciei: sicut si aliquis est causa Socratis, sequitur quod sit causa hominis. Sed quidam actus sunt qui ex sua specie habent quod sint peccata. Si ergo actio peccati sit a Deo, sequitur quod peccatum sit a Deo.

3. Praeterea, omne quod est a Deo, est res aliqua. Actus autem peccati non est res aliqua, ut Augustinus dicit (in lib. de perfectione Justitiae, non procul a princ.). Ergo actus peccati non est a Deo.

4. Praeterea, actus peccati est actus liberi arbitrii, quod ideo dicitur liberum, quia seipsum movet ad agendum. Sed omne id cujus actio causatur ab alio, movetur ab illo; et sic non movetur a seipso, nec est liberum. Actus ergo peccati non est a Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Trin. (cap. 4, circa med.), quod voluntas Dei est causa omnium specierum et motionum. Sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Ergo est a Deo.

Respondeo dicendum, quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus quam oportet ponere a Deo esse, duplici ratione. Primo quidem ratione communi, quia cum ipse Deus sit ens per suam essentiam, quia sua essentia est suum esse, oportet quod omne quod quocumque modo est, derivetur ab ipso: nihil enim aliud est quod sit suum esse, sed omnia dicuntur entia per quamdam participationem. Omne autem quod per participationem dicitur tale, derivatur ab eo quod est per essentiam; sicut omnia ignita derivantur ab eo quod est per essentiam ignis. Manifestum est autem quod actio peccati est quoddam ens, et in praedicamento entis positum; unde necesse est dicere, quod sit a Deo. Secundo autem idem patet ratione speciali. Necesse est enim omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu caeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium: et corporalium, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, inquantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu caeli motus corporum inanimatorum quae non movent seipsa, et alio modo motus animalium quae movent seipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu caeli pullulatio plantae in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae cujus virtus generativa est debilis, et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta; et tunc id quod est ibi actionis, reducitur ad primum movens sicut in causam; quod autem est ibi de defectu, non reducitur in primum movens sicut in causam, quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est: sicut quidquid est de motu in claudicatione, est ex virtute motiva animalis; sed quidquid est ibi de defectu, non est a virtute motiva, sed a tibia, secundum quod deficit ab opportunitate mobilitatis a virtute motiva. Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium: quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam: si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati: et sic id quod est ibi de actione, reducetur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium. Et propter hoc dicitur, quod actio peccati est a Deo, sed peccatum non est a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod homo qui peccat, licet per se non velit deformitatem peccati, tamen deformitas peccati aliquo modo cadit sub voluntate peccantis, dum, scilicet, magis eligit deformitatem peccati incurrere quam ab actu cessare. Sed deformitas peccati nullo modo cadit sub vo-

luntate divina, sed consequitur ex hoc quod liberum arbitrium recedit ab ordine voluntatis divinae.

Ad secundum dicendum, quod deformitas peccati non consequitur speciem actus secundum quod est in genere naturae; sic autem a Deo causatur; sed consequitur speciem actus secundum quod est moralis, prout causatur ex libero arbitrio, sicut in alia quaestione, quaest. 2, art. 2 et 3, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod ens et res simpliciter dicitur de substantia, de accidentibus autem secundum quid: et secundum hoc Augustinus dicit actus non esse res.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur aliquid movere seipsum, ponitur idem esse movens et motum; cum autem dicitur quod aliquid movetur ab altero, ponitur aliud esse movens et aliud motum. Manifestum est autem quod cum aliquid movet alterum, non ex hoc ipso quod est movens, ponitur quod est primum movens: unde non excluditur quin ab altero moveatur, et ab altero habeat similiter hoc ipsum quod movet: similiter cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet: et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus sit causa peccati.
(1-2, *quaest.* 80, *art.* 1.)

Tertio quaeritur utrum diabolus sit causa peccati. Et videtur quod sic. Dicitur enim Sapient. 2, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Sed mors consequitur ex peccato. Ergo diabolus est causa peccati.

2. Praeterea, peccatum in affectu consistit. Sed Augustinus dicit (4 de Trin., cap. 12, circa princ.), quod diabolus suae societati malignos affectus inspirat; et Beda dicit super Actus Apostolorum (cap. 5 super illud, *Cur tentavit vos satanas?*), quod animam in affectum malitiae trahit. Ergo diabolus est causa peccati.

3. Praeterea, inferius natum est a superiori moveri. Sed sicut intellectus hominis ordine naturae est infra intellectum angelicum, ita voluntas humana est infra voluntatem angelicam; semper enim virtus appetitiva proportionatur apprehensivae. Ergo angelus malus per suam malam voluntatem potest movere voluntatem hominis ad malum, et sic potest esse causa peccati.

4. Praeterea, Isidorus dicit, in lib. de summo Bono (lib. 3, cap. 5, a med.), quod diabolus corda hominum occultis cupiditatibus urit. Sed *radix omnium malorum est cupiditas*, ut dicitur 1 ad Tim. ult., 10. Ergo videtur quod diabolus possit esse causa peccati.

5. Praeterea, omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante ad hoc quod exeat in actum. Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet, scilicet ad bonum et malum. Ergo ad hoc quod exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum. Maxime autem hoc videtur fieri a diabolo, cujus voluntas est determinata ad malum. Ergo videtur quod diabolus sit causa peccati.

6. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 23 in fin.) quod causa peccati est voluntas mutabilis, primo quidem Angeli, deinde vero hominis. Sed primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Ergo videtur quod mala voluntas diaboli sit causa malae voluntatis hominis.

7. Praeterea, in cogitatione peccatum consistit: unde dicitur Isaiae 1, 16: *Auferte malum cogitationum vestrarum ab oculis meis.* Sed diabolus potest causare in nobis cogitationes, ut videtur: quia vis cogitativa est potentia corporali organo alligata; diabolus autem potest corpora immutare. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

8. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 19 de Civ. Dei, cap. 4), quod nonnullum vitium est, cum caro concupiscit adversum spiritum. Sed hanc concupiscentiam, ut videtur, potest diabolus causare; quia vis concupiscibilis est actus organi corporalis. Ergo videtur quod directe possit esse causa peccati.

9. Praeterea, Augustinus dicit, super Genes. ad litteram (lib. 12, cap. 13, circa med.), quod quando sic species rerum praesentantur homini ut non discernantur a rebus, sequitur inordinatio in carne; hoc autem dicit fieri posse spirituali virtute Angeli boni vel mali. Inordinatio autem quae est in carne non est sine peccato. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

10. Praeterea, Commentator (in 11 Metaph.) inducit verba Themistii dicentis, quod natura inferior agit quasi memorata a superioribus causis. Sed causae superiores sunt proprie et directe causa ejus quod agitur ab inferioribus causis. Quod ergo potest commemorare aliquid inferiori agenti, videtur quod sit causa actus ejus. Sed diabolus potest commemorare aliquid homini unde movetur ad peccandum. Ergo videtur quod diabolus possit esse directe causa peccati.

11. Praeterea, Philosophus 2 Ethic. eudemiorum (1) (sive 2 Moralium ad Eudemum), inquirit quid sit principium operationis in anima, et ostendit quod oportet esse aliquid extrinsecum. Omne enim quod incipit de novo, habet aliquam causam; incipit enim homo operari, quia vult; incipit autem velle, quia praeconsiliatur. Si autem praeconsilietur propter aliquod consilium praecedens, aut est procedere in infinitum, aut oportet ponere aliquod principium extrinsecum, quod primo movet hominem ad consiliandum; nisi forte aliquis dicat, quod hoc est a fortuna; ex quo sequeretur omnes actus humanos esse fortuitos. Hoc autem principium in bonis quidem dicit esse Deum, qui non est causa peccati, ut supra ostensum est. Cum ergo homo incipiat agere, velle et consiliari ad peccandum, videtur quod oporteat hujus esse aliquam extrinsecam causam, quae non potest esse alia nisi diabolus. Ipse ergo est causa peccati.

12. Praeterea, cujuscumque potestati subjacet motivum, ejus potestati subjacet et motus qui a motivo causatur. Motivum autem voluntatis est aliquid apprehensum per sensum vel intellectum; quorum utrumque subjacet potestati diaboli; dicit enim Augustinus (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 12, in princ.): *Serpit hoc malum,* scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensuales, dat se figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, latet in ira, in fallacia sermonis, odoribus se subjicit, infundit saporibus, et quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae.* Ergo in potestate diaboli est quod moveat voluntatem, et ita directe est causa peccati.

(1) *Al.* Philosophus cap. 3 Ethicae eudimice inquirit etc.

13. Praeterea, diabolus emit hominem propter peccatum, secundum illud Isaiae 50, 1: *Ecce iniquitatibus vestris venumdati estis*. Sed emptor dat pretium venditori. Ergo peccatum in homine causatur a diabolo.

14. Praeterea, Hieronymus dicit, quod sicut Deus est perfectio boni, ita diabolus est perfectio mali, licet in homine sint quaedam incentiva vitiorum. Sed Deus est per se causa bonorum nostrorum. Ergo videtur quod diabolus etiam sit directe causa peccatorum nostrorum.

15. Praeterea, sicut Angelus bonus se habet ad bonum, ita malus angelus ad malum. Sed angelus bonus reducit homines ad bonum, quia, sicut Dionysius dicit (cap. 4 cael. Hierar.), lex divinitatis est ultima per media reducere. Ergo videtur quod malus angelus possit reducere hominem ad malum; et ita videtur quod diabolus sit causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 4, a med.), quod ad hominis voluntatem causa depravationis ejus redit, sive aliquo sive nullo suadente depravatus sit. Sed homo depravatur per peccatum. Ergo causa peccati hominis non est diabolus, sed voluntas humana.

Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 1 de lib. Arbit., in princ. et cap. 11 et 12), quod non est aliquid causa peccati humani; sed quilibet est causa suae malitiae.

Praeterea, peccatum hominis ex libero arbitrio procedit. Sed diabolus non potest liberum arbitrium hominis movere; hoc enim libero arbitrio repugnaret. Non est ergo diabolus causa peccati.

Respondeo dicendum, quod causa aliquid movens multipliciter dicitur. Quandoque enim dicitur causa id quod est disponens, vel quod est consilians, vel quod est praecipiens; quandoque vero dicitur causa id quod est perficiens; et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est ad quam sequitur effectus. Ad actionem autem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis vel consulentis vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 4, a med.). Sic ergo dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius; aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his qui se manifeste diabolo subdiderunt. Sed per modum perficientis causa peccati esse non potest. Sicut enim in formis producendis causa perficiens est ex cujus actione directe consequitur forma, ita in actibus eliciendis causa perficiens est ex cujus actione agens directe inclinatur ad agendum. Peccatum autem non est forma, sed actus. Illud ergo per se potest esse causa peccati quod potest directe movere voluntatem ad actum peccati. Est autem considerandum, quod voluntas ad aliquid inclinari dicitur dupliciter: uno modo ab exteriori; alio modo ab interiori. Ab exteriori quidem, sicut ab objecto apprehenso; nam bonum apprehensum movere dicitur voluntatem; et per hunc modum dicitur movere consilians vel suadens, inquantum scilicet facit apparere aliquod esse bonum. Ab interiori autem movetur voluntas, sicut ab eo quod producit ipsum voluntatis actum. Objectum autem propositum voluntati, non ex necessitate movet voluntatem, licet intellectus ex necessitate assentiat interdum propositae veritati. Cujus diversitatis ratio est, quia tam intellectus quam voluntas ex necessitate tendit in illud ad quod naturaliter ordinatur; naturale enim est determinari ad unum. Unde intellectus ex necessitate assentit principiis primis naturaliter notis, nec potest eorum contrariis assentire; et similiter voluntas naturaliter vult et ex necessitate beatitudinem, nec aliquis potest velle miseriam. Unde in intellectu contingit quod ea quae necessariam cohaerentiam habent cum primis principiis naturaliter cognitis, ex necessitate moveant intellectum, sicut conclusiones demonstratae, quando apparent; quae si negentur, oportet negari prima principia, ex quibus ex necessitate consequuntur. Si vero sint aliquae conclusiones quae non necessariam cohaerentiam habeant cum primis principiis naturaliter notis, sicut contingentia et opinabilia, non cogitur his intellectus assentire. Similiter etiam neque necessariis quae necessario connectuntur primis principiis, ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessariam connexionem cognoscat. Sic ergo videtur et circa voluntatem, quod voluntas ad nihilum ex necessitate movetur quod non appareat habere necessariam connexionem cum beatitudine, quae est naturaliter volita. Manifestum est autem quod hujusmodi particularia bona non habent necessariam connexionem cum beatitudine, quia sine quolibet eorum potest homo esse beatus. Unde quantumcumque homini proponatur aliquod eorum ut bonum, voluntas non ex necessitate in illud tendit. Bonum autem perfectum, quod est Deus, necessariam quidem connexionem habet cum beatitudine hominis, quia sine eo non potest homo esse beatus; veruntamen necessitas hujus connexionis non manifeste apparet homini in hac vita, quia Deum per essentiam non videt; et ideo etiam voluntas hominis in hac vita non ex necessitate Deo adhaeret; sed voluntas eorum qui Deum per essentiam videntes, manifeste cognoscunt ipsum esse essentiam bonitatis et beatitudinem hominis, non potest Deo non inhaerere, sicut nec voluntas nostra potest nunc beatitudinem non velle. Patet ergo quod objectum non ex necessitate movet hominem ad agendum. Relinquitur ergo quod causa perficiens et propria voluntarii actus sit solum id quod operatur interius. Hoc autem nihil aliud esse potest quam ipsa voluntas sicut causa secunda, et Deus sicut causa prima. Cujus ratio est, quia actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam voluntatis in volitum, sicut et appetitus naturalis nihil est aliud quam inclinatio naturae ad aliquid. Inclinatio autem naturae est et a forma naturali et ab eo quod dedit formam; unde dicitur quod motus ignis sursum est ab ejus levitate, et a generante quod talem formam creavit. Sic ergo motus voluntatis directe procedit a voluntate, et a Deo, qui est voluntatis causa, qui solus in voluntate operatur, et voluntatem inclinare potest in quodcumque voluerit. Deus autem non est causa peccati, ut supra, art. 1 et 2 hujus quaest., ostensum est. Relinquitur ergo quod nihil aliud sit directe causa peccati humani nisi voluntas. Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod mors intravit in orbem terrarum per invidiam diaboli, inquantum persuasit primo homini peccatum.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur inspirare homini affectum malignum, vel etiam

trahere animam in affectum malitiae, per modum persuadentis.

Ad tertium dicendum, quod inferius natum est moveri a superiori, sicut passivum ab activo per exteriorem immutationem, ut aer ab igne. Exterior autem immutatio non infert necessitatem voluntati, ut ostensum est. Unde diabolus quamvis ordine naturae sit supra animam humanam, non tamen ex necessitate potest voluntatem ejus movere; et sic non est proprie causa peccati. Nam proprie causa dicitur ad quam ex necessitate sequitur aliquid.

Ad quartum dicendum, quod diabolus dicitur urere corda hominum cupiditatibus persuadendo.

Ad quintum dicendum, quod voluntas cum sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum, scilicet per consilium rationis; nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.

Ad sextum dicendum, quod peccatum angeli et hominis non habent ordinem naturae ad invicem, sed solum ordinem temporis; accidit enim quod diabolus peccavit antequam homo, et potuisset e converso accidere. Unde non oportet quod peccatum diaboli sit causa peccati hominis.

Ad septimum dicendum, quod in cogitationibus non est peccatum nisi secundum quod per eas aliquis inclinatur ad malum vel retrahitur a bono; quod remanet in libero arbitrio voluntatis, quaecumque cogitationes insurgant. Unde non oportet, si aliquid est causa cogitationis, quod sit causa peccati.

Ad octavum dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum est actus sensualitatis, in qua potest esse peccatum, secundum quod motus ejus potest impediri vel refrenari ratione. Unde si motus sensualitatis insurgat ex aliqua transmutatione corporali, ratione actualiter resistente, quod est in arbitrio voluntatis, nullum est ibi peccatum. Unde patet quod in arbitrio voluntatis positum est omne peccatum.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod rerum species vel similitudines non discernantur a rebus ipsis, contingit ex hoc quod vis altior, quae judicare et discernere potest, ligatur; sicut propter motum digitorum unum apparet duo secundum tactum, nisi alia potentia contradicat, puta visus. Sic ergo cum offeruntur imaginariae similitudines, inhaeretur eis quasi rebus ipsis, nisi sit aliqua alia vis quae contradicat, puta sensus aut ratio. Si autem sit ligata ratio, et sensus sopitus, inhaeretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit, et ita in phreneticis. Sic ergo daemones facere possunt ut homines non discernant species a rebus, inquantum Deo permittente perturbant interiores vires sensitivas, quibus perturbatis ligatur usus rationis humanae, quae indiget praedictis viribus ad suum actum, sicut patet in arreptitiis. Ligato autem usu rationis nihil imputatur homini ad peccatum, sicut nec bestiae. Unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati, etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum.

Ad decimum dicendum, quod natura inferior a causis superioribus ex necessitate movetur; et ideo causae superiores a quibus natura inferior dicitur rememorata, proprie et directe sunt causa naturalium effectuum; sed commemoratio diaboli non ex necessitate movet voluntatem; et ideo non est simile.

Ad undecimum dicendum, quod Deus est universale principium cujuslibet consilii et voluntatis et actus humani, sicut supra, in corp. art., dictum est; sed quod error et peccatum et deformitas accidat in consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis. Nec oportet hujus aliam extrinsecam causam assignare.

Ad duodecimum dicendum, quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est, loc. cit.: et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subjaceat diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.

Ad decimumtertium dicendum, quod diabolus dat homini peccatum per modum persuadentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo illa non attenditur quantum ad omnia: Deus enim est actor bonorum nostrorum operum et sicut exterius persuadens, et sicut interius movens; diabolus autem non est causa peccati nisi sicut exterius persuadens, ut ostensum est, in corp. art.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus bonus reducit hominem in Deum, non quidem directe movendo voluntatem, sed per modum persuadentis; et sic etiam diabolus inclinat ad peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo. — (1-2, *quaest.* 80, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum, interius persuadendo. Et videtur quod non. Omne enim agens a proposito cognoscit suum effectum. Sed diabolus internas cogitationes non potest videre, ut dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. 81, in princ.). Ergo non potest interius persuadere, cogitationes interiores causando.

2. Praeterea, formae nobiliori modo sunt in viribus inferioribus quam in materia corporali. Sed diabolus non potest imprimere formas in materia corporali, nisi forte per aliqua semina naturalia adhibita; quia materia corporalis non obedit ad nutum transgressoribus angelis, ut Augustinus dicit (in 3 de Trin., cap. 8). Ergo non potest imprimere formas in viribus interioribus.

3. Praeterea, Philosophus probat, in 7 Metaph. (com. 28), quod formae quae sunt in materia non causantur a formis quae sunt extra materiam, sed a formis quae sunt in materia; sicut forma carnis et ossis causatur a formis quae sunt in his carnibus et in his ossibus. Formae autem virium sensitivarum sunt receptae in organo corporali. Ergo non possunt causari a diabolo, qui est substantia immaterialis.

4. Praeterea, operari praeter ordinem naturae est ejus solius, scilicet Dei, qui ordinem naturae instituit. Sed ordo quidam naturalis est actuum interiorum virium animae; nam phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3 de Anima (2, com. 161), et sic ulterius procedendo una potentia movetur ab alia. Ergo diabolus non potest interiores motus vel actus virium animae causare, nisi hoc procedat a sensu.

5. Praeterea, operationes vitae producuntur ab interiori principio. Sed omnes actus interiorum virium sunt quaedam operationes vitae. Ergo non possunt causari a diabolo, sed solum ab interiori principio.

6. Praeterea, ejusdem effectus non est nisi eadem causa secundum speciem. Sed actus interiorum virium causantur a sensu. Non ergo eadem actione secundum speciem possunt causari a diabolo.

7. Praeterea, vis sensitiva est dignior quam vis nutritiva. Sed diabolus non potest causare actum virtutis nutritivae, ut formet carnem aut os. Ergo diabolus non potest causare actum alicujus interiorum virium animae.

Sed contra est quod diabolus non solum visibiliter, sed etiam invisibiliter hominem tentare dicitur; quod non esset, nisi aliquid interius homini persuaderet. Ergo diabolus interius incitat ad peccandum.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, diabolus non potest esse causa peccati humani sicut directe movens hominis voluntatem, sed solum per modum persuadentis. Persuadet autem aliquid homini dupliciter; visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadeat homini; quia sequeretur quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quae diabolus visibiliter apparens persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum. Quod quidem fit et per modum persuasionis et per modum dispositionis. Per modum quidem persuasionis, sicut cum proponitur aliquid virtuti cognoscitivae ut bonum. Hoc autem potest fieri tripliciter; quia proponitur vel quantum ad intellectum, vel quantum ad sensum interiorem, vel etiam quantum ad sensum exteriorem. Quantum ad intellectum quidem, quia intellectus humanus potest adjuvari ab intellectu angelico ad aliquid cognoscendum per modum illuminationis cujusdam, ut Dionysius dicit (cap. 4 cael. Hierar.). Quamvis enim Angelus non possit directe causare actum voluntatis, eo quod actus voluntatis nihil est aliud quam inclinatio quaedam ab interiori procedens; potest tamen imprimere in intellectum, cujus actus consistit in recipiendo ab exteriori; unde dicitur, quod intelligere est pati quoddam. Quamvis autem diabolus secundum ordinem suae naturae posset homini aliquid persuadere intellectum ejus illuminando, sicut facit bonus Angelus; non tamen hoc facit; quia intellectus quanto magis illuminatur, tanto magis potest sibi cavere a deceptione, quam diabolus intendit. Unde relinquitur quod persuasio interior diaboli et quaecumque ejus revelatio non fit per illuminationem intellectus, sed solum per impressionem quamdam in vires sensitivas interiores aut exteriores. Ad videndum autem qualiter in vires interiores imprimere possit, considerandum est, quod natura corporalis naturaliter nata est moveri localiter a spirituali; non autem nata est formari ab ea immediate, sed ab aliquo corporali agente, ut probatur in 7 Metaph., com. 28; et ideo materia corporalis naturaliter obedit Angelo bono vel malo ad motum localem; et per hunc modum daemones semina colligere possunt, quae adhibent aliquibus effectibus mirabiliter faciendis, ut Augustinus dicit in 4 de Trin. (3, cap. 8). Sed quantum ad formationem, materia corporalis creaturae spirituali non obedit ad nutum. Unde daemones non possunt materiam corporalem formare nisi virtute corporalium seminum, ut Augustinus dicit (ubi sup.). Quaecumque ergo ex motu locali materiae corporali accidere possunt nihil prohibet per daemones fieri, nisi divinitus impediantur. Apparitio autem sive repraesentatio specierum sensibilium in organis interioribus conservatarum, potest fieri per aliquem motum localem materiae corporalis, sicut Philosophus in lib. de Somno et Vigil., cap. 3, assignans causam apparitionis somniorum, dicit, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones derelictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent, ac si tunc principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur. Quod ergo accidit in dormientibus de apparitionibus somniorum ex naturali motu locali spirituum et humorum, potest accidere ex consimili motu locali per daemones procurato, aliquando quidem in dormientibus, aliquando autem in vigilantibus, in quibus daemones movere possunt interiores spiritus et humores, aliquando quidem usque ad hoc quod totaliter usus rationis ligetur, ut apparet in arreptitiis (manifestum est enim ex magna perturbatione spirituum et humorum impediri rationis actum, ut patet in phreneticis et dormientibus et ebriis); aliquando autem absque ligamine rationis, sicut et homines vigilantes et usum rationis habentes, per voluntariam commotionem spirituum et humorum, species interius conservatas quasi de quibusdam thesauris educunt ad principium sensitivum, ut res aliquas imaginentur. Cum ergo daemones hoc in vigilantibus et usum rationis habentibus operentur tanto magis et facilius percipit aliquis speciem ad principium reductam, et in ejus moratur cogitatione, quanto magis a passione aliqua detinetur: quia Philosophus (in eodem lib., cap. 2) dicit, quod aliquis in passione existens a modica similitudine movetur, sicut amans ex modica similitudine amati. Et ideo daemones tentatores dicuntur, quia experiuntur per actus hominum, quibus passionibus magis subduntur, ut secundum hoc in eorum imaginatione efficacius imprimant quod intendunt. Similiter etiam per commotionem sensibilium spirituum in sensus exteriores imprimere possunt, qui secundum retractionem vel multiplicationem sensibilium spirituum, vel subtilius vel hebetius aliquid percipiunt. Subtiliter autem aliquis videt vel audit, dum fuerint spiritus sensibiles abundantes et puri, hebetius, cum contrarium fuerit; et hoc modo Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestion., quaest. 22), quod hoc malum per daemones illatum serpit per omnes sensus. Sic ergo patet quod diabolus interius persuadet peccatum imprimendo in vires sensitivas interiores vel exteriores. Per modum autem disponentis potest esse causa peccati, inquantum per similem commotionem spirituum et humorum facit aliquos magis dispositos ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquid hujusmodi. Manifestum est enim quod corpore aliqualiter disposito est homo magis pronus ad concupiscentiam et iram et hujusmodi passiones, quibus insurgentibus homo disponitur ad consensum. Sic ergo patet quod diabolus interius instigat ad peccatum persuadendo et disponendo, non autem perficiendo peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitationes internas diabolus non potest videre in seipsis, sed in suis effectibus.

Ad secundum dicendum, quod non imprimit in imaginationem, causando formam de novo; unde diabolus non posset facere quod caecus natus imaginaretur colores; sed imprimit per motum localem, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod hoc diabolus non facit praeter naturae ordinem, sed movendo localiter principia intrinseca, ex quibus nata sunt hujusmodi provenire.

Et per hoc patet solutio ad quintum et sextum.

Ad septimum dicendum, quod eodem modo diabolus per aliquam aggregationem spirituum et humorum facere posset quod aliquid citius vel tardius digereretur, sed hoc non est ita propinquum suo proposito.

ARTICULUS V.

Utrum omnia peccata a diabolo suggerantur.
(1-2, *quaest.* 80, *art.* 4.)

Quinto quaeritur, utrum omnia peccata a diabolo suggerantur. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus (lib. 2, cap. 4), quod omnis malitia et omnis immunditia a diabolo excogitatae sunt.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom.), quod multitudo daemonum causa est omnium malorum et sibi et etiam aliis.

3. Praeterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus Judaeis dixit Joan. 8, 44: *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem non esset, nisi peccatum omne a diabolo aliqualiter causaretur. Omne ergo peccatum est ex instinctu diaboli.

4. Praeterea, Isidorus dicit (in lib. de summo Bono, cap. 5, a med.): *Eodem blandimento decipiuntur nunc homines quo primi parentes in paradiso decepti sunt.* Sed illi decepti sunt ex suggestione diaboli. Ergo etiam nunc omne peccatum ex suggestione diaboli committitur.

Sed contra hoc est quod dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. 82, in princ.): *Non omnes cogitationes nostrae malae a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum, quod causa alicujus potest aliquid dici dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Indirecte quidem, sicut cum aliquod agens causat aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirecte causa illius effectus; sicut si dicatur quod ille qui siccat ligna est occasio combustionis ipsorum: et hoc modo dicendum est, quod diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia ipse instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto humano genere quaedam pronitas ad omnia peccata; et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii. Directe autem dicitur aliquis esse causa alicujus, quod operatur directe ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati; non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quaedam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia, ut Origenes dicit (lib. 3 Periar., cap. 2), etiam si diabolus non esset, homines haberent appetitum cibi et venereorum, et hujusmodi, circa quae inordinatio multa contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur et maxime supposita corruptione naturae. Refrenare autem et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc quo primi parentes, ut Isidorus dicit; et si qua etiam peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, inquantum ipsum prius peccantem imitantur. Non est tamen aliquod genus peccati quod interdum ex instinctu diaboli non proveniat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrum ignorantia sit causa peccati.
(1-2, *quaest.* 76, *art.* 1.)

Sexto quaeritur de causa peccati ex parte ipsius hominis peccantis, utrum ignorantia possit esse causa peccati. Et videtur quod non. Ignorantia enim causat involuntarium, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 24). Sed involuntarium opponitur peccato; peccatum enim adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (in lib. de vera Religione, cap. 14). Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

2. Praeterea, causa et effectus conjunguntur. Sed ignorantia et peccatum non conjunguntur; quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit (in lib. de duabus Animabus, cap. 10 et 11). Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

3. Praeterea, augmentata causa, augmentatur effectus, sicut augmentato igne augmentatur calefactio. Augmentata autem ignorantia, non augetur peccatum; quinimmo tanta potest esse ignorantia quod omnino peccatum excludatur. Ergo ignorantia non est causa peccati.

4. Praeterea, cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccati ex parte conversionis oportet accipere; quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali; malum autem non habet causam, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.). Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.

5. Praeterea, si aliqua ignorantia est causa peccati, maxime hoc videtur de ignorantia vitiosa, quae dicitur ignorantia affectata. Sed cum aliquis voluntarie ignorans in aliquod peccatum ex hoc incidit, illius peccati magis videtur esse causa voluntas ignorandi quam ignorantia ipsa. Non est ergo dicendum, quod ignorantia sit causa peccati.

6. Praeterea, ignorantia videtur esse causa innocentiae vel misericordiae; dicit enim Apostolus, 1 ad Tim., 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed misericordia opponitur peccato; quia quanto aliquis magis peccat, tanto minus est misericordia dignus. Ergo ignorantia non est causa peccati.

7. Praeterea, quatuor sunt genera causarum, et secundum nullum horum ignorantia potest esse causa peccati. Neque enim est causa finalis, cum non intendatur ex peccato; nec causa materialis, cum materia peccati sit id circa quod versatur peccati actus, ut intemperantiae concupiscentia; neque etiam

causa formalis aut movens, quia ignorantia est privatio quaedam, privatio autem non habet rationem formae neque moventis. Ergo ignorantia nullo modo potest esse causa peccati.

8. Praeterea, sicut Beda dicit, ignorantia quoddam vulnus est ex peccato consequens. Magis ergo videtur peccatum esse causa ignorantiae quam quod ignorantia sit causa peccati.

Sed contra est quod Isidorus dicit (in 2 lib. de summo Bono, cap. 17): *Tribus modis peccatum geritur, hoc est ignorantia, infirmitate et industria.* Sunt ergo aliqua peccata quae ex ignorantia committuntur. Est ergo ignorantia alicujus peccati causa.

Praeterea, Augustinus dicit (in 3 de lib. Arbit., cap. 18, in princ.), quod multa per ignorantiam facta recte improbantur. Quae autem improbantur, proprie sunt peccata. Ergo aliqua peccata per ignorantiam committuntur; et sic ignorantia est quorumdam peccatorum causa.

Respondeo dicendum, quod ignorantia potest esse causa peccati, et reducitur ad genus causae efficientis vel moventis. Sed sciendum, quod est duplex movens, ut in 8 Physicorum (com. 27) dicitur, scilicet movens per se et movens per accidens, quod est removens prohibens; sicut in motu gravium et levium movens per se est generans, quod dat gravi vel levi formam, quam consequitur talis motus; per accidens autem movet qui removet id quod prohibebat motum; sicut qui removet columnam, dicitur movere lapidem superpositum columnae Sciendum est autem, quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per hujusmodi scientiam ducimur ad bonum, sed etiam revocamur a malis; et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo, quae hujusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste patet in operibus artis. Scientia enim grammaticae dirigit ad congrue loquendum, et prohibet incongruitatem locutionis; unde ignorantia grammaticae potest dici causa incongruae locutionis sicut removens prohibens, vel magis sicut ipsa remotio prohibentis; et similiter in actibus moralibus scientia practica dirigit, et ideo ignorantia hujusmodi scientiae secundum modum praedictum peccati moralis est causa. Sed sciendum, quod duplex scientia dirigit in actibus moralibus, quae prohibere potest peccatum; una scilicet universalis per quam judicamus aliquem actum esse rectum vel deformem; et tali scientia interdum aliquis a peccato prohibetur, sicut aliquis considerans fornicationem esse peccatum, abstinet a fornicatione; et si per ignorantiam removeretur talis scientia, ignorantia esset fornicationis causa; et si esset talis ignorantia quae non omnino excusaret a peccato, sicut quandoque contingit, ut infra, art. 8, dicetur, talis ignorantia esset causa peccati. Alia vero scientia quae dirigit in moralibus actibus, et prohibere potest peccatum, est scientia particularis, scilicet circumstantiarum ipsius actus; universalis enim scientia non movet sine particulari, ut dicitur in 3 de Anima. Contingit autem per scientiam alicujus circumstantiae, uno modo aliquem revocari a peccato simpliciter: alio modo per scientiam circumstantiae non prohibetur aliquis a peccando simpliciter, sed a tali genere peccati (1); sicut si aliquis sagittator cognosceret transeuntem esse hominem, nullo modo sagittaret; sed quia nescit hominem esse, sed aestimat esse cervum, emittendo sagittam interficit hominem; et sic ignorantia circumstantiae causat homicidium, quod est peccatum nisi sit talis ignorantia, quae omnino excuset, ut infra, art. eod., dicetur. Si autem aliquis sagittator vellet quidem occidere hominem, sed non patrem, si sciret eum qui transit esse patrem, nullo modo sagittaret; sed quia ignorat eum esse patrem, sagittando interficit; unde ignorantia ista causat manifeste peccatum homicidii; quia in omnem eventum iste sagittator est reus homicidii, licet non sit reus patricidii in omni casu. Sic ergo patet quod contingit diversimode ignorantiam esse causam peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod dupliciter contingit ignorantiam non excludere sic totaliter voluntarium quod tollatur omnino ratio peccati. Uno quidem modo quando ipsa ignorantia est voluntaria quia tunc per consequens id quod ex ignorantia sequitur, voluntarium judicatur. Alio modo quando etsi ignoretur aliquid, aliud tamen scitur quod sufficit ad rationem peccati, sicut dictum est de eo qui sagittando interficit eum quem ignorat esse patrem, sed tamen scit esse hominem; et sic quamvis involuntarie committat patricidium, voluntarie tamen committit homicidium.

Ad secundum dicendum, quod quamvis intellectus et voluntas sint diversae potentiae, tamen conjunguntur inquantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est objectum voluntatis; et per consequens ignorantia peccato conjungi potest.

Ad tertium dicendum, quod dictum, augmentata causa, augetur (1) effectus, habet locum in causis per se, non autem in causis per accidens, cujusmodi est removens prohibens.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, inquantum removet prohibens conversionem peccati.

Ad quintum dicendum, quod sicut removens columnam dicitur causa casus lapidis, et ipsa columnae remotio; ita etiam causa peccati potest dici et ipsa voluntas carendi scientia, et ipsa scientiae remotio. Tamen non est dicendum, quod solum illa ignorantia sit causa peccati quae est peccatum; ignorantia enim circumstantiae non est peccatum, sed tamen potest esse causa peccati, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod ignorantia secundum diversa potest esse causa oppositorum. Nam inquantum tollit scientiam, quae prohibebat peccatum, dicitur esse causa peccati; inquantum autem tollit vel diminuit voluntarium, habet excusare a peccato, et esse misericordiae vel innocentiae causa.

Ad septimum dicendum, quod ignorantia reducitur ad genus causae moventis, non per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet ignorantiam esse effectum alicujus peccati, et causam alterius; sicut et concupiscentia fomitis est in nobis causata ex peccato primi parentis, et tamen est causa multorum actualium peccatorum.

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia sit peccatum.
(1-2, quaest. 76, art. 2.)

Septimo quaeritur, utrum ignorantia sit peccatum. Et videtur quod non. Opposita enim sunt

(1) *Al.* peccandi.

(1) *Al.* quod augmentata causa, augeatur etc.

unius generis Unde Augustinus dicit (in 8 de Trinit., cap. 7, ante med.) quod homo et non homo, utrumque secundum substantiam dicitur. Sed ignorantia opponitur scientiae; scientia autem est in genere habitus. Ergo et ignorantia. Sed peccatum non est in genere habitus, sed magis in genere actus; quia peccatum est factum vel dictum vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Praeterea, gratia magis opponitur peccato quam scientia: quia scientia potest esse cum peccato, non autem gratia. Sed privatio gratiae non est peccatum, sed poena. Ergo neque ignorantia, quae est privatio scientiae, est peccatum, sed magis poena.

3. Praeterea, in lib. de regulis Theologiae dicitur, quod nulla privatio est meritum praemii vel poenae. Sed omne peccatum est meritum poenae. Ergo nulla privatio est peccatum. Ignorantia autem est privatio. Ergo ignorantia non est peccatum.

4. Praeterea, per rationem a brutis differimus. Remoto ergo eo quod est rationis, remanet solum id quod est nobis et brutis commune. Sed in brutis non est peccatum. Ergo ignorantia in nobis, per quam tollitur id quod ad rationem pertinet, non est peccatum.

5. Praeterea, si aliqua ignorantia sit peccatum, oportet quod illa ignorantia sit voluntaria, et sic voluntatem habet praecedentem. Sed quando voluntas ignorantiam praecedit, in ipsa voluntate ignorandi peccatum consistit. Non ergo ignorantia est peccatum, sed voluntas ignorandi.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. Retract. (1, cap. 13, circa med.): *Qui nesciens peccavit, non incongruenter volens peccasse dici potest; quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit, quia voluit actum peccati.* In sola ergo voluntate actus peccati consistit. Ipsa ergo ignorantia non est peccatum.

7. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arb. (3, cap. 19): *Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores, sed si scire neglexeris.* Ipsa ergo negligentia scientiae est peccatum, et non ignorantia.

8. Praeterea, omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate, vel est actus a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur a voluntate, quia non est in voluntate, sed in intellectu. Similiter non imperatur a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes homines naturaliter scire desiderant.

9. Praeterea, omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in 3 Ethic. Ergo ignorantia, quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum.

10. Praeterea, omne peccatum per poenitentiam tollitur. Sed post poenitentiam ignorantia manet. Ergo non est peccatum.

11. Praeterea, nullum peccatum manet actu et transit reatu, nisi originale. Sed ignorantia manet actu etiam transeunte reatu. Cum ergo non sit peccatum originale, quia sic sequeretur quod esset in omnibus, videtur quod non sit peccatum.

12. Praeterea, ignorantia continue manet in ignorante Si ergo ignorantia esset peccatum, sequeretur quod per singula momenta ignorans infinities peccaret.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Corinth., 14, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur,* scilicet per reprobationem. Sed talis reprobatio debetur peccato. Ergo ignorantia est peccatum.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. 3 de lib. Arb. (cap. 24), quod stultitia est rerum appetendarum et fugiendarum vitiosa ignorantia. Sed omne vitiosum est peccatum. Ergo aliqua ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod differt nescientia, ignorantia et error. Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem; et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam qui natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cujuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis; puta, cum quis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris: unde addit actum quemdam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat; et tunc ignorans est, et non errans: sed quando jam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit, error manifeste habet rationem peccati. Non enim est absque praesumptione, quod aliquis de ignoratis sententiam ferat, et maxime in quibus periculum existit. Sed nescientia de se nec rationem culpae nec poenae habet: quod enim aliquis nesciat ea quae ad ipsum non pertinet scire, vel quae non est natus scire, nec culpa nec poena est. Unde in Angelis beatis est nescientia, ut Dionysius dicit (6 cap. eccles. Hierar.). Sed ignorantia de se rationem poenae dicit; non autem omnis ignorantia habet rationem culpae: ignorare enim ea quae quis non tenetur scire, absque culpa est; sed ignorantia illa qua quis ignorat ea quae tenetur scire, non est absque peccato. Tenetur autem scire quilibet ea quibus dirigatur in propriis actibus. Unde omnis homo tenetur scire ea quae fidei sunt, quia fides intentionem dirigit; et tenetur scire praecepta decalogi, per quae potest peccata vitare, et bonum facere. Unde et coram omni populo sunt divinitus promulgata, ut habetur Exod. 20. Secretiora autem legis Moyses et Aaron a Domino audierunt. Unusquisque autem super haec tenetur scire quae ad suum officium pertinent, sicut Episcopus ea quae pertinent ad officium episcopale et sacerdos ea quae pertinent ad officium sacerdotale, et sic de aliis; et horum ignorantia non est sine culpa. Potest ergo talis ignorantia considerari tripliciter. Uno modo secundum se; et sic non habet rationem culpae, sed poenae. Dictum est enim supra, quaest. praec., art. 2 et 3, quod malum culpae est privatio ordinis in actu; malum autem poenae est privatio perfectionis a subjecto agente: unde privatio gratiae vel scientiae, habet rationem poenae, si secundum se consideretur. Alio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad causam: sicut enim causa scientiae est applicatio animi ad sciendum, ita causa ignorantiae est animum ad sciendum non applicare; et hoc ipsum quod est non applicare animum ad sciendum id quod quis debet scire, est peccatum omissionis. Unde si talis privatio cum causa praecedenti accipiatur, erit peccatum actuale, per modum quo o-

missio peccatum dicitur. Tertio modo potest considerari talis ignorantia per comparationem ad id quod ex ea sequitur; et sic quandoque est causa peccati, ut supra dictum est. Potest etiam ignorantia pertinere ad peccatum originale, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 7, cap. 27, 28, 29): quod sic considerandum est. In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiae, quae pertinet ad voluntatem. Sicut autem ex originali justitia, per quam voluntas Deo conjungebatur, fiebat quaedam perfectionis redundantia in alias vires, ita scilicet quod ratione illustrata cognitione veritatis, irascibilis et concupiscibilis sortirentur rectitudinem a ratione; ita subtracta originali justitia a voluntate, deficit cognitio veritatis in intellectu, et rectitudo in irascibili et concupiscibili; et sic ignorantia et fomes sunt materialia in peccato originali, sicut et conversio ad bonum commutabile in peccato actuali.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio scientiae et gratiae habet rationem culpae, secundum quod accipiuntur simul cum sua causa, quae pertinet ad genus actus: non agere enim et agere in eodem genere considerantur, secundum regulam Augustini inductam.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quamvis privet aliquam rationis perfectionem, non tamen tollit ipsam rationem, per quam a brutis differimus; unde ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod cujuslibet peccati radix in voluntate consistit, sicut supra, quaest. 2 de malo, art. 2 et 3), dictum est: nec tamen sequitur quod propter hoc actus volitus non sit peccatum. Unde nec etiam dicitur quod ignorantia non sit peccatum, licet radix peccati in voluntate ignorandi consistat.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de peccato quod per ignorantiam agitur. Hoc autem peccatum quandoque in sola voluntate actus consistit, et non in ipsa ignorantia. Dictum est enim supra, art. praec., quod non omnis ignorantia est peccatum, quae est causa peccati.

Ad septimum dicendum, quod ignorantia quae est omnino involuntaria, non est peccatum: et hoc est quod Augustinus dicit (lib. 3 de lib. Arb., cap. 19): *Non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores*; per hoc autem quod addit, *sed si scire neglexeris*, dat intelligere, quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia praecedente, quae nihil est aliud quam non applicare animum ad sciendum ea quae quis debet scire.

Ad octavum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse secundum se naturaliter volitum, quod tamen non volumus propter aliquid adjunctum. Sicut aliquis naturaliter vult integritatem sui corporis conservari, et tamen interdum vult sibi abscindi manum vitiatam, si ex ea periculum totius corporis timeat; et similiter naturaliter vult homo scientiam, sed tamen propter laborem addiscendi, vel ne impediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat: et sic ignorantia est a voluntate quodammodo imperata.

Ad nonum dicendum, quod licet ignorans non cognoscat illud quod ignorat, cognoscit tamen vel ignorantiam ipsam, vel id propter quod non refugit ignorantiam: et ita ignorantia potest esse peccatum voluntarium.

Ad decimum dicendum, quod post poenitentiam licet remaneat ignorantia, tollitur tamen ignorantiae reatus.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum ignorantiae non consistit in sola privatione scientiae, sed in ea simul cum causa praecedente, quae est negligentia addiscendi. Quae quidem negligentia si maneret actu, reatus non transiret. Est tamen ignorantia, cum qua omnes nascimur, quodammodo ad peccatum originale pertinens, ut dictum est, in corp. art.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in aliis peccatis omissionis non continue peccat aliquis quando non agit, sed solum in tempore pro quo aliquis obligatur ad agendum; ita est etiam et de ignorantia dicendum.

ARTICULUS VIII.

Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat.
(1-2, *quaest.* 76, *art.* 3 *et* 4.)

Octavo quaeritur, utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat. Et videtur quod non. Illud enim quod aggravat peccatum, non excusat ipsum nec in toto nec in parte. Sed ignorantia aggravat peccatum; dicit enim Ambrosius (Ambrosiaster, super illud ad Rom. 2: *An ignoras quod benignitas Dei* etc.): *Gravissime peccas, si ignoras*. Ergo ignorantia non excusat peccatum neque a toto neque a tanto.

2. Praeterea, in Decretis dicitur (24 causa, quaest. 1), quod ille qui communicavit cum haereticis, ex hoc ipso magis peccavit quod nescivit eos errare. Sic ergo ignorantia aggravat peccatum et non excusat.

3. Praeterea, ignorantia consequitur ebrietatem. Sed ebrius qui propter ebrietatem committit homicidium aut aliquod peccatum, meretur duplices maledictiones, ut dicitur in 3 Ethicor., cap. 5. Ergo ignorantia non diminuit, sed auget peccatum.

4. Praeterea, peccatum peccato additum fit majus. Sed ignorantia ipsa est quoddam peccatum, ut dictum est, art. praeced. Ergo non diminuit, sed auget peccatum.

5. Praeterea, id quod communiter invenitur in omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia communiter invenitur in omni peccato; quia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1), omnis malus ignorans; cui consonat quod dicitur Prov. 14, 22: *Errant qui operantur malum*. Ergo ignorantia non diminuit vel excusat peccatum.

Sed contra, peccatum maxime consistit in contemptu Dei. Sed ignorantia diminuit contemptum, vel totaliter tollit. Ergo excusat peccatum vel in toto vel in parte.

Respondeo dicendum, quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, intantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, inquantum tollit voluntarium. Est autem considerandum, quod ignorantia voluntarium sequens tollere potest, non autem voluntarium praecedens. Cum autem ignorantia sit in intellectu, ordo ignorantiae ad voluntarium considerari potest ex ordine intellectus ad voluntatem; praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis objectum; et ideo sublata cognitione intellectus per ignorantiam, aufertur vo-

luntatis actus; et sic tollitur voluntarium quantum ad id quod est ignoratum. Unde si in eodem actu aliquid sit ignoratum et aliquid scitum, potest esse voluntarium quantum ad id quod est scitum: semper tamen est involuntarium quantum ad id quod est ignoratum; sive ignoretur deformitas actus (puta cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum), sive ignoretur circumstantia actus, sicut cum aliquis accedit ad mulierem quam credit esse suam, voluntarie quidem accedit ad mulierem, sed non voluntarie ad non suam. Et quamvis semper ignorantia causet non voluntarium, non tamen semper causat involuntarium. Non voluntarium enim dicitur per solam remotionem actus voluntatis; sed involuntarium dicitur per hoc quod voluntas contrariatur ei quod fit; unde ad involuntarium sequitur tristitia, quae tamen non consequitur semper ad non voluntarium. Contingit enim quandoque quod aliquis accedens ad non suam quam credit suam esse, quamvis non velit actu ad non suam accedere, quia nescit eam esse non suam, tamen vult habitu, et vellet actu, si sciret; unde cum postea percipit eam non fuisse suam, non tristatur, sed gaudet, nisi mutaverit voluntatem. Sed rursus voluntatis actus potest praecedere actum intellectus, sicut cum aliquis vult se intelligere; et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit, et fit voluntaria. Hoc autem contingit tripliciter. Primo quidem quando aliquis directe vult ignorare scientiam salutis, ne retrahatur a peccato, quod amat. Unde dicitur Job 21, 14, de quibusdam, quod dixerunt Deo: *Recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus.* Secundo ignorantia dicitur voluntaria indirecte quia non adhibet studium ad cognoscendum; et haec est ignorantia negligentiae. Sed quia non dicitur aliquis negligere nisi cum debitum praetermittit, non videtur ad negligentiam pertinere quod aliquis non applicat animum ad quodlibet cognoscendum, sed solum si non applicet animum ad cognoscendum ea quae cognoscere debet vel simpliciter et secundum omne tempus (unde ignorantia juris ad negligentiam reputatur), vel in aliquo casu, ut cum emittit sagittam in aliquo loco ubi homines solent transire, ad negligentiam sibi imputatur si scire non studeat, an tunc aliquis transeat; et talis ignorantia per negligentiam contingens voluntaria judicatur. Tertio dicitur aliqua ignorantia voluntaria per accidens, ex eo scilicet quod aliquis directe vel indirecte vult aliquid ad quod sequitur ipsum ignorare. Directe quidem, sicut apparet in ebrio, qui vult superflue vinum potare, per quod privatur rationis usu; indirecte autem cum aliquis negligit repellere insurgentes passionis motus, qui percrescentes ligant rationis usum in particulari eligibili, secundum quod dicitur omnis malus ignorans. Quia ergo quod ex voluntario causatur, voluntarium in moralibus reputatur; inquantum ignorantia ipsa est voluntaria, intantum deficit ab hoc quod causet non voluntarium, et per consequens ab hoc quod excuset peccatum. Cum ergo aliquis directe vult ignorare ut a peccato per scientiam non retrahatur, talis ignorantia non excusat peccatum nec in toto nec in parte, sed magis auget; ex magno enim amore peccandi videtur contingere quod aliquis detrimentum scientiae pati velit ad hoc quod libere peccato inhaereat. Quando autem aliquis indirecte vult ignorare quia negligit addiscere, vel etiam quando per accidens ignorantiam vult, dum vult directe vel indirecte aliquid ad quod ignorantia sequitur, talis ignorantia non totaliter causat involuntarium in actu sequenti; quia actus sequens ex hoc ipso quod procedit ex ignorantia, quae est voluntaria, est quodammodo voluntarius; sed tamen ignorantia praecedens diminuit rationem voluntarii; minus enim est voluntarius actus qui ex tali ignorantia procedit, quam si scienter talem actum aliquis eligeret absque omni ignorantia; et ideo talis ignorantia non excusat actum sequentem a toto, sed a tanto. Sed tamen hoc est advertendum, quod quandoque et ipse actus sequens et ignorantia praecedens sunt unum peccatum, sicut voluptas et actus exterior dicuntur unum peccatum. Unde potest contingere quod non minus aggravatur peccatum ex voluntario ignorantiae quam excusetur ex voluntario actus diminuto. Si autem ignorantia nullo praedictorum modorum sit voluntaria, puta cum est invincibilis, et tamen est absque omni inordinatione voluntatis, tunc totaliter facit actum sequentem involuntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambrosii sic solet exponi: *Gravissime peccas, si ignoras,* idest periculosissime; quia dum nescis te peccare, remedium non quaeris. Vel loquitur de ignorantia affectata, qua aliquis ignorare vult ne a peccato retrahatur. Vel loquitur de ignorantia receptorum beneficiorum; quia quod aliquis non cognoscere studeat percepta beneficia, est summus ingratitudinis gradus. Vel loquitur de ignorantia infidelitatis, quae in se quidem est gravissimum peccatum; licet etiam peccatum ex tali ignorantia commissum diminuatur, secundum illud Apostoli 1 ad Timoth. 1: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.*

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur de ignorantia infidelitatis.

Ad tertium dicendum, quod ebrius qui facit homicidium, meretur duplices maledictiones, quia duo peccata facit; et minus tamen peccat in homicidio quam si sobrius occideret.

Ad quartum dicendum, quod etiam ignorantia quae est peccatum, inquantum est voluntaria, diminuit voluntarium sequentis actus, et ex hoc peccatum sequens diminuit; et potest esse quod plus diminuat de sequenti peccato quam sit quantitas sui peccati.

Ad quintum dicendum, quod in eo qui peccat per habitum et ex electione, talis ignorantia est simpliciter affectata; unde non diminuit peccatum. Ignorantia autem ejus qui peccat per passionem, est voluntaria per accidens, ut dictum est, et diminuit peccatum; hoc enim est ex infirmitate peccare per quod peccatum diminuitur.

ARTICULUS IX.

Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. — (1-2, *quaest.* 77, *art.* 2.)

Nono quaeritur, utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet. Et videtur quod non. Nullus enim ex infirmitate aliquid facere dicitur, in cujus voluntate est constitutum ut ab illo praeservetur. Sed in voluntate cujuslibet scientis est constitutum ut a peccato praeservetur; dicitur enim Eccli. 15, 16: *Si volueris servare mandata,*

servabunt te. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

2. Praeterea, nullus ex infirmitate peccat cui adest fortissimum auxilium contra peccatum. Sed cuilibet scienti adest fortissimum auxilium contra peccatum, scilicet scientiae certitudo. Ergo nullus sciens ex infirmitate peccat.

3. Praeterea, nulla potentia potest in actum procedere nisi secundum rationem sui subjecti, sicut visus non potest videre nisi colorata. Sed objectum voluntatis, in cujus actu principaliter consistit peccatum, est bonum apprehensum, sicut dicitur in 3 de Anima, com. 49, et seq. Ergo in actu voluntatis non potest esse peccatum, nisi sit aliquis defectus in apprehensione boni. Sed talem defectum excludit scientia. Ergo non est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

4. Praeterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: nam malum est involuntarium, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.). Sed inquantum voluntas est veri boni, non invenitur in ea peccatum. Ergo omne peccatum est in voluntate secundum quod est apparentis boni et non existentis, quod non est sine ignorantia. Ergo non potest esse quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

5. Sed dicendum, quod ille qui est sciens in universali, potest habere ignorantiam in particulari operabili, et sic peccabit; puta, si sciat in universali nullam fornicationem esse faciendam, aestimet autem nunc esse fornicandum. — Sed contra, sicut Philosophus probat (2 Periher. cap. ult.), opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae. Universalis autem negativa et particularis affirmativa sunt contradictoriae. Cum ergo nullus possit simul habere contrarias opiniones, quia contraria non simul possunt inesse eidem, videtur quod non possit esse quod aliquis opinans in universali nullam fornicationem esse faciendam, simul in particulari possit opinari hanc esse faciendam.

6. Sed dicendum, quod opiniones quae sunt de contradictoriis, sunt contrariae: scientia autem non contrariatur opinioni, cum non sint unius generis. — Sed contra, plus distat scientia ob opinione falsa quam opinio vera; quia opinio est cum formidine contrarii, non autem scientia. Si ergo simul cum opinione falsa aliquis non potest habere opinionem veram contrariam, multo minus poterit habere scientiam.

7. Praeterea, quicumque scit universale, et scit singulare contineri sub universali, simul inducens cognoscit singulare, ut dicitur in 1 Poster. (com. 11); sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, simul dum scit hoc animal esse mulam, scit illud esse sterile. Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter, sed ignoranter peccare. Ergo si non per ignorantiam peccat, non solum scit in universali, sed etiam scit in particulari..

8. Praeterea, voces sunt signa intellectuum, ut Philosophus dicit (lib. 1 Periher., in princ.). Sed ille qui actu eligit fornicari, si interrogaretur, responderet, hoc esse peccatum, et non esse faciendum. Ergo non est verum quod ignoret in particulari, sciat autem in universali, ut dicebatur.

9. Praeterea, Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. 20), quod erubescentia extinguit concupiscentiam. Oritur autem erubescentia ex scientia. Ergo scientia extinguit concupiscentiam. Infirmitas autem animi maxime ad concupiscentiam pertinet. Ergo scientia aufert peccatum, quod est ex infirmitate. Non ergo est possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet.

10. Praeterea, ille dicitur sciens peccare qui scit esse peccatum quod facit. Sed ratio peccati consistit in offensa Dei. Considerare autem offensam Dei, constringit concupiscentiam, secundum illud Psalm. 118, 120: *Confige timore tuo carnes meas; a judiciis enim tuis timui*. Ergo scientia impedit peccatum quod est ex infirmitate concupiscentiae; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, Beda ponit infirmitatem inter quatuor vulnera quae consequuntur ex peccato, et sic habet rationem poenae. Sed poena non est causa peccati, sed magis ordinatur ad corrigendum peccata. Ergo peccatum scientis non potest esse ex infirmitate.

12. Praeterea, infirmitas animi attenditur secundum passiones quae sunt in parte sensitiva. Peccatum autem consistit in consensu voluntatis, quae est in parte intellectiva. Causa autem oportet quod conjungatur effectui, quia omnis actio fit per contactum. Ergo infirmitas non potest esse causa peccati.

13. Praeterea, passivum magis immutatur a propinquiori activo quam a remotiori. Sed scientia, cum sit in intellectu, propinquior est voluntati quam infirmitas, seu passio, quae se tenet ex parte inferiori, quae carni conjungitur, secundum illud Matth. 26, 41: *Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*. Ergo non videtur possibile quod aliquis ex infirmitate peccet contra conscientiam agens.

14. Praeterea, pars superior animae, in qua est intellectus et voluntas, imperat inferioribus partibus animae, in quibus sunt passiones, scilicet irascibili et concupiscibili, et etiam membris corporis. Sed defectus existens in membris corporis non immutat imperium voluntatis, sed solam executionem actus. Ergo neque defectus qui est ex parte irascibilis et concupiscibilis secundum infirmitatem passionum, immutat imperium voluntatis. Sed in imperio voluntatis consistit peccatum. Ergo nullum peccatum est ex infirmitate.

15. Praeterea, passionibus neque meremur neque demeremur. Sed ipsum demeritum est peccatum. Ergo nullum peccatum est ex passione, quae est infirmitas animae.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. de summo Bono (2, cap. 17), quod quaedam peccata ex infirmitate committuntur.

Praeterea, Apostolus dicit ad Rom. 7, 5: *Passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris meis, ut fructificarent morti*. Quod autem fructificat morti, est peccatum, secundum illud Rom. 6, 23: *Stipendia peccati mors*. Ergo ex passionibus quae sunt infirmitates animae, aliqua peccata committuntur.

Respondeo dicendum, quod communiter ab omnibus ponitur, aliqua peccata ex infirmitate committi; quae a peccatis ignorantiae non distinguerentur, nisi contingeret aliquem scientem ex infirmitate peccare: et ideo concedendum est, quod possibile est aliquem scientem peccare ex infirmitate. Ad cujus evidentiam primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus. Est

autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum, quando aliquis humor non subditur virtuti regitivae totius corporis; puta, cum aliquis humor excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo hujusmodi. Sicut autem est quaedam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animae infirmitas: et hoc maxime contingit secundum affectiones appetitus sensitivi, quae passiones dicuntur, ut timor, ira, concupiscentia, et hujusmodi. Unde antiqui hujusmodi animae passiones, aegritudines animae vocabant, ut Augustinus dicit in lib. de civ. Dei (14, cap. 7, circa fin.). Illud ergo ex infirmitate homo agere dicitur quod agit ex aliqua passione, puta ex ira vel timore vel concupiscentia, vel aliquo hujusmodi. Socrates autem, ut Aristoteles dicit (in 7 Ethic., cap. 2), considerans firmitatem et certitudinem scientiae, posuit quod scientia non potest superari a passione, ita scilicet quod nullus homo potest per passionem aliquid facere contra scientiam: et omnes virtutes nominabat scientias, et omnia vitia seu peccata nominabat ignorantias: ex quo sequebatur quod nullus sciens ex infirmitate peccat: quod manifeste contrariatur his quae quotidie experimur. Et ideo considerandum est, quod habere scientiam contingit multipliciter; uno modo in universali, alio modo in particulari: et uno modo in habitu, alio modo in actu. Potest autem ex passione primo quidem contingere ut id quod scitur in habitu, non consideretur in actu. Manifestum est enim quod quandocumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu; sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicantur in una anima, cujus intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur ejus intentio circa actum alterius. Sic ergo cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira, aut aliquid hujusmodi, impeditur a consideratione scientiae. Secundo considerandum est, quod passiones animae, cum sint in appetitu sensitivo, sunt circa particularia: concupiscit enim homo hanc delectationem, sicut et sentit hoc dulce. Scientia autem est in universali; et tamen universalis scientia non est principium alicujus actus, nisi secundum quod applicatur ad particulare, quia actus circa particularia sunt. Quando ergo passio est fortis circa aliquod particulare, repellit contrarium motum scientiae circa idem particulare, non solum distrahendo a consideratione scientiae, ut supra dictum est, sed etiam corrumpendo per viam contrarietatis; et sic ille qui in forti passione est constitutus, etsi consideret aliquo modo in universali, in particulari tamen impeditur ejus consideratio. Tertio considerandum est, quod ex aliqua corporali transmutatione ligatur usus rationis, ut vel totaliter nihil consideret, vel quod non libere considerare possit, sicut patet in dormientibus et phreneticis. Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram et concupiscentiam vel aliquam hujusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo quando hujusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem, ut liberum judicium de particularibus agendis non habeat. Et sic nihil prohibet aliquem scientem secundum habitum et in universali, per infirmitatem peccare.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate hominis positum est quod servetur a peccato; sed in hoc infirmatur per passionem, ut perfecte non velit, ligato rationis usu, sicut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod scientia, quamvis in se sit certissima, tamen, sicut dictum est (ibid.), impeditur in particulari per passionem, ut contra peccatum auxilium ferre non possit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas movetur secundum exigentiam boni apprehensi; sed quod hoc particulare appetibile apprehendatur ut bonum secundum rationis judicium, impeditur interdum per passionem, sicut dictum est (ibid.).

Ad quartum dicendum, quod voluntas semper tendit in aliquid sub ratione boni. Sed quod aliquid appareat bonum quod non est bonum, quandoque quidem contingit ex hoc quod rationis judicium est perversum etiam in universali, et tunc est peccatum ex ignorantia; quandoque vero ex hoc quod impeditur in particulari propter passionem; et tunc est peccatum ex infirmitate.

Ad quintum dicendum, quod non posset esse quod aliquis haberet simul aut scientiam aut opinionem veram in actu de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat in habitu scientiam aut opinionem veram de uno contradictoriorum, et opinionem falsam in actu de alio; actus enim non contrariatur habitui, sed actui.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus praeconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio; necesse est quod in quolibet actu virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica; sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum judicium rationis; unde utitur syllogismo trium propositionum; quasi sic deducens: Nulla fornicatio est committenda; hic actus est fornicatio, ergo non est faciendus. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam; et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: Omni delectabili est fruendum; hic actus est delectabilis, ergo hoc est fruendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter movetur; secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum: sed in continente vincit judicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: Nullum peccatum est faciendum; et hoc proponit secundum judicium rationis: secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde ejus quod omne delectabile est prosequendum; sed quia judicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: Hoc est peccatum; ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: Hoc est delectabile; ergo

est prosequendum; et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in universali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem, sed secundum concupiscentiam.

Ad octavum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 10), sicut ebrius aliqua verba profert, quae tamen interius non intelligit: ita ille qui a passione est victus, etsi exterius ore dicat hunc actum esse vitandum, tamen in corde suo judicat hoc esse faciendum; unde aliud dicit exterius, et aliud interius sentit.

Ad nonum dicendum, quod scientia quidem aliquando concupiscentiam vincit, vel concitando erubescentiam aut horrorem divinae offensae; sed nihil prohibet quin aliquando et ipsa scientia passione vincatur in particulari.

Unde patet solutio ad decimum.

Ad undecimum dicendum, quod omnis poena, sua consideratione a peccato avertit: sed non omnis poena avertit a peccato, secundum quod jam est illata. Privatio enim gratiae est poena quaedam, nec tamen per hoc aliquis a peccato avertitur quod gratia privatur, sed per hoc quod considerat se gratia privari, si peccet; et simile dicendum est de ignorantia.

Ad duodecimum dicendum, quod consensus in actum pertinet quidem ad appetitum intellectivum, sed tamen non fit sine applicatione ad particulare, in quo plurimum possunt passiones animae; et ideo per passiones consensus quandoque immutatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio est propinquior voluntati quam passio, sed particulari appetibili est propinquior passio quam ratio universalis.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima praeest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini; sed ratio praeest irascibili et concupiscibili, ut Philosophus dicit (in 1 Politic., cap. 3), regali aut politico principatu, qui ad liberos est; et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.

Ad decimumquintum dicendum, quod passionibus neque meremur neque demeremur, quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat; sed tamen possunt adjuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.

ARTICULUS X.

Utrum peccata quae per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem. (*1-2, quaest.* 77, *art.* 8.)

Decimo quaeritur, utrum peccata quae per infirmitatem committuntur, imputentur homini ad culpam mortalem. Et videtur quod non. Nihil enim imputatur ad culpam mortalem quod homo non facit voluntarie. Sed hujusmodi peccata quae ex infirmitate committuntur, non facit homo voluntarie; de his enim Apostolus dicit ad Galat. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum .... ut non quaecumque vultis, illa faciatis.* Ergo hujusmodi peccata non imputantur homini ad culpam mortalem.

2. Praeterea, nulla virtus passiva potest operari nisi secundum quod movetur a suo activo. Sed ratio proprie nata est movere voluntatem. Si ergo judicium rationis fuerit impeditum per passionem, videtur quod non sit in potestate voluntatis vitare peccatum. Non ergo imputatur ei ad culpam mortalem.

3. Praeterea, passio animae magis de propinquo impedit rationem et voluntatem, quam passio corporis. Sed passio corporis totaliter excusat a culpa ea quae inordinate committuntur, sicut patet de his quae fiunt a dormientibus et a phreneticis. Ergo passio animae multo magis excusat a culpa.

4. Sed diceretur, quod passio animae est voluntaria, passio autem corporis non est voluntaria. — Sed contra, causa non est prior quam effectus. Sed passio ex hoc quod est voluntaria, non habet rationem culpae mortalis, sed venialis tantum. Ergo neque ex ea potest causari peccatum mortale.

5. Praeterea, peccatum non aggravatur ex eventu in infinitum, ut scilicet quod erat in se veniale, propter eventum fiat mortale. Sed ipsa passio, si non sequeretur mala electio, non esset peccatum mortale. Ergo propter hoc quod sequitur electio mala, non incurrit homo culpam peccati mortalis; et sic peccata quae ex infirmitate committuntur, non sunt mortalia.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 7, 5: *Passiones peccatorum operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.* Sed nihil fructificat morti nisi peccatum mortale. Ergo peccata quae committuntur per passionem sive per infirmitatem, possunt esse mortalia.

Respondeo dicendum, quod cum ex infirmitate sive ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, sicut fecit Petrus cum Christum negavit ex timore, nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod necessitas quae est ex suppositione alicujus quod subjacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis. Sicut si gladius infigatur alicui in membris vitalibus, necesse est quod moriatur; sed infixio cultelli est voluntaria. Unde mors illius qui cultello percutitur, imputatur percutienti ad culpam mortalem. Similiter dicendum est in proposito; posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur perversa electio; sed in potestate voluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, art. praec., quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi; unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare, in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Sed si ligatio rationis per passionem intantum procederet, quod non esset in potestate voluntatis hujusmodi ligamen removere, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quidquid committeret, non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano, nisi forte quantum ad principium talis passionis quod fuit voluntarium; poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet; sicut homicidium per ebrietatem commissum im-

putatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod homo facit ex passione ligatus, non vult homo facere extra passionem existens; sed per passionem ad hoc deducitur ut velit, passione rationem ligante.

Ad secundum dicendum, quod voluntas non solum movetur ab apprehensione rationis ligatae ex passione, sed etiam habet in potestate ligamen rationis excludere, ut dictum est; et pro tanto imputatur ei ad culpam quod facit.

Ad tertium dicendum, quod removere passionem corporalem, non est in potestate voluntatis, sicut removere passionem animae; quia natura corporalis non obedit voluntati rationali, sicut appetitus sensitivus; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse peccatum mortale simpliciter quod tamen in casu est peccatum mortale; sicut non dare eleemosynam pauperi fame morienti, est peccatum mortale, quod tamen alias peccatum mortale non esset: et similiter in proposito non velle repellere passionem aliquam, etsi simpliciter non sit peccatum mortale, tamen in hoc casu quando inclinat usque ad consensum peccati mortalis, est peccatum mortale.

Ad quintum dicendum, quod eventus in posterum procedens et improvisus, non aggravat in infinitum; sed eventus conjunctus et praevisus potest aggravare in infinitum, ut sit peccatum mortale quod alias non esset; sicut projicere sagittam non est peccatum mortale, sed projicere sagittam cum occisione hominis, est peccatum mortale; et similiter non repellere passionem inclinantem ad peccatum mortale, non est absque peccato mortali.

ARTICULUS XI.

Utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum. (1-2, *quaest.* 77, *art.* 6.)

Undecimo quaeritur, utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum. Et videtur quod aggravet. Sicut enim se habet bona passio ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; magis enim est laudabile et meritorium quod aliquis eleemosynam faciat ex compassione misericordiae, quam sine compassione misericordiae faciat, ut patet per Augustinum (9 de civit. Dei, cap. 5). Ergo etiam facere peccatum cum passione, est magis vituperabile et magis peccatum. Sed peccare ex passione est peccare ex infirmitate, ut dictum est, art. praec. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

2. Praeterea, cum omne peccatum sit ex libidine, ut Augustinus dicit (lib. 1 de lib. Arb., cap. 3), quanto ex majori libidine aliquis peccat, tanto magis videtur peccare. Sed libido est quaedam passio animae et infirmitas. Ergo infirmitas aggravat peccatum.

3. Praeterea, augmentata causa augetur effectus, sicut ex majori calore sequitur major calefactio. Si ergo infirmitas est causa peccati, sequitur quod major infirmitas sit causa majoris peccati; et sic infirmitas aggravat peccatum.

Sed contra, illud propter quod peccatum fit remissibile, non aggravat, sed diminuit peccatum. Sed propter infirmitatem dicitur aliquod peccatum magis remissibile. Ergo infirmitas non aggravat, sed diminuit peccatum.

Respondeo dicendum, quod peccare ex infirmitate est peccare ex passione, ut dictum est. Passio autem appetitus sensitivi dupliciter se habet ad motum voluntatis; uno modo ut praecedens; alio modo ut consequens. Ut praecedens quidem, sicut cum propter passionem inclinatur voluntas ad aliquid volendum; et sic passio diminuit rationem meriti et rationem demeriti; quia meritum et demeritum in electione consistit ex ratione praecedente. Passio autem obnubilat vel etiam ligat judicium rationis. Quanto autem judicium rationis fuerit purius, tanto electio est perspicacior ad merendum vel demerendum. Unde qui inducitur ad benefaciendum ex judicio rationis, laudabilius operatur quam qui inducitur ad hoc idem ex sola animi passione; hic enim interdum errare potest indebite miserendo; et similiter ille qui inducitur ad peccandum ex deliberatione rationis, magis peccat quam ille qui inducitur ad peccandum ex sola animi passione. Ut consequens autem consideratur passio, quando ex forti motu voluntatis commovetur appetitus inferior ad passionem; et sic passio addit ad meritum vel demeritum, quia est signum passio quod motus voluntatis sit fortior; et hoc modo verum est quod ille qui cum majori compassione facit eleemosynam, magis meretur, et qui cum majori libidine facit peccatum, magis peccat; quia hoc est signum quod motus voluntatis sit fortior. Sed hoc non est ex passione benefacere vel peccare, sed potius pati ex electione boni vel mali.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum, quod de ratione peccati est quod sit voluntarium. Voluntarium autem dicitur cujus principium est in ipso agente; et ideo quanto principium interius magis augetur, tanto etiam peccatum fit gravius; quanto autem principium exterius magis augetur, tanto peccatum fit levius. Passio autem est principium extrinsecum voluntatis; motus autem voluntatis est principium intrinsecum: et ideo quanto motus voluntatis fuerit fortior ad peccandum, tanto peccatum est majus; sed quanto passio fuerit fortior impellens ad peccandum, tanto fit minus.

ARTICULUS XII.

Utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare. — (1-2, *quaest.* 78, *art.* 1, 2 *et* 3.)

Duodecimo quaeritur, utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare. Et videtur quod non. Ad illud enim homo intendit quod ex certa scientia operatur. Sed secundum quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), nullus intendens ad malum operatur. Ergo nullus ex certa scientia malum operatur.

2. Praeterea, nulla potentia potest moveri nisi in suum objectum. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo nullus potest velle id quod scit esse malum; et ita nullus potest ex certa scientia peccare.

3. Sed dicendum, quod voluntas tendit in aliquod bonum, cui conjungitur malum, et pro tanto dicitur tendere in malum. — Sed contra, quae non sunt separata secundum rem, possunt separari

secundum actum animae, tam secundum intellectum quam secundum affectum; possumus enim intelligere rotundum sine materia sensibili; et aliquis vult esse Abbas sine hoc quod sit monachus. Etsi ergo malum conjungatur alicui bono, non tamen oportet (ut videtur) quod feratur in malum ex hoc quod fertur in bonum cui conjungitur malum.

4. Praeterea, denominatio non fit ab eo quod est secundum accidens, sed ab eo quod per se competit rei; quia secundum hoc de re judicatur. Sed aliquis ex hoc quod vult aliquid secundum se, non dicitur velle illud quod est ei adjunctum, nisi per accidens; sicut qui amat vinum propter dulce, non amat vinum nisi per accidens; et sic qui vult aliquod bonum cui conjungitur malum, non vult illud malum nisi per accidens. Non ergo debet dici quod ex malitia peccet, quasi volens malum.

5. Praeterea, quicumque peccat ex infirmitate, habet voluntatem mali quod conjungitur alicui bono. Si ergo ob hoc dicatur aliquis ex malitia peccare, sequitur etiam quod ille qui ex infirmitate peccat, ex malitia peccet: quod patet esse falsum.

6. Sed dicendum, quod voluntas ejus qui ex malitia peccat, ex se nititur in malum modo praedicto; non autem voluntas ejus qui peccat ex infirmitate, sed quasi mota ex passione. — Sed contra, ex se moveri ad aliquid, est secundum suam formam et naturam inclinari in illud, sicut grave ex se movetur deorsum. Sed voluntas ex sua forma et natura non tendit in malum; sed magis in bonum. Ergo voluntas non potest ex se tendere in malum; et sic nullus ex malitia peccabit.

7. Praeterea, quia voluntas ex se tendit in bonum secundum communem rationem boni, oportet quod in differentias boni tendat ex alio determinante inclinata. Sunt autem differentiae boni, bonum verum, et bonum apparens. In verum autem bonum tendit voluntas ex judicio rationis. Ergo in apparens bonum, cui conjungitur malum, non tendit ex se, sed ex aliquo alio inclinata. Nullus ergo ex malitia peccat.

8. Praeterea, malitia quandoque sumitur pro culpa, secundum quod opponitur virtuti; quandoque vero sumitur pro poena, secundum quod Beda dicit quatuor esse contracta ex peccato, ignorantiam, infirmitatem, malitiam et concupiscentiam. Sed non potest dici aliquis ex malitia peccare si accipiatur malitia pro culpa, quia sic idem esset causa sui ipsius, scilicet malitia malitiae; neque iterum secundum quod sumitur pro poena, quia omnis poena pertinet ad rationem infirmitatis, et sic ex malitia peccare esset ex infirmitate peccare, quod est inconveniens. Nullus ergo ex malitia peccat.

9. Praeterea, contingit interdum quod aliquis aliquod levissimum peccatum ex certa scientia committit, puta dicendo verbum otiosum, aut mendacium jocosum. Sed peccatum quod est ex malitia dicitur esse gravissimum. Non ergo peccare ex certa scientia, est peccare ex malitia.

10. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin.), quod bonum est principium et finis cujuslibet actionis. Sed illud ex quo aliquis peccat, vel est principium interius inclinans ad peccandum, sicut habitus vel passio, aut aliquid hujusmodi; vel est finis intentus. Nullus ergo ex malitia peccat.

11. Praeterea, si aliquis ex malitia peccat, maxime hoc videtur de eo qui eligit peccare. Sed secundum Damascenum (lib. 2, cap. 27), omne peccatum est ex electione. Ergo omne peccatum esset ex malitia.

12. Praeterea, malitia opponitur virtuti; et ita cum virtus sit habitus, malitia etiam est habitus: quia contraria sunt in eodem genere. Aliqui autem habitus virtutum sunt in irascibili et concupiscibili: sicut de temperantia et fortitudine Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 10), quod sunt irrationabilium partium. Harum autem potentiarum animae non est eligere, sed liberi arbitrii. Peccatum ergo quod ex electione committitur, non debet dici ex malitia procedere.

13. Praeterea, ille qui ex malitia peccat, videtur hoc ipsum velle quod est peccare et malum operari. Sed hoc non potest contingere, quia synderesis nunquam extinguitur, quae semper remurmurat malo. Nullus ergo ex malitia peccat.

1. Sed contra est quod dicitur Job 34, 27: *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.* Sed recedere a Deo est peccare. Ergo aliqui de industria peccant, quod est ex malitia peccare.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in libro 2 Confess., cap. 6), quod cum furaretur poma, non ipsa poma, sed defectum suum amabat, scilicet ipsum furtum. Sed amare ipsum malum, est ex malitia peccare. Ergo aliquis ex malitia peccat.

3. Praeterea, invidia est malitia quaedam. Sed aliqui ex invidia peccant. Ergo aliqui peccant ex malitia.

Respondeo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 1), aliqui posuerunt, quod nullus voluntarie est malus; contra quos Philosophus ibidem dicit, quod irrationabile est dicere, quod aliquis velit adulterium committere, et non velit esse injustus. Cujus ratio est, quia voluntarium dicitur aliquid, non solum si voluntas feratur in illud primo et per se sicut in finem, sed etiam si feratur in illud ut ad finem: sicut etiam infirmus non solum vult consequi sanitatem, sed etiam vult bibere medicinam amaram, quam alias nollet, ad hoc ut sanitatem consequatur; et similiter mercator projicit merces in mari voluntarie, ne depereat navis. Si ergo contingat quod aliquis intantum velit aliqua delectatione frui, puta adulterio vel quocumque hujusmodi appetibili, ut non refugiat incurrere deformitatem peccati, quam percipit esse conjunctam ei quod vult, non solum dicetur velle illud bonum quod principaliter vult, sed etiam ipsam deformitatem, quam pati eligit, ne bono cupito privetur; unde adulter et delectationem vult quidem principaliter, et secundario vult deformitatem, sicut ponit Augustinus exemplum, in lib. 2 de sermone Domini in monte, cap. 22, quod aliquis propter amorem alicujus ancillae voluntarie sustinet duram servitutem domini ejus. Sed ad hoc quod aliquis intantum velit aliquod bonum commutabile, quod non refugiat averti a bono incommutabili, potest contingere dupliciter: uno modo ex eo quod nescit illi bono commutabili talem aversionem esse conjunctam: et tunc dicitur ex ignorantia peccare; alio modo ex aliquo interius inclinante voluntatem in bonum illud. Invenitur autem aliquid in alterum inclinari dupliciter: uno modo quasi ab alio passum, sicut cum lapis projicitur sursum; alio modo per formam propriam; et tunc ex seipso inclinatur in illud, sicut cum lapis cadit deorsum. Et similiter voluntas inclinatur in bonum

commutabile, cui adjungitur deformitas peccati: quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccari, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum, est ei jam versum quasi in habitum et naturam; et tunc ex proprio motu absque aliqua passione inclinatur ad illud; et hoc est peccare ex electione, sive ex industria, aut certa scientia, aut etiam ex malitia.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus operans intendit ad malum quasi principaliter volitum; sed tamen ex consequenti fit alicui ipsum malum voluntarium, dum non refugit incurrere in malum ad hoc quod perfruatur bono concupito.

Ad secundum dicendum, quod voluntas semper fertur principaliter in bonum aliquod; et ex vehementi motu in aliquod bonum contingit quod sustineatur malum quod est illi bono conjunctum.

Ad tertium dicendum, quod aliquando contingit voluntatem ferri in aliquod bonum cui conjungitur malum, et tamen non fertur in malum illud, sicut si aliquis appeteret delectationem quae est in adulterio, et tamen refugeret (1) adulterii deformitatem et ex hoc etiam delectationem abjiceret; sed aliquando contingit quod aliquis propter delectationem etiam voluntarie incurrit deformitatem culpae.

Ad quartum dicendum, quod illud quod conjungitur bono principaliter desiderato, si sit improvisum et ignotum, non est volitum nisi per accidens; sicut cum aliquis ex ignorantia peccans vult aliquid quod nescit esse peccatum, quod tamen in rei veritate peccatum est; talis enim non vult malum nisi per accidens. Sed si sciat illud esse malum, jam ex consequenti illud malum vult, ut dictum est, et non solum per accidens.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur aliquis peccare ex aliquo, datur intelligi quod illud sit primum principium peccati. In eo autem qui peccat ex infirmitate, voluntas mali non est primum principium peccati, sed causatur ex passione: sed in eo qui peccat (2) ex malitia, voluntas mali est primum principium peccati, quia ex seipso et per habitum proprium inclinatur in voluntatem mali, non ex aliquo exteriori principio.

Ad sextum dicendum; quod forma per quam peccans operatur, non solum est ipsa potentia voluntatis, sed habitus qui interius inclinat per modum cujusdam naturae.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod cum dicitur aliquis ex malitia peccare, malitia potest ibi sumi vel pro habitu qui opponitur virtuti, vel pro culpa, secundum quod interior voluntatis actus seu electio dicitur culpa, et est causa interioris actus; unde non sequitur quod idem sit causa sui ipsius.

Ad nonum dicendum, quod malitia opponitur virtuti, quae est bona qualitas mentis; peccatum autem veniale non est contrarium virtuti; unde si aliquis de industria peccatum veniale committat, non est ex malitia.

Ad decimum dicendum, quod bonum est principium et finis actionis primo et principaliter; sed secundario et consequenter etiam malum potest esse volitum, ut dictum est, in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod etiam in peccato infirmitatis potest esse electio; quae tamen non est primum principium peccandi, cum causetur ex passione; et ideo non dicitur talis ex electione peccare, quamvis eligens peccet.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut passio in irascibili vel concupiscibili existens causat electionem inquantum ligat rationem ad momentum, ita habitus in his potentiis existens causat electionem, inquantum ligat rationem, non jam per modum passionis pertranseuntis, sed per modum formae immanentis.

Ad decimumtertium dicendum, quod ad synderesim pertinent universalia principia juris naturalis circa quae nullus errat; sed ratio ligatur per passionem vel habitum in eo qui peccat quantum ad particularia eligibilia.

Ea vero quae in contrarium objiciuntur, licet verum concludant, tamen in secundo argumento considerandum est, quod cum Augustinus dicit, quod ipsum defectum amavit, non poma quae furabatur, non est sic intelligendum, quasi defectus ipse vel deformitas culpae possit esse primo et per se volita; sed primo et per se volitum erat vel gerere morem aliis, vel experientiam habere alicujus, vel facere aliquid improhibite, aut aliquid hujusmodi. In tertio vero argumento notandum est, quod non omne peccatum quod ex alio peccato causatur, potest dici ex malitia esse commissum; quia potest esse quod illud primum peccatum, quod est causa alterius, sit commissum ex infirmitate vel passione. Ad hoc autem quod aliquis ex malitia peccet, oportet quod malitia sit primum peccandi principium, ut dictum est.

ARTICULUS XIII.

Utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate. — (1-2, *quaest.* 78, *art.* 4.)

Tertiodecimo quaeritur, utrum ille qui peccat ex malitia, gravius peccet quam ille qui peccat ex infirmitate. Et videtur quod non. Dicitur enim Apocal. 3, 15: *Utinam calidus esses, aut frigidus. Sed quia tepidus es, incipiam te evomere ex ore meo.* Calidus enim videtur esse qui bonum operatur; tepidus autem qui ex infirmitate peccat, sicut incontinens; omnino autem frigidus qui ex malitia peccat, sicut intemperatus. Ergo periculosius est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

2. Praeterea, Eccle. 42, 14, dicitur: *Melior est iniquitas viri quam mulier bene faciens*; quod a quibusdam sic intelligitur, ut per virum intelligatur aliquis strenuus ad aliquid fortiter operandum, per mulierem autem aliquis remissus et tepidus in operando. Primum autem videtur competere intemperato, qui ex malitia operatur, ut dictum est; secundum autem incontinenti, qui peccat ex infirmitate. Ergo pejus est ex infirmitate quam ex malitia peccare.

3. Praeterea, in collationibus Patrum (collat. 4, et est Abbatis Danielis, cap. 19) dicitur, quod facilius ad fervorem perfectionis pervenit peccator quam monachus remissus et tepidus. Sed peccator maxime est qui ex malitia operatur, remissus autem est aliquis qui infirmatur in operando. Ergo pejus est ex infirmitate peccare quam ex malitia.

4. Praeterea, ille periculosissime infirmatur cui nec cibus nec medicina quae alios juvat, potest

(1) *Al.* refugit.
(2) *Al.* in peccato.

prodesse. Sed incontinenti qui ex infirmitate peccat non prosunt neque scientia neque bonum propositum, quia avertitur per passionem. Ergo periculosissime peccat.

5. Praeterea, quanto aliquis majori passione impellitur ad peccandum, tanto levius peccat. Sed major est impulsio quae est per habitum, quam quae est per passionem. Ergo minus peccat ille qui ex habitu inclinatur ad peccandum, qui dicitur ex malitia peccare, ut dictum est, quam qui inclinatur ex passione, qui dicitur ex infirmitate peccare.

6. Praeterea, ille qui peccat ex malitia movetur ad malum ex forma sibi inhaerente, quae movet per modum naturae. Quod autem naturaliter movetur ad aliquid, ex necessitate movetur ad illud, et non voluntarie. Ergo ille qui peccat ex malitia certa, non peccat voluntarie; ergo vel nihil vel minimum peccat.

Sed contra, illud quod inclinat ad misericordiam, alleviat peccatum. Sed infirmitas inclinat ad misericordiam, secundum illud Psal. 110, 13: *Misertus est Dominus timentibus se, quoniam ipse cognovit figmentum nostrum.* Ergo peccatum ex infirmitate est levius quam peccatum quod committitur ex malitia.

Respondeo dicendum, quod peccatum ex malitia commissum, ceteris paribus, est gravius peccato quod committitur ex infirmitate: cujus ratio ex tribus apparet. Primo quidem, quia cum voluntarium dicatur cujus principium est in ipso, quanto magis principium actus est in ipso agente, tanto magis est voluntarium, et per consequens tanto magis est peccatum, si actus sit malus. Manifestum est autem ex praemissis, art. 9 et 10, quod cum aliquis ex passione peccat, principium peccati est passio quae est in appetitu sensitivo, et sic hujusmodi principium est extrinsecum a voluntate; sed quando peccat ex habitu (quod est ex malitia peccare) tunc voluntas per seipsam tendit in actum peccati, quasi jam totaliter inclinata ex habitu per modum naturalis inclinationis in actum peccati; unde peccatum est magis voluntarium, et per consequens gravius. Secundo, quia in eo qui peccat ex infirmitate seu ex passione, voluntas inclinatur ad actum peccati quamdiu passio durat; sed statim abeunte passione, quae cito transit, voluntas recedit ab illa inclinatione, et redit ad propositum bonum, poenitens de peccato commisso; sed in eo qui peccat ex malitia, voluntas inclinatur in actum peccati manente habitu, qui non transit, sed perseverat, ut forma quaedam jam immanens et connaturalis facta. Unde qui sic peccant, perseverant in voluntate peccandi, et non de facili poenitent; et ideo Philosophus (in 7 Ethic., cap. 8), intemperatum comparat ei qui continue ab infirmitate gravatur, puta phthysico vel hydropico; incontinentem autem ei qui certis temporibus affligitur et non continue; sicut epileptico. Et sic manifestum est quod gravius et periculosius peccat qui peccat ex malitia, quam qui peccat ex infirmitate. Tertio, quia ille qui peccat ex infirmitate, habet voluntatem ordinatam in bonum finem; bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui peccat ex malitia, habet voluntatem ordinatam in malum finem; habet enim firmatum propositum ad peccandum. Manifestum est autem quod finis in appetibilibus et operabilibus se habet sicut principium in speculativis, ut Philosophus dicit (in 2 Physic., com. 8). Ille autem gravissime ignorat et periculosissime qui errat circa principia, quia talis non potest reduci per aliqua principia priora. Ille autem qui errat tantum circa conclusiones, potest reduci per principia, in quibus non errat. Sic ergo gravissime et periculose peccat qui peccat ex malitia, et non potest de facili revocari, sicut revocatur ille qui peccat ex infirmitate, in quo ad minus manet bonum propositum.

Ad primum ergo dicendum, quod frigidus ibi vocatur infidelis, qui aliquam excusationem habet ex hoc quod per ignorantiam peccat, secundum illud Apostoli, 1 Tim. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum quia ignorans feci in incredulitate mea:* Tepidus autem vocatur christianus peccator, qui in eodem genere peccati gravius peccat, secundum illud Apostoli ad Hebr. 10, 29: *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui .... sanguinem testamenti pollutum duxerit?* etc. Unde auctoritas illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod secundum Glossam (ordinar.) vir ibi dicitur aliquis discretus et strenuus, qui etsi aliquando peccet, tamen ex ipso peccato sumit occasionem boni, puta humilitatis et majoris cautelae; mulier autem ibi dicitur aliquis indiscretus, qui ex bono quod facit, sumit occasionem sui periculi, dum ex eo per superbiam dejicitur. Vel potest dici secundum litteralem sensum, quod *melior est iniquitas viri*, idest vir iniquus, ad commorandum, *quam mulier benefaciens*. Facilius enim homo praecipitaretur in peccatum ex familiari conversatione cum bona muliere quam cum malo viro. Et hoc patet per hoc quod praemittitur: *In medio mulierum noli commorari*, et per illud quod sequitur: *Et mulier confundens in opprobrium.* Unde hoc non (1) est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui est remissus in benefaciendo, incomparabiliter melior est quam ille qui malum facit; et ex hoc ipso contingit quod peccator considerans malum suum, quandoque vehementer ita contra illud movetur quod ad fervorem perfectionis proficit: sed ille qui operatur bonum licet remisse, non habet aliquid quod multum horrere debeat; unde magis quiescit in statu suo, et non ita de facili transfertur ad meliora.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex infirmitate, licet dum peccat non juvetur ex scientia et bono proposito, tamen de facili potest postmodum juvari paulatim consuescendo, et resistere potest passioni: sed ille qui peccat ex malitia difficile reducitur, sicut ille etiam qui errat circa principia, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod impulsio quae est ex passione, diminuit peccatum, quia est quasi ex exteriori; impulsio autem quae est ex voluntate, auget peccatum. Quanto enim motus voluntatis est vehementior ad peccandum, tanto gravius peccat. Habitus autem facit motum voluntatis vehementiorem; et ideo ille qui peccat ex habitu, gravius peccat.

Ad sextum dicendum, quod habitus virtutis vel vitii est forma animae rationalis. Omnis autem forma est in aliquo secundum modum recipientis. De natura autem rationalis creaturae est quod sit

(1) *Al. deest* non.

arbitrio libera: nam habitus virtutis vel vitii non inclinat voluntatem ex necessitate, sic quod aliquis non possit contra rationem habitus operari, sed difficile est operari contra id ad quod habitus inclinat.

ARTICULUS XIV.

Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum sanctum. — (2-2, *quaest.* 14, *art.* 1.)

Quartodecimo quaeritur, utrum omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum. Et videtur quod non. Peccatum enim in Spiritum sanctum est peccatum oris, ut patet per id quod dicitur Matth. 12, 31: *Qui dixerit contra Spiritum sanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Peccatum autem ex malitia potest esse cordis et operis. Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

2. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum est speciale genus peccati, habet enim determinatas species, ut patet per Magistrum (43 dist. 2 lib. Sententiarum), scilicet obstinationem, desperationem, et hujusmodi. Sed peccatum ex malitia non est speciale genus peccati: contingit enim secundum quodlibet genus peccati peccare ex malitia sicut ex infirmitate et ex ignorantia. Ergo non omne peccatum ex malitia, est peccatum in Spiritum sanctum.

3. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum blasphemiae, ut patet per id quod habetur Lucae 11, 10: *Ei autem qui in Spiritum sanctum blasphemaverit, non remittetur.* Sed blasphemia est quoddam speciale peccatum. Cum ergo peccatum ex certa malitia non sit speciale peccatum, quia invenitur in quolibet genere peccati, videtur quod non omne peccatum ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

4. Praeterea, peccatum ex malitia dicitur cui complacet (1) malitia propter se, sicut piis placet bonitas propter se; ut Magister dicit (43 dist. 2 lib. Sentent.). Sed ex hoc quod alicui placet virtus propter se, non constituitur aliqua determinata species virtutis. Ergo nec ex hoc quod alicui placet malitia propter se, constituitur aliqua determinata species peccati; et sic cum peccatum in Spiritum sanctum sit determinata species peccati, videtur quod non omne peccatum quod est ex malitia, sit peccatum in Spiritum sanctum.

5. Praeterea, Augustinus dicit ad Bonifacium comitem (epist. 50, non remote a fin.), quod omne peccatum, quocumque modo homo se alienaverit a Deo usque ad finem vitae suae, est peccatum in Spiritum sanctum. Sed hoc contingit de peccato etiam quod est ex infirmitate et ignorantia. Ergo non est idem peccare in Spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

6. Praeterea, Magister dicit (in 2 Sentent., dist. 43), quod illi peccant in Spiritum sanctum qui putant suam malitiam exsuperare bonitatem divinam. Sed qui sic putant, errant, et omnes errantes ignorant. Ergo videtur quod peccatum in Spiritum sanctum magis sit peccatum ignorantiae quam infirmitatis.

(1) *Forte* cum placet; *vel* peccare ex malitia dicitur cui *etc.*

7. Praeterea, aliquis dicitur peccare ex aliquo dupliciter: uno modo sicut ex potentia vel habitu, aut dispositione eliciente actum; alio modo sicut ex fine movente. Sed non potest dici quod peccans in Spiritum sanctum peccet ex malitia sicut ex habitu vel dispositione eliciente actum, quia sic omne peccatum esset in Spiritum sanctum; nec iterum sicut ex fine movente; quia malitia, inquantum est malitia, non potest esse finis movens; nullum enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.). Si autem malitia dicatur movens propter bonum apparens cui conjungitur, sic omne peccatum esset ex malitia, quia in omni peccato est movens aliquod bonum apparens, quod est conjunctum malo. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est idem quod peccatum ex malitia.

8. Praeterea, duplex est malitia; scilicet malitia contracta, prout Beda ponit eam unum de quatuor quae consequuntur ex peccato primi parentis: est etiam malitia acta, quae est peccatum actuale. Sed peccatum in Spiritum sanctum non potest dici peccatum ex malitia contracta; quia malitia contracta ad defectum et infirmitatem naturae pertinet; et sic peccatum in Spiritum sanctum esset peccatum ex infirmitate: neque etiam ex malitia acta; quia sic oporteret quod ante peccatum in Spiritum sanctum semper praecederet peccatum aliquod actuale; quod non est verum in omni specie peccati in Spiritum sanctum. Non ergo peccatum in Spiritum sanctum est peccatum ex malitia.

9. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum dicitur a Magistris quod non facile remittitur. Sed hoc convenit cuilibet peccato quod procedit ex habitu. Dicit enim Augustinus in lib. Confess. (8, cap. 5), quod ex perversa voluntate sequitur libido, ex libidine consuetudo peccandi, ex consuetudine necessitas. Ergo omne peccatum quod est ex habitu, etiam si non sit ex malitia, sed ex infirmitate vel ignorantia, est peccatum in Spiritum sanctum; nam habitus vitiosus ex consuetudine causatur. Non ergo idem est peccare in Spiritum sanctum, et peccare ex malitia.

Sed contra est quod Magister dicit (43 dist. 2 libri Sententiarum), quod ille in Spiritum sanctum peccat cui malitia propter seipsam placet. Sed talis dicitur peccare ex malitia. Ergo idem est peccare ex malitia, et peccare in Spiritum sanctum.

Praeterea, sicut Patri appropriatur potentia et Filio sapientia, ita Spiritui sancto appropriatur bonitas. Sed ille qui peccat ex infirmitate, quae opponitur potentiae, dicitur peccare in Patrem; et ille qui peccat ex ignorantia, quae opponitur sapientiae, dicitur peccare in Filium. Ergo ille qui peccat ex malitia, quae opponitur bonitati, dicitur peccare in Spiritum sanctum.

Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum multipliciter aliqui sunt locuti. Nam sancti Doctores qui fuerunt ante Augustinum, scilicet Hilarius, Ambrosius, Hieronymus et Chrysostomus, dixerunt, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur, cum aliquis Spiritum sanctum blasphemat; sive Spiritus sanctus accipiatur essentialiter, prout tota Trinitas potest dici etiam Spiritus sanctus; sive accipiatur personaliter, secundum quod est tertia in Trinitate persona. Et hoc satis consonare videtur litterae Evangelii, unde haec quaestio sumit originem. Nam cum Pharisaei dicerent Chri-

stum in Beelzebub ejicere daemonia, et divinitatem Christi et Spiritum sanctum per quem Christus operabatur, blasphemabant, attribuentes principi daemoniorum quod Christus virtute suae divinitatis aut per Spiritum sanctum operabatur. Unde et peccato in Spiritum sanctum in Evangelio contraponitur peccatum quod est in Filium, idest quod est in humanitatem Christi. Sed quia dicitur quod peccatum in Spiritum sanctum non remittitur neque in hoc saeculo neque in futuro, sequi videtur quod quicumque blasphemat Spiritum sanctum vel divinitatem Christi, nunquam sui peccati remissionem habere posset, ut Augustinus objicit (in lib. de verb. Domini serm. 11), cum tamen Judaeis et haereticis blasphemantibus divinitatem Christi et Spiritum sanctum, non denegetur baptismus, in quo datur remissio peccatorum. Et ideo Augustinus (in lib. 1 de sermone Domini in monte, cap. 44), peccatum in Spiritum sanctum videtur restringere ad eos qui post agnitam veritatem et sacramentorum susceptionem, blasphemant Spiritum sanctum non solum verbo, ut infideles, blasphemando ipsam personam Spiritus sancti; sed etiam vel corde invidentes veritati et gratiae quae est a Spiritu sancto, vel etiam opere impugnantes. Nec obstat quod Pharisaei, quibus Dominus talia loquebatur, infideles erant, nondum fidei sacramentis imbuti; quia Dominus non intendebat dicere quod ipsi adhuc peccarent in Spiritum sanctum irremissibiliter, cum ipse subdat: *Aut facite arborem bonam et fructum ejus bonum* etc., sed intendebat eos monere ne blasphemando sicut faciebant, ad gradum irremissibilis peccati quandoque pervenirent. Sed contra hoc iterum objicit Augustinus (in lib. de verb. Domini, serm. 11), quia Dominus non dicit quod ei qui peccaverit in Spiritum sanctum, non fiat remissio in baptismate; sed quod non fiat remissio in hoc saeculo vel futuro, quocumque modo. Unde hoc peccatum non videtur magis pertinere ad baptizatos quam ad alios; cum tamen nulli peccanti, si poenituerit, in Ecclesia poenitentia denegetur. Et ideo hanc sententiam retractat in lib. Retractationum (1 cap. 19), addens quod tunc solum impugnator agnitae veritatis et invidens fraternae gratiae dicitur peccare in Spiritum sanctum, quando in hoc perseverat usque ad mortem. Et ad hujus evidentiam considerandum, quod ipse circa hoc dicit in lib. de verb. Domini; dicit enim ibi, attendendum esse quod non omne quod indefinite in sacra Scriptura proponitur, est universaliter accipiendum; sicut quod dicitur Joan. 15, 22: *Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent*, non est sic intelligendum quasi nullum peccatum haberent, sed quia non haberent aliquod unum peccatum, quod commiserunt contemnendo praedicationem et miracula Christi. Sic ergo cum dicitur: *Qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum*, determinate; et similiter quod dicitur in Marco et Luca: *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum etc.*, intelligendum est qui aliquo determinato modo blasphemaverit. Est autem attendendum, quod verbum contra Spiritum sanctum dicitur non solum ore, sed etiam corde et opere; et quod multa verba ad idem pertinentia unum verbum dicuntur, sicut frequenter legitur in Prophetis: Verbum quod locutus est Dominus ad Isaiam et Hieremiam. Manifestum est autem quod Spiritus sanctus caritas est; per caritatem autem fit remissio peccatorum in Ecclesia; et ideo remissio peccatorum est effectus appropriatus Spiritui sancto, secundum illud Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*. Ille ergo dicitur loqui verbum irremissibile in Spiritum sanctum qui corde et ore et opere sic remissioni peccatorum repugnat, ut in peccato perseveret usque ad mortem. Et ideo, secundum Augustinum (in serm. 11 de verbis Domini), impoenitentia perseverans usque ad mortem, est peccatum in Spiritum sanctum. Sicut autem remissio peccatorum appropriatur Spiritui sancto, ita et bonitas. Unde Magistri sequentes aliquo modo Augustinum, dixerunt, quod ille dicit verbum et blasphemiam in Spiritum sanctum qui peccat ex malitia, quae contrariatur bonitati et Spiritui sancto. Sic ergo si loquamur de peccato in Spiritum sanctum secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam sententiam Augustini, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum, sicut ex dictis potest esse manifestum. Si autem loquamur secundum dicta magistralia, quae non sunt contemnenda, sic dici potest, quod proprie loquendo de peccato in Spiritum sanctum, non omne peccatum ex malitia est peccatum in Spiritum sanctum. Ille enim ex malitia peccare dicitur, ut supra dictum est, cujus voluntas per se inclinatur in bonum aliquod quod habet malitiam annexam; quod quidem contingit dupliciter. Nam et in rebus naturalibus dupliciter aliquid movetur: vel propter inclinationem, sicut grave deorsum; vel propter remotionem prohibentis, sicut aqua effunditur fracto vase. Sic ergo voluntas quandoque fertur per se in hujusmodi bonum ex propria inclinatione habitus acquisiti; quandoque vero ex remotione ejus quod prohibebat a peccato, sicut spes et timor Dei, et alia dona Spiritus sancti, quibus homo retrahitur a peccato. Unde proprie ille peccat in Spiritum sanctum cujus voluntas ex hoc tendit in peccatum, quia abjicit hujusmodi Spiritus sancti retinacula; propter quod et desperatio et praesumptio et obstinatio et hujusmodi ponuntur species peccati in Spiritum sanctum, ut patet per Magistrum (43 dist. 2 Sententiarum). Large tamen loquendo etiam ille qui ex inclinatione habitus peccat, potest dici peccare in Spiritum sanctum, quia etiam ipse ex consequenti renititur bonitati Spiritus sancti.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum sententiam antiquorum sanctorum patrum, peccatum in Spiritum sanctum est peccatum verbi, quo quis contra Spiritum sanctum blasphemat; secundum vero alias opiniones oportet dicere quod etiam est quoddam verbum et cordis et operis, quia et corde et opere aliquid dicimus, secundum illud 1 Corinth. 12, 3: *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, idest corde, ore et opere, ut Glossa ibidem exponit.

Ad secundum dicendum, quod secundum expositionem antiquorum sanctorum, et etiam secundum expositionem magistralem, peccatum in Spiritum sanctum potest dici speciale genus peccati; dum tamen peccatum ex malitia accipiatur proprie secundum quod aliquis peccat ex hoc quod abjicit beneficia Spiritus sancti, quibus retrahitur a peccato. Sed si accipiatur peccatum ex malitia secundum quod est ex inclinatione habitus, sic non est speciale genus peccati, sed quaedam peccati circumstantia, quae potest in quolibet genere peccati

inveniri. Et similiter etiam est dicendum, si peccatum in Spiritum sanctum sit finalis impoenitentia, secundum expositionem Augustini (serm. 11 de verb. Dom.).

Ad tertium dicendum, quod blasphemia in Spiritum sanctum, secundum antiquos sanctos, accipitur prout est speciale peccatum oris; sed secundum Augustinum et Magistros continetur sub blasphemia omnis repugnatio ad dona Spiritus sancti, sive fiat corde, sive ore, sive opere.

Ad quartum dicendum, quod si alicui virtus complaceret propter se propter considerationem alicujus superioris moventis, ex hoc sequeretur ratio specialis virtutis; sicut si aliquis delectaretur in castitate propter amorem Dei, hoc pertineret ad virtutem castitatis; et similiter etiam si alicui complaceat malitia propter contemptum spei vel timoris, hoc pertinet ad rationem specialium peccatorum, scilicet desperationis et praesumptionis, quae sunt species peccati in Spiritum sanctum.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum intentionem Augustini; sic autem peccatum in Spiritum sanctum non est speciale genus peccati.

Ad sextum dicendum, quod desperatus, qui dicitur peccare in Spiritum sanctum, putat suam malitiam exsuperare bonitatem divinam, non quantum ad opinionem, sic enim peccaret peccato infidelitatis, sed quia se habet ad modum ita putantis, inquantum ex consideratione suorum scelerum de divina bonitate diffidit.

Ad septimum dicendum, quod, sicut supra, art. 12 et 13, dictum est, aliquis potest dici ex malitia peccare uno quidem modo sicut ex habitu inclinante, secundum quod malitia dicitur habitus virtuti oppositus. Nec verum est quod quicumque peccat hoc modo, ex malitia peccet; non enim quicumque injusta agit, jam habet habitum injustitiae; cum homo ex injustis operationibus ad habitum injustitiae perveniat, ut dicitur in 2 Ethicorum (cap. 14). Alio modo potest intelligi quod aliquis ex malitia peccet, quia vult bonum cui conjungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione vel ignorantia: et sic etiam manifestum est quod non omnis peccans, ex malitia peccat.

Ad octavum dicendum, quod malitia contracta dicitur quaedam pronitas quae ex corruptione fomitis nobis inest ad mala agenda; et sic non accipitur malitia cum dicitur aliquis ex malitia peccare; sed accipitur malitia pro malitia acta, secundum quod ipsa interior electio dicitur malitia; et sic intelligendum est quod semper cum aliquis peccat ex malitia, est interior actus peccati qui dicitur malitia, ex qua procedit exterior actus peccati.

Ad nonum dicendum, quod peccatum quod fit ex inclinatione habitus, habet quidem aliquam rationem ut possit dici peccatum in Spiritum sanctum; sed et aliis modis peccatum in Spiritum sanctum accipi potest, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS XV.

Utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti.
(2-2, quaest. 14, art. 3.)

Quintodecimo quaeritur, utrum peccatum in Spiritum sanctum possit remitti. Et videtur quod non. Dicitur enim Matth. 12, 31, quod *qui dixerit verbum contra Spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum nunquam remittitur.

2. Sed dicendum, quod dicitur non remitti, quia de difficili remittitur. — Sed contra est quod dicitur Marc. 3, 29: *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habet remissionem in aeternum, sed reus erit aeterni delicti.* Non autem est reus aeterni delicti, cujus peccatum dimittitur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remittitur.

3. Praeterea, pro omni peccato quod dimittitur, est orandum. Sed pro peccato in Spiritum sanctum non est orandum; dicitur enim 1 Joan. ult., 16: *Est peccatum ad mortem; non pro eo dico ut oret quis.* Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest.

4. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de serm. Domini in monte (1, cap. 44, paulo a princ.), quod tanta est labes hujus peccati, quod humilitatem deprecandi subire non potest. Sed cum initium peccati sit superbia, ut dicitur Eccle. 11, nullum peccatum potest sanari nisi per humilitatem; quia contraria contrariis curantur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non potest remitti.

5. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 26), quod peccata imbecillitatis et ignorantiae sunt venialia, non autem peccatum malitiae. Sed dicuntur venialia, quia sunt remissibilia. Ergo peccatum ex malitia, quod est in Spiritum sanctum, non est remissibile.

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 31, quod *omne peccatum et blasphemia remittetur hominibus.*

Praeterea, nullus peccat ex eo quod non sperat se posse prosequi quod est impossibile. Si ergo impossibile esset aliquod peccatum remitti, desperans de remissione illius peccati non peccaret; quod patet esse falsum.

Praeterea, Augustinus dicit (serm. 11 de verb. Dom., a med.), quod de nemine desperandum est quamdiu est in via. Sed nullum peccatum trahit hominem extra statum viae. Ergo de nullo homine est desperandum, et sic omne peccatum est remissibile.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis ex praemissis potest esse manifesta. Si enim accipiatur peccatum in Spiritum sanctum secundum acceptionem Augustini, sic planum est quod peccatum in Spiritum sanctum nullo modo remitti potest. Ex quo enim homo in peccato perseverat usque ad mortem etiam absque poenitentia, nullo modo peccatum ei remittitur, loquendo de peccatis mortalibus, secundum quae attenditur impoenitentia, quam Augustinus ponit (serm. 11 de verb. Dom.), esse peccatum in Spiritum sanctum. Sunt tamen aliqua peccata levia et venialia, quae remittuntur in futuro saeculo, ut Gregorius dicit (4 Dialog., cap. 39). Secundum autem alias acceptiones peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile quia videlicet nullo modo remittatur, sed quia remittitur difficulter; et hoc dicitur duplici ratione. Primo quidem ex parte poenae, ut peccatum dicatur remissibile quod habet aliquam excusationem, ut minus debeat puniri, sicut calor dicitur remitti quando diminuitur; et hoc modo peccatum quod ex ignorantia vel infirmitate committitur, dicitur esse remissibile; quia ignorantia

et infirmitas alleviant peccatum, non autem malitia. Similiter etiam aliquam excusationem habere videbantur qui contra Christi humanitatem blasphemabant, dicentes eum potatorem vini esse, quia ex infirmitate carnis ejus movebantur ad blasphemandum; sed illi qui blasphemant divinitatem Christi vel virtutem Spiritus sancti, nihil excusationis habent, quod eorum peccatum alleviet. Alio modo potest dici irremissibile quantum ad culpam. Ad cujus evidentiam considerandum est quod in rebus inferioribus dicitur aliquid impossibile per privationem potentiae activae inferioris, licet non excludatur potentia divina. Sicut si dicamus quod Lazarum resurgere est impossibile, sublato vitae principio creato; non tamen per hoc excludimus quod Deus eum resuscitare non possit. In eo autem qui peccat in Spiritum sanctum, abjiciuntur adminicula remissionis peccati, inquantum aliquis contemnit Spiritum sanctum et dona ejus, quibus fit remissio peccatorum in Ecclesia; et similiter ille qui peccat ex malitia per inclinationem habitus, habet ignorantiam debiti finis, per quem posset reduci ad bonum, ut supra, art. 12 et 13, dictum est. Et ideo secundum hujusmodi acceptiones peccatum in Spiritum sanctum dicitur irremissibile, quia sunt ablata illa remedia quibus homo juvatur ad remissionem peccati; non tamen est irremissibile si consideretur virtus divinae gratiae tamquam activum principium, et status liberi arbitrii nondum confirmati in malo, sicut principium materiale.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus est: *Non remittitur in hoc saeculo neque in futuro*, diversimode secundum sententiam Augustini et aliorum, sicut dictum est. Chrysostomus tamen (homil. 43 in Matth.), facilius se expedit referens ad hoc quod Judaei pro blasphemiis in Christum illatis passuri erant poenam et in hoc saeculo per Romanos, et in futuro saeculo in damnatione inferni.

Ad secundum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum dicitur aeternum delictum, quia quantum est de se, aeternitatem habet: sed ex misericordia Dei finiri potest; sicut et caritas dicitur nunquam excidere, quantum est de se, licet quandoque excidat ex vitio peccantis.

Ad tertium dicendum, quod peccatum ad mortem potest intelligi quo aliquis usque ad mortem perseverat, et sic pro tali non est orandum, quia suffragia non prosunt damnatis, qui sine poenitentia decedunt. Si autem intelligatur peccatum ad mortem, idest quod ex malitia committitur, sic non prohibetur quin aliquis pro eo oret; sed non quicumque; quia non quicumque est tanti meriti ut orando ei gratiam impetrare possit; quia sanatio talium est quasi miraculosa; sicut si diceretur pro suscitatione mortui, non dico ut oret quis pro eo, idest quicumque, sed aliquis magni meriti apud Deum.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud est intelligendum, quia tales de facili humiliari non possunt, non quod omnino non possint.

Ad quintum dicendum, quod veniale tripliciter dicitur. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum dicitur peccatum veniale. Alio modo ex eventu, sicut dicitur peccatum veniale motus concupiscentiae sine consensu. Tertio modo dicitur veniale ex causa, quia scilicet habet causam veniae, quae alleviat peccatum; et hoc modo intelligendum est quod peccatum imbecillitatis et nescientiae sunt venialia, non autem peccatum industriae sive malitiae.

QUAESTIO IV.

DE PECCATO ORIGINALI.

(In octo articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur; 2.° utrum peccatum originale sit concupiscentia; 3.° utrum originale peccatum sit in carne, vel in anima, sicut in subjecto; 4.° utrum peccatum originale per prius sit in potentia animae quam in essentia; 5.° utrum prius sit in voluntate quam in aliis potentiis; 6.° utrum derivetur in omnes qui seminaliter procedunt ab Adam; 7.° utrum illi qui materialiter nascuntur ab Adam, contrahant originale; 8.° utrum peccata proximorum parentum transeant in posteros.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum aliquod ex origine contrahatur.
(1-2, quaest. 81, art. 1.)

Quaestio est de peccato originali: et primo quaeritur, utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. 15, 18: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quodcumque voluerit, dabitur ei.* Ex quo potest accipi, quod peccatum, quod est spiritualis mors animae, in voluntate consistit. Sed nihil quod homo contrahit ex origine sua, consistit in ejus voluntate. Ergo nullum peccatum contrahit homo ex sua origine.

2. Praeterea, accidens non traducitur nisi per traductionem sui subjecti. Subjectum autem peccati est anima rationalis. Cum ergo anima rationalis non traducatur per originem, ut habetur in lib. de eccl. Dogmatibus (cap. 14), videtur quod neque aliquod peccatum per originem contrahatur.

3. Sed dicendum, quod licet subjectum peccati non traducatur, traducitur tamen caro, quae est causa peccati. — Sed contra, ad traductionem accidentis non sufficit traductio ejus quod non est sufficiens causa; quia ea posita, non ponitur effectus. Sed caro non est sufficiens causa peccati; quia quantumcumque caro alliciat ad peccandum, in potestate tamen voluntatis est assentire vel non assentire; et sic ipsa voluntas est sufficiens causa peccati. Sed voluntas non traducitur. Ergo traductio carnis non sufficit ad traductionem alicujus peccati.

4. Praeterea, peccatum, secundum quod nunc accipitur, est cui debetur poena et increpatio. Sed nulli defectui ex origine contracto debetur increpatio et poena: sicut enim dicit Philosophus (in 3 Ethic., cap. 1), si quis est caecus ex infirmitate, non increpatur; increpatur autem si sit caecus ex ebrietate. Ergo nullus defectus qui ex origine contrahitur, habet rationem peccati.

5. Praeterea, Augustinus (in 1 de lib. Arb., in princ.) distinguit duplex malum: unum quod agimus, quod est malum culpae: et aliud quod patimur, quod pertinet ad malum poenae. Sed omnis defectus qui est ex alio, habet rationem passionis; nam passio est effectus illatioque actionis. Ergo

nihil quod contrahitur per originem ex alio, habet rationem peccati, sed solum rationem poenae.

6. Praeterea, in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 76), dicitur: *Bona est caro nostra, utpote a bono Deo creata.* Sed bonum non est causa mali, secundum illud Matth. 18: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Ergo peccatum originale non contrahitur per carnis originem.

7. Praeterea, plus dependet anima a carne postquam ei est unita, quam in ipsa ejus unitione. Sed postquam anima jam est carni unita, non potest infici a carne nisi per suum consensum. Ergo neque in ipsa unitione. Peccatum ergo originale non potest contrahi per carnis originem.

8. Praeterea, si origo carnis vitiata peccatum causat in anima, quanto origo fuerit magis vitiata, tanto majus peccatum causabit. Sed in illis qui nascuntur ex fornicatione, magis est vitiata origo quam in illis qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Sequeretur ergo quod illi qui ex fornicatione nascuntur, majus peccatum contrahant nascendo; quod patet esse falsum: quia non debetur eis major poena.

9. Praeterea, si peccatum originale contrahitur per carnis originem, hoc non est nisi inquantum caro est corrupta. Aut ergo illa corruptio est moralis, aut naturalis. Sed moralis esse non potest: quia corruptionis moralis subjectum non est caro, sed anima. Similiter autem nec naturalis: quia sequeretur quod inficeret animam naturali actione, idest per qualitates activas et passivas; quod patet esse falsum. Nullo ergo modo peccatum contrahitur per carnis originem.

10. Praeterea, defectus qui consecutus est ex peccato primi parentis, est carentia originalis justitiae, ut Anselmus dicit (in lib. de conceptu Virgin., cap. 23 et 26); et sic cum originalis justitia sit quiddam spirituale, sequitur quod defectus praedictus sit etiam spiritualis. Corruptio autem carnis est quiddam corporale. Spiritualia autem et corporalia sunt diversorum generum; et sic spirituale non potest causare effectum corporalem. Non ergo ex peccato primi parentis potuit causari corruptio in carne nostra, ex qua in nobis peccatum per originem transfunderetur.

11. Praeterea, secundum Augustinum (Ansel. in lib. de conceptu Virgin., cap. 23 et 24), peccatum originale est carentia originalis justitiae. Aut ergo originalis justitia conveniebat animae primi hominis naturaliter ex sua creatione, aut fuit donum superadditum ex divina liberalitate. Si autem fuit animae naturalis, nunquam eam amisisset peccando: quia, ut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., part. 4), data naturalia etiam in daemonibus permanserunt; et sic etiam omnes homines originalem justitiam haberent: quia quod est naturale uni animae, est omnibus animabus naturale; et ita nullus nasceretur cum peccato originali, idest cum carentia originalis justitiae. Si autem fuit justitia illa donum superadditum ex liberalitate divina: aut ergo Deus animae hominis nascentis illud donum dat, aut non. Si dat, non nascitur homo cum carentia originalis justitiae, neque potest anima ejus per carnem infici. Si autem non datur a Deo, hoc non videtur ei esse imputandum, sed Deo, qui non dedit. Nullo ergo modo homo per originem peccatum contrahere potest.

12. Praeterea, anima rationalis non supervenit alicui formae praeexistenti: quia non adveniret materiae tamquam forma substantialis, sed tamquam materia accidentalis, quae advenit subjecto jam existenti in actu. Oportet ergo quod adveniente anima rationali, deficiant omnes formae praeexistentes, et per consequens omnia accidentia. Cessat ergo et ipsa corruptio seminis, si qua inerat a generante. Non ergo anima adveniens per carnem inquinari potest.

13. Praeterea, motus sequitur naturam elementi praedominantis in corporibus mixtis, et per consequens omnes proprietates consequuntur illud quod praedominatur in composito. Sed anima praedominatur corpori in homine, qui ex utroque componitur; anima autem ex sua origine habet puritatem. Licet ergo caro ex sua origine aliquam impuritatem contrahat, videtur tamen quod homo nascens non debeat dici infectus peccato, sed purus.

14. Praeterea, peccatum est cui aliqua poena debetur: sed peccato quod per originem contrahitur, non debetur aliqua poena; nam carentia visionis divinae, quae communiter assignatur ei pro poena, non videtur esse aliqua poena; quia si homo moreretur absque omni peccato, et gratiam non haberet, non posset pervenire ad visionem divinam, in qua consistit vita aeterna, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum*; et Apostolus dicit, Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.* Non ergo est aliquod peccatum quod per originem contrahatur.

15. Praeterea, sicut causa prima est nobilior quam secunda, ita causa secunda est nobilior quam effectus. Sed si peccatum traducitur a primo parente, corruptio consecuta est in carne per animam primi hominis peccantis, et ex carne perducitur ad animam hominis qui nascitur ex Adam; et sic anima primi hominis est sicut causa prima, caro autem sicut causa secunda, et anima hominis generati sicut effectus ultimus. Sic ergo anima primi hominis erit nobilior, et caro nobilior quam anima hominis generati; quod est inconveniens. Non ergo peccatum potest traduci per originem.

16. Praeterea, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in semine non est actu peccatum. Non ergo per semen decisum anima infici potest aliquo peccato.

17. Praeterea, non potest esse idem causa infectionis peccati, et meriti. Sed actus generationis aliquando potest esse meritorius; puta cum aliquis in gratia existens, ad uxorem accedit causa generandae prolis, vel debiti reddendi. Non ergo ex hoc poterit causari infectio peccati in prole.

18. Praeterea, causa particularis non inducit effectum universalem. Sed peccatum Adae fuit quoddam particulare. Non ergo potuit inficere totam humanam naturam aliquo peccato.

19. Praeterea, Dominus dicit, Ezech. 8, 4: *Omnes animae meae sunt;* et vers. 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem, si pro peccato primi hominis hi qui ab eo nascuntur, damnarentur. Non ergo peccatum in posteros Adae traducitur propter ejus peccatum.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Sed non per imitationem; quia sic per diabolum peccatum in mundum intravit, secundum illud Sapient. 2, 24: *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. Imitantur autem illum qui sunt*

ex parte ejus. Ergo per originem vitiatam peccatum a primo homine in posteros derivatur.

Praeterea, Augustinus dicit (14 de civ. Dei), quod primus homo sponte depravatus genuit filios depravatos. Sed depravatio non fit nisi per peccatum. Ergo filii Adam ex sua origine peccatum contrahunt.

Respondeo dicendum, quod Pelagiani negaverunt, aliquod peccatum per originem posse traduci. Sed hoc ex magna parte excludit necessitatem redemptionis factae per Christum, quae maxime videtur necessaria fuisse ad abolendum infectionem peccati, quae a primo parente in totam ejus posteritatem derivata est, dicente Apostolo ad Rom. 5, 18, quod *sicut per unius delictum* processum est *in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.* Excluditur etiam necessitas pueros baptizandi, quod tamen communis Ecclesiae consuetudo habet ab Apostolis derivata, ut Dionysius dicit (in eccles. Hierar., cap. 4). Et ideo simpliciter dicendum est, quod peccatum traducitur per originem a primo parente in posteros. Ad cujus evidentiam considerandnm est, quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est quaedam persona singularis; alio modo secundum quod est pars alicujus collegii: et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere; pertinet enim ad eum inquantum est singularis persona, ille actus quem proprio arbitrio et per seipsum facit; sed inquantum est pars collegii, potest ad eum pertinere actus alienus quem per seipsum non facit nec proprio arbitrio; sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii; sicut illud quod princeps civitatis facit, dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit. Hujusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae, 1 ad Corinth. 12. Sic ergo tota multitudo hominum a primo parente humanam naturam accipientium, quasi unum collegium, vel potius sicut unum corpus unius hominis, consideranda est; in qua quidem multitudine unusquisque homo, etiam ipse Adam, potest considerari vel quasi singularis persona, vel quasi aliquod membrum hujus multitudinis, quae per naturalem originem derivatur ab uno. Est autem considerandum quod primo homini in sua institutione datum fuerat divinitus quoddam supernaturale donum, scilicet originalis justitia, per quam ratio subdebatur Deo, et inferiores vires rationi, et corpus animae. Hoc autem donum non fuerat datum primo homini ut singulari personae tantum, sed ut cuidam principio totius humanae naturae, ut scilicet ab eo per originem derivaretur in posteros. Hoc autem donum acceptum primus homo per liberum arbitrium peccans amisit eo tenore quo sibi datum fuerat, scilicet pro se et pro tota sua posteritate. Defectus ergo hujus doni totam ejus posteritatem consequitur; et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros quo modo traducitur humana natura; quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus animam infundit; et sic sicut anima divinitus infusa pertinet ad naturam humanam ab Adam derivatam, propter carnem cui conjungitur; ita et defectus praedictus pertinet ad animam propter carnem, quae ab Adam propagatur non solum secundum corpulentam substantiam, sed etiam secundum seminalem rationem, idest non solum materialiter, sed sicut ab activo principio: sic enim filius accipit a patre naturam humanam. Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus, secundum illud quod iste homo est quaedam persona singularis, sic hujusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cujus rationem requiritur quod sit voluntaria: sed si consideretur iste homo generatus sicut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae, ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae propter voluntarium ejus principium, quod est actuale peccatum primi parentis; sicut si dicamus, quod motus manus ad homicidium perpetrandum, secundum quod manus per se consideratur, non habet rationem culpae, quia manus de necessitate movetur ab alio; si autem consideretur ut est pars totius hominis, qui voluntate agit, sic habet rationem culpae, quia sic est voluntarius. Sicut ergo homicidium non dicitur culpa manus, sed culpa totius hominis; ita hujusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae; nec ad personam pertinet, nisi inquantum natura inficit personam. Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus, et hujusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium derivatur; ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale; propter quod Apostolus dicit, Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt*; quod secundum Augustinum (lib. 1 de Nup. et Concup., cap. 10), potest intelligi *in quo* scilicet primo homine, vel *in quo* peccato primi hominis, ut peccatum primi hominis sit quasi commune peccatum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod per originem contrahitur, dicitur voluntarium ratione sui principii, scilicet voluntatis primi parentis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod istud peccatum consequitur totam naturam humanam; unde subjectum hujus peccati est anima, secundum quod est pars humanae naturae: et ideo sicut humana natura traducitur, licet anima non traducatur; ita etiam peccatum originale traducitur, licet anima non traducatur.

Ad tertium dicendum, quod caro non est sufficiens causa peccati actualis, sed peccati originalis est sufficiens causa; sicut et traductio carnis est sufficiens causa, materialiter tamen, humanae naturae.

Ad quartum dicendum, quod ei quod est per originem contractum, non debetur poena et increpatio si referatur ad personam, quia sic non habet rationem voluntarii; sed si referatur ad naturam, sic habet rationem voluntarii, ut dictum est, in corp. art., et hoc modo debetur ei increpatio et poena.

Ad quintum dicendum, quod defectus per originem contractus habet quidem rationem existentis ab alio, si referatur ad personam, non autem si referatur ad naturam; sic enim est quasi a principio intrinseco.

Ad sextum dicendum, quod caro nostra in sui natura bona est, sed secundum quod est privata originali justitia propter peccatum primi parentis, sic causat originale peccatum.

Ad septimum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., peccatum originale per se loquendo est peccatum naturae, non personae, nisi ratione naturae infectae. Actus autem generationis proprie deservit naturae, quia ordinatur ad conservationem speciei; sed carnem jam esse animae unitam pertinet ad constitutionem personae; et ideo caro magis causat originale peccatum prout consideratur in via generationis quam prout est jam unita.

Ad octavum dicendum, quod in illis qui nascuntur ex fornicatione, est quidem origo dupliciter vitiata, vitio scilicet naturae, quod traducitur ex Adam, et vitio personae, idest patris generantis, ex quo vitio nulla infectio in prole relinquitur. Quilibet enim generans traducit peccatum originale inquantum generat ut Adam, non inquantum generat ut Petrus vel Martinus; idest per id quod habet ab Adam, non per id quod est proprium sibi.

Ad nonum dicendum, quod corruptio quae est in carne, est quidem actus naturalis, sed intentione et virtute moralis. Ex peccato enim primi parentis destituta est caro ejus illa virtute ut ex ea possit decidi semen per quod originalis justitia in alios propagetur; et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, et quaedam intentio ejus; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, et intentionem animae esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem perfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanae naturae in prole generata.

Ad decimum dicendum, quod nihil prohibet a causa spirituali causari effectum corporalem. Nam et Boetius dicit (in lib. de Trin., ante med.), quod formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia: et in nobis ipsis a voluntate movetur inferior appetitus, ad cujus motum sequitur transmutatio corporalis.

Ad undecimum dicendum, quod originalis justitia fuit superaddita primo homini ex liberalitate divina; sed quod huic animae non detur a Deo, non est ex parte ejus, sed ex parte humanae naturae, in qua invenitur contrarium prohibens.

Ad duodecimum dicendum, quod in semine est corruptio originalis peccati non actu sed virtute, eo modo quo est ibi virtute humana natura: quae quidem virtus activa in semine est in spiritu spumoso, ut Aristoteles dicit in lib. de gener. Animalium (2, cap. 3), non autem in materia quae amittit unam formam et recipit aliam.

Ad decimumtertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom., a med.), bonum contingit ex tota integra causa, sed malum provenit etiam ex singularibus defectibus; et ideo defectus qui est ex parte corporis sufficit ad integritatem humanae naturae tollendam.

Ad decimumquartum dicendum, quod carentia divinae visionis dupliciter competit alicui. Uno modo sic quod non habeat in se unde possit ad divinam visionem pervenire, et sic carentia divinae visionis competeret ei qui in solis naturalibus esset etiam absque peccato: sic enim carentia divinae visionis non est poena, sed defectus consequens omnem naturam creatam: quia nulla creatura ex suis naturalibus potest pervenire ad visionem divinam. Alio modo potest alicui competere carentia divinae visionis hoc modo ut habeat in se aliquid ex quo debeatur ei quod careat visione divina; et sic carentia visionis divinae est poena et originalis et actualis peccati.

Ad decimumquintum dicendum, quod duplex est causa. Una principalis quae agit per propriam formam, et haec est nobilior quam effectus inquantum est causa. Alia est causa instrumentalis quae non agit per formam propriam sed inquantum est mota ab alio, et hanc non oportet nobiliorem esse effectu, sicut serra non est nobilior quam domus. Hoc autem modo semen carnale est causa naturae humanae in prole, et etiam culpae originalis in anima ejus.

Ad decimumsextum dicendum, quod aliquod agens est in actu multipliciter. Uno modo secundum propriam formam, quae vel continet formam effectus secundum similitudinem speciei, sicut ignis generat ignem; vel secundum virtutem tantum, sicut sol generat ignem. Alio modo secundum motum ab alio; et hoc modo instrumentum agit ut ens actu: et sic etiam semen est actu, inquantum est in eo motus et intentio animae generantis, secundum Philosophum (in lib. de gener. Animalium 2, cap. 8); et ex hoc habet virtutem causandi et humanam naturam et originale peccatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis vir justus accedendo ad uxorem meretur secundum id quod est proprium sibi; et sic non transmittit peccatum originale, sed secundum id quod habet ab Adam, ut supra dictum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Adam inquantum fuit principium humanae naturae, habuit rationem causae universalis, et ita per ejus actum corrupta est tota humana natura, quae ab eo propagatur.

Ad decimumnonum dicendum, quod peccatum primi hominis est quodammodo peccatum commune totius humanae naturae, ut dictum est; et ideo cum aliquis punitur pro peccato primi parentis, non punitur pro peccato alterius, sed pro peccato suo.

ARTICULUS II.

Quid sit peccatum originale.

Secundo quaeritur, quid sit peccatum originale. Et videtur quod sit concupiscentia. Dicit enim Augustinus in lib. de baptismo parvulorum (lib. 1 de peccat. Mer., cap. 9): *Adam praeter imitationis exemplum occulta etiam tabe carnalis concupiscentiae suae tabefecit in se omnes de sua stirpe venturos;* unde Apostolus recte ait (Rom. 5, 12): *In quo omnes peccaverunt.* Sed peccatum originale est in quo omnes peccaverunt, ut dictum est. Ergo peccatum originale est concupiscentia.

2. Praeterea, Anselmus dicit in lib. de conceptu Virginali (cap. 2): *Sic factus est ut inordinatam concupiscentiam sentire non deberet.* Sed, sicut in eodem lib. dicit, *peccatum est non solum cum non habet homo quod debet habere, sed etiam cum habet quod non debet habere.* Ergo concupiscentia contracta, est peccatum originale.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. Retractationum (1, cap. 15), quod concupiscentiae reatus in baptismate solvitur. Sed proprie solvitur in ba-

ptismo reatus originalis peccati. Ergo concupiscentia est originale peccatum.

1. Sed contra, Damascenus dicit (in lib. 2, cap. 4 et 30), quod peccatum est ex eo quod aliquis avertitur ab eo quod est secundum naturam, in id quod est contra naturam: ex quo habetur quod peccatum est contra naturam. Sed concupiscentia est naturalis; hanc enim natura omnia animalia docuit. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Sed dicendum, quod concupiscentia est naturalis secundum naturam corruptam, non autem secundum naturam institutam. — Sed contra, concupiscentia est proprius actus potentiae concupiscibilis. Sed vis concupiscibilis est naturalis, etiam secundum naturam institutam. Ergo etiam concupiscentia.

3. Praeterea, nullum peccatum se habet ad bonum et ad malum. Sed concupiscentia est et boni, puta sapientiae, et mali, puta rapinae. Ergo concupiscentia de se non est peccatum originale.

4. Praeterea, concupiscentia nominat vel habitum, vel actum. Sed secundum quod nominat actum, est peccatum actuale, non originale: secundum autem quod nominat habitum, non potest esse peccatum originale: quia habitus in aliquo homine acquisitus ex propriis ejus actibus malis non est peccatum; alioquin continue peccaret et continue demereretur; et sic multo minus habitualis concupiscentia causata in hoc homine ex actu primi parentis habet nomen peccati. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

5. Praeterea, omnis habitus aut est naturalis, aut acquisitus, aut infusus. Sed peccatum originale non est habitus naturalis: quia secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nomin., part. 4), nihil quod inest alicui secundum naturam est ei malum. Similiter etiam nec est habitus acquisitus: quia habitus acquisiti causantur ex actibus, ut patet per Philosophum (in 2 Ethic., cap. 1 et 2): peccatum autem originale non acquiritur ex actibus, sed trahitur per originem. Similiter etiam non est habitus infusus: quia talium habituum solus Deus est causa intus in anima operans, qui tamen non potest esse causa peccati. Nullo ergo modo peccatum originale est habitualis concupiscentia.

6. Praeterea, secundum communem Theologorum sententiam, in bonis habitus praecedit actum: quia habitus infusus est a Deo, actus autem est a nobis: in malis autem actus praecedit habitum. Si ergo peccatum originale sit habitualis concupiscentia, sequeretur quod mali actus, qui sunt peccata actualia, praecederent peccatum originale; quod est inconveniens.

7. Praeterea, peccatum originale ponitur esse fomes omnis peccati. Sed peccata non solum causantur ex concupiscentia, sed etiam per malitiam vel ignorantiam, ut in superioribus, quaest. praeced., art. 8 et seqq., habitum est. Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

8. Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc habet per sui essentiam, et sic remanente concupiscentia post baptismum, non esset solutum peccatum originale, quod est inconveniens; aut dicitur peccatum originale propter aliquid aliud adjunctum; et sic illud aliud magis est peccatum originale. Non ergo peccatum originale est concupiscentia.

9. Praeterea, accidens causatur ex principiis subjecti. Sed peccati originalis subjectum est anima: concupiscentiae autem causa non est anima, sed caro. Ergo concupiscentia non est originale peccatum.

10. Praeterea, concupiscentia maxime videtur esse originale peccatum, secundum quod importat necessitatem concupiscendi. Sed haec necessitas dupliciter intelligi potest. Uno modo ut sit necessitas consentiendi motibus concupiscentiae quae quidem necessitas non potest dici peccatum originale, quia non manet post baptismum: originale autem manet actu et transit reatu. Alia autem est necessitas sentiendi concupiscentiae motus; sed nec haec potest esse originale peccatum. Aut enim esset originale peccatum propter seipsam, aut propter aliud. Si propter seipsam, cum talis necessitas maneat post baptismum, sequeretur quod peccatum originale maneret post baptismum: si autem propter aliud, scilicet propter carentiam originalis justitiae, nec hoc videtur esse possibile: quia necessitas sentiendi hujusmodi motus se habet ad peccatum originale sicut sentire in actu se habet ad peccatum actuale. Sentire autem in actu motus concupiscentiae, non est peccatum actuale propter hoc quod adjungitur ei carentia gratiae: alioquin in istis qui sunt sine gratia, quilibet motus concupiscentiae esset peccatum: quod patet esse falsum: cum quandoque per rationem naturalem concupiscentiae motibus resistant. Neque ergo necessitas sentiendi hujusmodi motus est peccatum originale propter carentiam originalis justitiae adjunctam; et sic nullo modo concupiscentia est originale peccatum.

11. Praeterea, si concupiscentia est originale peccatum, aut hoc est essentialiter, aut causaliter. Sed non essentialiter: quia concupiscentia est causa originalis peccati, secundum Augustinum (lib. 1 de Nuptiis et Concup., cap. 23 et 24): causa autem est extra essentiam rei. Similiter autem neque causaliter: quia causa praecedit effectum: concupiscentia autem non praecedit carentiam originalis justitiae, in qua maxime consistit ratio originalis peccati, sed magis ex ea sequitur. Nullo ergo modo concupiscentia est originale peccatum.

12. Praeterea, sicut in statu naturae corruptae concupiscibilis repugnat rationi, ita et irascibilis. Ergo non magis debet dici concupiscentia originale peccatum quam ira.

1. Item ostendebatur quod peccatum originale sit ignorantia. Dicit enim Anselmus in lib. de Praedestinatione (de concordia praedestinationis et gratiae, in cap. quod incipit: *Restat nunc*, parum ante med.), quod humanae naturae imputatur ad peccatum originale impotentia justitiam habendi, et eam intelligendi. Sed impotentia intelligendi pertinet ad ignorantiam. Ergo peccatum originale est ignorantia.

2. Praeterea, in eodem lib. dicitur, quod minoratio pulchritudinis humanae naturae imputatur ad peccatum. Sed maxima pulchritudo humanae naturae consistit in splendore scientiae. Ergo videtur quod peccatum originale quod imputatur humanae naturae, sit minoratio scientiae, scilicet ignorantia.

3. Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit, quod vitium quod nascendo contraximus, est per ignorantiam in mente, et per concupiscentiam in carne. Sed hujusmodi vitium est peccatum originale. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam ignorantia.

1. Sed contra, ignorantia est aliud a concupiscentia, nec est in eodem subjecto. Sed idem non est in diversis generibus, nec in diversis subjectis. Ergo originale peccatum cum sit concupiscentia, non potest esse ignorantia.

2. Praeterea, sicut intellectus defectum patitur propter originale peccatum, ita et inferiores vires, ut generativa, et etiam ipsum corpus. Si ergo ignorantia, quae est defectus intellectus, ponatur esse peccatum originale, pari ratione et omnes defectus inferiorum virium, et etiam ipsius corporis; quod videtur inconveniens.

1. Item, ostendebatur quod peccatum originale est carentia originalis justitiae. Anselmus enim sic argumentatur in lib. de conceptu Virginali. Omne peccatum est injustitia, et per consequens excludit aliquam justitiam. Sed peccatum originale non excludit aliam justitiam quam originalem. Ergo originale peccatum est carentia originalis justitiae.

1. Sed contra, culpa dicitur per privationem gratiae gratum facientis. Sed originalis justitia non includit gratiam gratum facientem; quia in originali justitia primus homo conditus fuit, non autem in gratia gratum faciente, ut videtur per Magistrum in 2 Sententiarum (dist. 24). Ergo carentia originalis justitiae non constituit rationem peccati.

2. Praeterea, originalis justitia non restituitur per baptismum; quia adhuc vires inferiores rationi resistunt. Si ergo peccatum originale esset carentia originalis justitiae, sequeretur quod peccatum originale non solveretur per baptismum, quod est haereticum.

3. Praeterea, subjectum debet poni in definitione accidentis. Sed cum dicitur quod peccatum originale est carentia originalis justitiae, non fit ibi mentio de subjecto. Ergo assignatio est insufficiens.

4. Praeterea, sicut originalis justitia tollitur per peccatum originale, ita gratia tollitur per peccatum actuale. Sed carentia gratiae non est ipsum peccatum actuale, sed effectus ejus. Ergo neque carentia originalis justitiae est ipsum peccatum originale.

1. Item, ostendebatur quod peccatum originale sit poena et culpa; quia super illud Psalmi 84: *Benedixisti Domine terram tuam,* dicit Glossa, quod id quod contrahimus ab Adam, est poena et culpa. Hoc autem est peccatum originale. Ergo peccatum originale est poena et culpa.

2. Praeterea, Ambrosius dicit, quod vitium, sive poena, naturam corrumpit; culpa Deum offendit. Sed originale peccatum facit utrumque. Ergo est et culpa et poena.

1. Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 7, cap. 20 et seq.), quod peccatum originale *est mortalis infirmitas, quam consequitur concupiscendi necessitas.* Sed infirmitas nominat poenam. Ergo peccatum originale est poena tantum.

2. Praeterea, Anselmus (lib. de peccato originali, cap. 27), loquens de peccato originali, comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris, qui peccavit crimine laesae majestatis. Sed talis servitus est poena tantum. Ergo peccatum originale est poena tantum.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 13 de Civit. Dei (lib. 14, cap. 19), quod peccatum originale est languor naturae. Sed languor nominat poenam. Ergo peccatum originale est tantum poena.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis accipi potest ex his quae supra dicta sunt. Dictum est enim supra, art. praeced. quod peccatum originale est hujus personae vel illius, prout consideratur ut pars quaedam multitudinis ab Adam derivatae, ac si esset quoddam membrum unius hominis. Dictum est etiam quod unius hominis peccantis est unum peccatum, secundum quod ad totum refertur et ad primum peccandi principium: licet executio peccati fiat per diversa membra. Sic ergo peccatum originale in isto homine vel in illo nihil est aliud quam id quod ad ipsum pervenit per originem ex peccato primi parentis. Sicut peccatum in manu aut in oculo nihil aliud est quam id quod pervenit ad manum vel ad oculum ex motione primi principii peccantis, quod est voluntas; licet ex una parte fiat motio per naturalem originem, ex alia vero parte per imperium voluntatis. Id vero quod pervenit ad manum de peccato unius hominis singularis, est quidam effectus et impressio motus primi inordinati, qui erat in voluntate: unde oportet quod ejus similitudinem gerat. Motus autem voluntatis inordinatus, est conversio ad bonum aliquod temporale absque ordine convenienti ad debitum finem. Quae quidem inordinatio est aversio ab incommutabili bono; et hoc est quasi formale, illud autem quasi materiale; nam formalis ratio moralis actus accipitur per comparationem ad finem. Unde et id quod ad manum pertinet de peccato unius hominis, nihil aliud est quam applicatio ejus ad aliquem effectum sine aliquo ordine justitiae. Jam vero si motus voluntatis pervenit ad aliquod quod non est susceptivum peccati, puta ad lanceam vel gladium, non dicimus ibi esse peccatum nisi virtualiter et per modum effectus, inquantum scilicet lancea vel gladius movetur per actum peccati et perficit peccati effectum, non quod ipsa lancea vel gladius peccet, quia non sunt aliquid hominis peccantis, sicut manus vel oculus. Sic ergo in peccato primi parentis fuit aliquid formale, scilicet aversio ab incommutabili bono, et aliquid materiale, scilicet conversio ad bonum commutabile. Ex hoc autem quod aversus fuit ab incommutabili bono, donum originalis justitiae amisit; ex hoc vero quod conversus est inordinate ad commutabile bonum, inferiores vires quae erigi debebant ad rationem, depressae sunt ad inferiora. Sic ergo et in his quae ex ejus stirpe oriuntur, et superior pars animae caret debito ordine ad Deum, qui erat per originalem justitiam, et inferiores vires non subduntur rationi, sed ad inferiora convertuntur secundum proprium impetum; et ipsum etiam corpus in corruptionem tendit secundum inclinationem contrariorum ex quibus componitur. Sed superior pars animae, et etiam quaedam inferiorum virium, quae sunt sub voluntate, et ei natae sunt obedire, recipiunt hujusmodi sequelam primi peccati secundum rationem culpae: sunt enim culpae susceptivae hujusmodi partes. Sed inferiores vires quae non subduntur voluntati, scilicet potentiae animae vegetabilis, et etiam ipsum corpus, suscipit hujusmodi sequelam secundum rationem poenae, non secundum rationem culpae; nisi forte virtualiter, prout scilicet hujusmodi poena peccatum consequens, peccati est productiva, secundum quod vis generativa per deci-

sionem corporalis seminis operatur ad traductionem peccati originalis simul cum humana natura. Sed inter superiores vires quae suscipiunt defectum per originem traductum secundum rationem culpae, una est quae omnes alias movet, scilicet voluntas; omnes autem aliae moventur ab ea ad suos actus. Semper autem quod est ex parte agentis et moventis, est sicut formale: quod autem est ex parte mobilis et patientis, est sicut materiale. Et ideo cum carentia originalis justitiae se habeat ex parte voluntatis, ex parte autem inferiorum virium a voluntate motarum sit pronitas ad inordinate appetendum, quae concupiscentia dici potest; sequitur quod peccatum originale in hoc homine vel in illo nihil est aliud quam concupiscentia cum carentia originalis justitiae; ita tamen quod carentia originalis justitiae est quasi formale in peccato originali, concupiscentia autem est quasi materiale; sicut et in peccato actuali aversio ab incommutabili bono est quasi formale, conversio autem ad commutabile bonum est quasi materiale; ut sic intelligatur in peccato originali aversa anima et conversa, sicut in peccato actuali actus, ut ita dicam, aversus et conversus.

Concedendae sunt ergo rationes quibus probatur quod originale peccatum sit concupiscentia.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objiciebantur, dicendum, quod aliquid potest esse naturale homini dupliciter. Uno modo inquantum est animal: et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile secundum sensum communiter loquendo. Alio modo inquantum est homo, idest animal rationale; et sic naturale est ei quod concupiscibilis feratur in delectabile sensus secundum ordinem rationis. Concupiscentia ergo, per quam prona est vis concupiscibilis ut feratur in delectabile sensus praeter ordinem rationis, est contra naturam hominis inquantum est homo, et ita pertinet ad peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod sicut vis concupiscibilis naturalis est homini secundum naturam institutam; ita et quod subdatur rationi, est ei naturale, secundum id quod Philosophus dicit (in 3 de Anima, com. 59), quod appetitus sensitivus sequitur appetitum rationis, sicut sphaera movetur a sphaera.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia est quidem boni, secundum quod sequitur ordinem rationis; est autem mali, secundum quod est praeter ordinem rationis; quia, ut Dionysius dicit (in 4, cap. de divin. Nominib.), malum hominis est praeter rationem esse; et inde est quod furere praeter rationem est malum in homine, quamvis sit bonum in cane.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum, non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet a generante, inclinatur deorsum; alio modo ex subtractione ejus quod impediebat: sicut vinum effunditur fractis circulis qui effusionem impediebant, et equus concitatus praecipitanter vadit rupto freno quo retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. Uno modo aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum: sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur concupiscentiae habitus; et sic concupiscentia non dicitur originale peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis justitiae; et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo est habitualis concupiscentia. Nec tamen sequitur, si habitualis concupiscentia positive accepta non habet rationem peccati actualis secundum quod causatur ex actibus personae, quod propter hoc habitualis concupiscentia per remotionem accepta non habeat rationem originalis peccati secundum quod ex actu primi parentis causatur; quia peccatum originale non eadem ratione dicitur peccatum qua et actuale: quia actuale peccatum in actu voluntario alicujus personae consistit; et ideo quod ad talem actum non pertinet, non habet rationem actualis peccati; sed peccatum originale est personae secundum naturam, quam ab alio traxit per originem; et ideo omnis defectus in natura prolis inventus derivatus a peccato primi parentis, habet rationem peccati originalis, dummodo sit in subjecto quod sit susceptivum culpae. Nam, sicut Augustinus dicit in 1 Retract. (lib. 1 de Nuptiis et Concup., cap. 25), concupiscentia dicitur peccatum, quia est a peccato facta.

Ad quintum dicendum, quod sicut habitus vitiosus qui est proprius hujus personae, est acquisitus ex actibus hujus personae; ita et habitualis concupiscentia quae pertinet ad peccatum naturae, est acquisita ex voluntario actu primi parentis; non autem est naturalis, proprie loquendo, neque infusa.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procedit de habitu personali positive dicto: talis autem habitus non est peccatum originale.

Ad septimum dicendum, quod sub peccato originali comprehenditur et malitia et ignorantia. Sicut enim concupiscentia contracta per originem nihil est aliud quam destitutio inferiorum virium a retinaculo justitiae originalis; ita malitia contracta nihil aliud est quam destitutio ipsius voluntatis ab originali justitia; et inde incurrit omnem pronitatem ad mala eligendum. Et sic secundum praemissa, malitia se habet in peccato originali ut formale; concupiscentia autem ut materiale. De ignorantia autem postea dicetur.

Ad octavum dicendum, quod aliquid dicitur aliquale propter aliud, non solum sicut propter accidens, sed etiam sicut propter formale principium; sicut corpus dicitur vivum propter animam; nec tamen sequitur quod corpus non sit pars rei viventis. Et similiter concupiscentia dicitur originale peccatum propter carentiam originalis justitiae; quae sicut dictum est, se habet ad ipsam ut formale ad materiale: unde non sequitur quod concupiscentia non sit aliquid originalis peccati.

Ad nonum dicendum, quod accidens naturale causatur ex principiis subjecti; non autem accidens innaturale, cujusmodi est peccatum originale; et tamen etiam peccatum originale causatur a voluntate primi parentis.

Ad decimum dicendum, quod concupiscentia secundum quod est aliquid originalis peccati, non nominat necessitatem consentiendi motibus concupiscentiae inordinatis; sed nominat necessitatem sen-

tiendi: quae quidem manet post baptismum; sed non manet cum carentia originalis justitiae, ex qua est reatus poenae. Et ideo dicitur, quod manet actu, et transit reatu. Nec tamen oportet quod necessitas sentiendi concupiscentiae motus, non habeat rationem originalis peccati, propter hoc quod sentire hujusmodi motus non habet rationem peccati actualis propter carentiam gratiae: quia peccatum actuale in actu consistit, est enim actus inordinatus. Et ideo defectus qui constituit actuale peccatum, est ipsa inordinatio actus, non autem carentia gratiae, quae est defectus in subjecto peccati. Sed peccatum originale est peccatum naturae; et ideo inordinatio naturae per subtractionem originalis justitiae facit rationem originalis peccati.

Ad undecimum dicendum, quod concupiscentia potest dupliciter considerari. Uno modo secundum quod est in alio; et hoc modo concupiscentia quae est in patre, ponitur causa originalis peccati quod est in filio; et non est de essentia ejus, sed praecedit ipsum. Alio modo potest considerari secundum quod est in eodem; et sic est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, et praecedit quodammodo per modum materiae, sicut et corpus praecedit animam in ordine causae materialis. Dictum est enim supra, quod ex carne, ad quam pertinet concupiscentia, inficitur anima, ad quam pertinet carentia originalis justitiae.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam corruptio irascibilis materialiter se habet in peccato originali, sicut et corruptio concupiscibilis; denominatur tamen magis a concupiscibili propter duo. Primo quidem, quia omnes passiones irascibilis ab amore oriuntur, qui est in concupiscibili; et ad gaudium vel tristitiam terminantur, quae sunt etiam in concupiscibili; unde et communiter tam motus concupiscibilis quam irascibilis, concupiscentia dici potest. Secundo, quia peccatum originale traducitur per actum generationis, in qua maxime est delectatio, circa quam apparet inordinatio concupiscibilis; unde concupiscibilis dicitur non solum corrupta, sed etiam infecta, inquantum per hujusmodi actum traducitur originale peccatum.

Ad illud autem quod quaerebatur de ignorantia dicendum est, quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali. Qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset. Et per hunc modum ignorantia materialiter continetur sub peccato originali.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum est, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, sicut natura humana ex multis partibus componitur, ita multa conveniunt ad originale peccatum, scilicet defectus diversarum partium humanae naturae.

Ad secundum dicendum, quod ea quae non sunt nata obedire rationi, non sunt susceptiva culpae; et ideo in eis defectus traductus non habet rationem culpae, sed poenae tantum. Intellectus autem est susceptivus culpae; potest enim aliquis et mereri et demereri per actum intellectus, secundum quod est voluntarius; et ideo non est simile.

Ad illud autem quod quaerebatur de carentia originalis justitiae, dicendum est, quod est sicut ormale in originali peccato, ut dictum est.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur dicendum, quod originalis justitia includit gratiam gratum facientem; nec credo verum esse, quod homo sit creatus in naturalibus puris. Si tamen non includit gratiam gratum facientem, non tamen propter hoc excluditur quin carentia originalis justitiae habeat rationem culpae; quia ex hoc ipso quod aliquis peccat contra dictamen rationis naturalis, incurrit culpam. Rectitudo enim gratiae non est sine rectitudine naturae.

Ad secundum dicendum, quod justitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animae conjungitur Deo, per cujus privationem inerat reatus culpae, sed non quantum ad hoc quod rationi subjiciantur inferiores vires; ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia quae manet post baptismum.

Ad tertium dicendum, quod in definitione justitiae ponitur voluntas. Est enim justitia rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit (lib. de concept. Virg., cap. 3): et ideo ex quo justitia ponitur in definitione originalis peccati, non deest ibi subjectum; sicut si simus ponatur in definitione alicujus, non oportet quod ponatur ibi nasus, quod ponitur in definitione simi.

Ad quartum dicendum, quod privatio gratiae non est in ipso actu, sed in subjecto actus, et ideo non pertinet ad peccatum actuale; sed carentia originalis justitiae est in natura; et ideo potest pertinere ad originale peccatum, quod est peccatum naturae.

Ad id vero quod quaerebatur, utrum sit poena tantum, vel poena et culpa, dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quaedam, non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparetur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpae.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale sit sicut in subjecto, in carne, vel in anima. — (1-2, *quaest.* 83, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, in quo sit peccatum originale sicut in subjecto; utrum scilicet in carne, vel in anima. Et videtur quod in carne, et non in anima. Anima enim est creata a Deo. Sed a Deo non habet immunditiam peccati, nec etiam ex seipsa, quia sic esset actuale peccatum. Ergo nullo modo originale peccatum est in anima.

2. Praeterea, in quocumque est peccatum originale, ille peccavit in Adam, secundum illud Apostoli, Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* Sed anima hujus hominis non peccavit in Adam, quia non erat ibi. Ergo in anima non est peccatum originale.

3. Praeterea, Augustinus dicit (in libro contra quinque haereses, cap. 5), quod radii solis sparguntur per faeces, nec inquinantur. Sed anima est quaedam lux spiritualis, et sic est virtuosior quam lux corporalis. Ergo anima non inquinatur per immunditias carnis.

4. Praeterea, poena respondet culpae. Sed poena peccati originalis est mors, quae non est solius animae, sed conjuncti. Ergo peccatum originale non est in anima, sed in conjuncto.

3. Praeterea, verius est aliquid in causa quam in effectu. Si ergo causa infectionis animae est ex carne, videtur quod originale peccatum magis sit in carne quam in anima.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. de Noe et arca, cap. 12, a medio), quod idem est susceptivum virtutis et vitii. Sed caro non est susceptiva virtutis. Ergo nec vitii.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis intelligentiam duas distinctiones considerare oportet. Primo quidem, quod aliquid dupliciter dicitur esse in aliquo: uno modo sicut in proprio subjecto, alio modo sicut in causa. Proprium autem subjectum alicujus accidentis coaequatur ipsi accidenti; puta, si volumus considerare proprium subjectum felicitatis et virtutis, cum felicitas et virtus sint propria hominis, proprium subjectum utriusque erit id quod est proprium hominis, scilicet pars animae rationalis, ut Philosophus probat (in 1 Ethic., cap. 7). Causa autem est duplex, scilicet instrumentalis et principalis. In principali quidem causa est aliquid secundum similitudinem formae, vel ejusdem speciei, si sit causa univoca; puta, cum homo generat hominem, vel ignis ignem; vel secundum aliquam excellentiorem formam, si sit agens non univocum; sicut sol generat hominem. In causa autem instrumentali est aliquis effectus secundum virtutem quam recipit instrumentum a causa principali, inquantum movetur ab ea: aliter enim est forma domus in lapidibus et lignis, tamquam in proprio subjecto; et aliter in anima artificis tamquam in causa principali; et aliter in serra et securi tamquam in causa instrumentali. Manifestum est autem quod esse susceptivum peccati est proprium hominis. Unde oportet quod proprium subjectum peccati cujuscumque sit id quod est proprium hominis, scilicet anima rationalis, secundum quam homo est homo: et sic peccatum originale est in anima rationali sicut in proprio subjecto. Semen autem carnale sicut est instrumentalis causa traductionis humanae naturae in prolem, ita est instrumentalis causa traductionis peccati originalis; et ita peccatum originale est in carne, id est in carnali semine, virtute, sicut in causa instrumentali. Secundo considerandum est, quod duplex est ordo, scilicet naturae, et temporis. Ordine quidem naturae perfectum est prius imperfecto, et actus potentia; ordine vero generationis et temporis, e converso imperfectum est prius perfecto, et potentia actu. Sic ergo in ordine naturae per prius est peccatum originale in anima, in qua est sicut in proprio subjecto, quam in carne, in qua est sicut in causa instrumentali; sed in carne est per prius ordine generationis et temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis non habet immunditiam peccati originalis, nec a se (1), nec a Deo, sed ex unione ad carnem: sic enim fit pars humanae naturae derivatae ab Adam.

Ad secundum dicendum, quod cum peccatum originale sit peccatum naturae, non pertinet ad animam nisi inquantum est pars humanae naturae: humana autem natura fuit originaliter in Adam secundum aliquam partem sui, scilicet secundum carnem, et secundum dispositionem ad animam; et secundum hoc dicitur homo in Adam peccasse peccato originali.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus inducit illud exemplum ad ostendendum quod verbum Dei non maculatur ex unione seu adjunctione ad carnem. Nam verbum Dei non unitur carni ut forma, et ita se habet sicut lux non immixta corpori, sicut radii non permiscentur faecibus. Sed anima unitur corpori ut forma, et ideo comparatur luci incorporatae, quae inquinatur ex admixtione sicut patet de radio transeunte per aerem nubilosum qui obscuratur.

Ad quartum dicendum, quod mors, inquantum est poena originalis peccati, causatur ex hoc quod anima amisit virtutem qua posset suum corpus continere immune a corruptione: et sic etiam ista poena principaliter pertinet ad animam.

Ad quintum dicendum, quod nobilius est aliquid in causa principali quam in effectu, non autem in causa instrumentali: sic autem est et humana natura per peccatum originale in carnali semine. Unde sicut humana natura non est verius in semine quam in corpore illo organizato, ita neque peccatum originale est verius in carne quam in anima.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animae quam in essentia. — (1-2, *quaest.* 83, *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum peccatum originale per prius sit in potentiis animae quam in essentia. Et videtur quod sic. Quia, secundum Anselmum (lib. de concept. Virginali, cap. 23 et 26, et lib. de peccato Origin., cap. 2, 3 et seq.), ut supra dictum est, peccatum originale est carentia originalis justitiae. Sed originalis justitia est in voluntate, ut ipse dicit. Ergo peccatum originale est per prius in voluntate, quae est potentia quaedam.

2. Praeterea, secundum Augustinum, sicut supra dictum est, peccatum originale est concupiscentia. Sed concupiscentia pertinet ad potentias animae. Ergo peccatum originale per prius est in potentiis.

3. Praeterea, peccatum originale dicitur esse fomes peccati, inquantum inclinat ad actus peccatorum. Sed inclinatio ad actum pertinet ad potentiam. Ergo peccatum originale est in potentiis animae.

4. Praeterea, peccatum originale est inordinatio quaedam, opposita ordinationi originalis justitiae. Sed inordinatio non potest esse in essentia animae in qua non est distinctio, quam praesupponit ordo et inordinatio: potentiae vero animae distinctae sunt. Ergo peccatum originale per prius non est in essentia animae, sed in potentiis.

5. Praeterea, peccatum originale hujus qui nascitur, derivatur a peccato Adae, quod per prius corrumpit potentias animae quam essentiam. Sed effectus similatur causae. Ergo et peccatum originale per prius inficit potentias animae quam essentiam.

6. Praeterea, anima secundum suam essentiam est forma corporis, dans ei esse et vitam. Defectus ergo pertinens ad essentiam animae est defectus vitae, qui est mors, vel necessitas moriendi. Sed hujus defectus non habet rationem culpae, sed poenae. Ergo culpa originalis non est in essentia animae.

(1) *Al.* nec est a se.

7. Praeterea, anima non est susceptiva peccati nisi inquantum est rationalis. Sed dicitur rationalis secundum aliquas potentias rationales. Ergo peccatum per prius est in potentiis animae quam in essentia.

Sed contra, peccatum originale contrahit anima ex unione ad carnem. Sed anima unitur carni per suam essentiam, ut forma ejus. Ergo peccatum originale est per prius in essentia animae.

Praeterea, peccatum originale non est per prius peccatum personae quam naturae, ut supra, art. 1 et 2, dictum est. Anima autem per essentiam suam constituit humanam naturam, inquantum est corporis forma; per potentias autem suas est principium activum quod ad potentias pertinet: actus enim sunt individuorum, secundum Philosophum, (1 Metaph., non remote a princ.). Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

Praeterea, peccatum originale in uno homine est unum; potentiae autem sunt multae, quae tamen uniuntur in una essentia animae. Sed unum accidens non est in pluribus subjectis, nisi inquantum uniuntur. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

Praeterea, peccatum originale per originem contrahitur. Sed origo terminatur ad essentiam animae: quia finis generationis est forma generati. Ergo peccatum originale directe respicit essentiam animae.

Praeterea, peccatum originale, secundum Anselmum (locis in argum. 1 citatis), est carentia originalis justitiae. Sed originalis justitia fuit quoddam donum datum humanae naturae, non personae, alioquin non fuisset traducta in posteros; et sic pertinebat ad essentiam animae, quae est natura et forma corporis. Pari ergo ratione et peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

Praeterea, omne illud quod per prius est in potentiis animae quam in essentia, est in anima secundum quod comparatur ad objectum; quod autem est in anima per comparationem ad subjectum, per prius est in essentia animae quam in potentiis. Peccatum autem originale non est in anima per comparationem ad objecta, sed per comparationem ad subjectum, quod est caro, a qua infectionem trahit. Ergo peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis.

Respondeo dicendum, quod peccatum originale aliquo modo est et in essentia animae, et in potentiis; quia defectus ex culpa primi parentis ad totam animam pervenit. Sed considerare oportet, utrum per prius sit in essentia animae quam in potentiis. Et primo quidem aspectu potest alicui videri quod sit per prius in essentia, ea ratione quia peccatum originale est unum, potentiae autem animae uniuntur in essentia ejus tamquam in communi radice. Sed ista ratio non cogit: quia potentiae animae etiam uniuntur alio modo, scilicet unitate ordinis, et etiam unitate alicujus primae potentiae moventis et dirigentis: sed oportet aliunde hujus veritatis inquisitionem accipere. Et quidem, cum peccatum originale ex carne derivetur ad animam, nulli dubium esse potest quin aliquo modo, saltem in via generationis et temporis, per prius sit peccatum originale in essentia animae quam in potentiis; cum anima per suam essentiam immediate corpori uniatur ut forma, non autem per suas potentias, ut alibi ostensum est. Sed si quis dicat, quod peccatum originale est per prius in essentia animae ordine generationis et temporis quam in potentiis animae, sed in potentiis est prius ordine naturae, sicut prius dictum est de anima et carne; hoc stare non potest. Non enim eodem modo comparatur essentia animae ad potentias sicut comparatur corpus ad animam: nam corpus comparatur ad animam ut materia ad formam; materia autem praecedit formam in via generationis et temporis, sed forma praecedit materiam in via perfectionis et naturae. Essentia autem animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates naturales consequentes; substantia autem est prior accidente, tempore, natura, et secundum rationem, ut probatur in 7 Metaph. (com. 4). Unde omnibus modis peccatum originale per prius est in essentia animae quam in potentiis, et ab essentia animae derivatur ad potentias; sicut et naturae processus est ab essentia animae ad potentias. Peccatum autem originale respicit naturam, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia originalis non sic erat in voluntate quin per prius esset in essentia animae; erat enim donum collatum naturae.

Ad secundum dicendum, quod concupiscentia est peccatum originale materialiter, et quasi per derivationem a superiori, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod essentia animae comparatur ad potentias sicut forma substantialis ad proprietates consequentes, puta forma ignis ad calidum. Calor autem non agit nisi in virtute formae essentialis ignis: alioquin non ageret ad formam substantialem. Unde forma substantialis est primum principium actionis. Et sic etiam essentia animae est per prius, principium actionis quam potentia.

Ad quartum dicendum, quod inordinatio potentiarum animae est ex defectu naturae, qui primo et principaliter respicit essentiam animae.

Ad quintum dicendum, quod in Adam persona corrupit naturam; et ideo in eo primo fuit corruptio in potentiis animae quam in essentia; sed in homine qui nascitur ex Adam, natura corrumpit personam; et ideo in isto per prius corruptio pertinet ad essentiam quam ad potentias.

Ad sextum dicendum, quod essentia animae non solum est forma corporis dans ei vitam, sed etiam est principium potentiarum; et sic per prius est peccatum originale in essentia animae.

Ad septimum dicendum, quod ipsae potentiae rationales derivantur ab essentia animae inquantum est agens naturae: et ideo esse susceptivum peccati derivatur ad potentias ab essentia animae.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum originale per prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. — (1-2, *quaest.* 84, *art.* 6.)

Quinto quaeritur, utrum peccatum originale prius sit in voluntate quam in aliis potentiis. Et videtur quod non. Peccatum enim originale est infectio quaedam. Sed inter potentias animae, generativa dicitur esse magis infecta. Ergo peccatum originale per prius est in generativa potentia, non in voluntate.

2. Praeterea, carentia originalis justitiae, quam Anselmus (loc. cit. in art. praec.) dicit esse originale peccatum, attenditur secundum hoc quod inferiores vires rebellant rationi. Sed hujusmodi rebellio est in inferioribus viribus. Ergo peccatum originale per prius est in inferioribus viribus.

3. Praeterea, in peccato actuali aversio ab incommutabili bono sequitur conversionem ad commutabile bonum. Sed in peccato originali concupiscentia se habet sicut conversio in peccato actuali, sicut supra, art. 2, dictum est. Ergo cum concupiscentia sit in viribus inferioribus, peccatum originale per prius est in viribus inferioribus.

4. Praeterea, peccatum originale, ut dictum est, est carentia originalis justitiae. Justitia autem est virtus moralis; omnes autem virtutes morales sunt in irrationabilibus partibus animae, ut Commentator dicit in 3 Eth. (cap. 10). Ergo peccatum originale etiam est per prius in irrationabilibus partibus animae.

5. Praeterea, peccatum originale est quaedam perversio regiminis animae. Sed regimen animae pertinet ad rationem. Ergo peccatum originale per prius est in ratione quam in voluntate.

6. Praeterea, poena peccati originalis est carentia visionis divinae, quae pertinet ad intellectum. Sed poena respondet culpae. Ergo peccatum originale per prius est in intellectu quam in voluntate.

Sed contra est quod Anselmus dicit (in lib. de conceptu Virginali, cap. 3, a med.), quod justitia est rectitudo voluntatis. Sed peccatum originale est privatio originalis justitiae. Ergo est prius in voluntate.

Respondeo dicendum, quod subjectum virtutis aut vitii invenitur esse aliqua pars animae, secundum quod participat aliquid ab aliqua superiori potentia; sicut irascibilis et concupiscibilis sunt subjectum aliquarum virtutum inquantum participant rationem. Unde oportet dicere, quod rationale sit primo et per se subjectum virtutis. Ad hoc ergo quod inveniatur primum subjectum peccati originalis in potentiis animae, oportet considerare quae sit illa potentia a qua omnes aliae habent quod sint susceptivae peccati; oportet enim ex necessitate quod ad illam potentiam peccatum originale per prius derivetur ab essentia animae. Manifestum est autem quod peccatum, secundum quod nunc de peccato loquimur, est cui debetur poena. Ex hoc autem actibus nostris poena debetur et increpatio, quia sunt voluntarii. Unde a voluntate derivatur ad alias potentias animae, quod sint susceptivae peccati. Unde patet quod peccatum originale per prius est in voluntate inter omnes potentias animae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra, art. 3, dictum est, infectio peccati dicitur esse in aliquo, vel in actu sicut in proprio subjecto, vel virtute sicut in causa. Causa autem originalis peccati est actus generationis, qui quidem ad virtutem generativam pertinet sicut ad exequentem, et ad concupiscibilem sicut ad appetentem et imperantem, ad sensum autem tactus sicut ad sentientem delectationem et nuntiantem. Unde infectio originalis peccati dicitur esse per prius in istis potentiis virtute sicut in causa, non autem sicut in proprio subjecto.

Ad secundum dicendum, quod rebellio inferiorum virium ad superiores est per subtractionem virtutis quae inerat viribus superioribus, sicut supra, art. 2, dictum est; et ideo peccatum originale magis est in superioribus viribus quam in inferioribus.

Ad tertium dicendum, quod aversio sequitur conversionem in via generationis; sed ratio peccati actualis perficitur in aversione, et similiter ratio peccati originalis in justitiae privatione; et ideo per prius est peccatum originale in voluntate.

Ad quartum dicendum, quod dictum Commentatoris non habet veritatem in omnibus virtutibus moralibus, sed solum in his quae sunt circa passiones, quae sunt irrationabilium partium. Justitia autem non est circa passiones, sed circa operationes, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 1); unde justitia non est in irascibili et concupiscibili, sed in voluntate. Et sic quatuor virtutes principales sunt in quatuor potentiis quae sunt susceptivae virtutis: prudentia quidem in ratione, justitia in voluntate, temperantia in concupiscibili, fortitudo in irascibili.

Ad quintum dicendum, quod perversum regimen rationis non habet rationem culpae, nisi inquantum est voluntarium; et ita etiam ratio habet a voluntate quod possit esse subjectum peccati.

Ad sextum dicendum, quod carentia visionis divinae est poena in hoc quod repugnat voluntati: hoc enim est de ratione poenae, ut supra, quaest. 1 de malo, art. 4 et 5, dictum est; et sic inquantum est poena, pertinet ad voluntatem.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt.
(1-2, *quaest.* 81, *art.* 3.)

Sexto quaeritur, utrum peccatum originale ab Adam derivetur in omnes qui seminaliter ab ipso procedunt. Et videtur quod non. Mors enim est poena originalis peccati. Sed quidam in fine mundi, qui reperientur vivi Domino veniente ad judicium, non morientur, ut dicit Hieronymus ad Marcellam. Ergo non nascentur cum peccato originali.

2. Sed dicendum, quod in hoc opinio Hieronymi non tenebatur ab omnibus, et sic ratio non ex necessitate concludit. — Sed contra, id quod ex necessitate sequitur ex opinabili, non est erroneum neque contra fidem; sicut ex contingenti, quamvis falso, non sequitur impossibile. Sed homines aliquos ex Adam genitos non mori est opinabile. Ergo et aliquos sine originali nasci, quod ex hoc sequitur, non est erroneum.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 115), tribus primis petitionibus orationis dominicae poscuntur aeterna, reliquis quatuor temporalia. Sed inter alia quatuor petitur dimissio peccatorum vel debitorum, quorum unum est necessitas generandi cum originali peccato. Cum ergo inconveniens sit dicere, quod oratio totius Ecclesiae non exaudiatur, videtur quod aliqui in hac temporali vita generare potuerunt filios sine originali peccato.

4. Praeterea, nullus potest ab aliquo accipere quod non est in eo. Sed in baptizato non est peccatum originale: tollitur enim per baptismum. Ergo nullus a patre baptizato nascens contrahit originale peccatum.

5. Praeterea, Apostolus dicit, Rom. 11, 16: *Si radix sancta, et rami;* et Dominus dicit, Matth. 7, 17, quod *arbor bona fructus bonos facit.* Si ergo pater est sanctus et bonus, non generat filium peccato originali infectum.

6. Praeterea, sicut oppositum in opposito, et propositum in proposito. Sed peccator generat peccatorem. Ergo et justus generat justum (1).

7. Praeterea, Apostolus dicit ad Rom. 5, 15: *Non sicut delictum* Adae, *ita et donum* Christi; sed donum Christi est multo potentius. Sed peccatum transfusum ab Adam in aliquem, ab eo propagatur in filium. Ergo et donum Christi per baptismum ab aliquo derivatum, ab eo transfertur in filium: et sic filii baptizatorum sine peccato originali nascuntur.

8. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de Baptismo parvulorum): *Non plus nocuit transgressio primi praevaricatoris quam valuit incarnatio seu redemptio Salvatoris.* Sed redemptio Salvatoris non valet omnibus hominibus. Ergo nec transgressio Adae nocet omnibus hominibus, et sic non omnes qui ex Adam seminaliter generantur, contrahunt ab eo originale peccatum.

9. Praeterea, corrupto inferiori non corrumpitur superius: non enim sequitur, si non sit homo, quod non sit animal, sed e converso. Sed natura humana est superius ad quamcumque personam humanae naturae. Non ergo personalis infectio ipsius Adae potuit corrumpere totam naturam humanam originali peccato.

10. Praeterea, per baptismum aut tollitur corruptio naturae, aut non. Si tollitur, non ergo per actum naturae transfunditur peccatum originale in prolem: si autem non tollitur, aequaliter se habet illa corruptio ad animam generantis et ad animam prolis genitae. Si ergo animam generantis non inficit culpa originali, neque anima prolis genitae culpa inficietur originali.

11. Praeterea, Anselmus dicit (in lib. de conceptu Virginali, cap. 7, a med.), quod peccatum non est magis in semine quam in sputo. Sed nihil potest conferre alteri quod non habet. Ergo generatio quae sit ex semine Adae, non causat peccatum originale in prole.

12. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de perfectione Justitiae, ratiocinat. 9): *Quod ex necessitate naturae fit, culpa caret.* Sed quidquid causatur ex semine in prole, causatur ex necessitate naturae. Ergo culpa caret. Non ergo qui ex Adam seminaliter generantur, peccatum originale contrahunt.

13. Praeterea, semen est quoddam corpus. Sed actio corporis non est in momento, sed in tempore: anima autem per culpam inficitur in momento. Non ergo talis infectio causatur ex semine.

14. Praeterea, Philosophus dicit in 15 de animalibus (1 de gener. Anim., cap. 19), quod semen est superfluum alimenti; et sic semen ex quo iste homo generatur, non fuit in Adam. Sed peccatum originale contrahitur ab aliquibus secundum quod in Adam peccaverunt, ut Apostolus dicit, Rom. 5. Non ergo per seminalem generationem peccatum originale derivatur ab Adam in omnes homines.

15. Praeterea, agens proximum plus imprimit quam remotum; cujus signum est quod agens proximum generat sibi simile in specie, non autem agens remotum; sicut homo generatus est similis in specie homini generanti, non autem soli. Sed infectio naturae sicut fuit in Adam, ita etiam est in proximo parente. Ergo non debet dici, quod illi qui nunc generantur, contrahunt peccatum originale ab Adam, sed a proximis parentibus.

16. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Nupt. et Concupisc. (1, cap. 23 et 24), quod peccatum transmittit in prolem non propago, sed libido; et sic videtur quod si generatio esset sine libidine, peccatum non traduceretur in prolem. Sed generatio sine libidine et cum libidine non facit diversam dispositionem in semine, nisi secundum majorem et minorem intensionem caloris. Cum enim semen sit quoddam corpus elementatum, diversa dispositio ejus in agendo reducitur ad qualitates activas elementorum. Sed a causa differenti solum secundum intensionem et remissionem non producitur effectus diversus secundum speciem. Sicut ergo propagatio sine libidine non traduceret peccatum originale, ita nec propagatio cum libidine.

17. Praeterea, caritas libidinem diminuit. Caritas autem potest augeri in infinitum. Cum ergo libido non sit infinita, videtur quod libido possit totaliter tolli per caritatem; et sic non est necessarium quod omnes cum originali peccato nascantur.

18. Praeterea, libido vel pertinet ad inordinationem sensualitatis, vel ad improbam voluntatem. Sed neutrum horum invenitur in justis generantibus. Ergo illi qui ex eis generantur, non contrahunt originale peccatum.

19. Praeterea, sicut bonum est diffusivum, ut dicit Dionysius (cap. 4 de div. Nom., in princ.), ita malum est constrictivum. Sed bonum Adae, puta poenitentia ejus, non diffunditur in omnes. Ergo multo minus malum ipsius.

20. Praeterea, peccatum ex Adam traducitur in alios, inquantum in Adam peccaverunt. Sed Adam peccavit comedendo vetitum pomum; non autem potest dici quod omnes comederint vetitum pomum Adam comedente. Ergo neque quod peccaverunt eo peccante; et sic peccatum originale non transit ab Adam in omnes homines.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors; et ita mors in omnes transivit, in quo omnes peccaverunt.*

Praeterea, Augustinus (Fulgentius) dicit in libro de Fide ad Petrum, cap. 2, quod sicut non potest esse in hominibus sine libidine concubitus, ita non potest esse sine peccato conceptus.

Respondeo dicendum, quod erroneum est dicere quod aliqui seminaliter ab Adam deriventur absque originali peccato; sic enim aliqui homines essent qui non indigerent redemptione facta per Christum. Unde simpliciter concedendum est, quod omnes qui seminaliter ab Adam propagantur, peccatum originale contrahunt mox in ipsa sua animatione, quod ex his quae supra, art. 1, dicta sunt, potest esse manifestum. Dictum enim est supra, quod peccatum originale hoc modo comparatur ad totam humanam naturam ex Adam propagatam, sicut peccatum actuale comparatur ad unam personam hominis singularem; ac si omnes homines, inquantum ab Adam derivantur, sint unus homo, cujus diversa membra sint diversae personae. Manifestum est autem quod peccatum actuale primo invenitur in aliquo principio, scilicet in voluntate, quae primo est susceptiva peccati, ut supra dictum est, et

(1) *Al. additur:* Non ergo generat infectum originali peccato.

ab ea derivatur in alias potentias animae, et etiam in membra corporis, secundum quod moventur a voluntate; sic enim actus sunt voluntarii, qui exiguntur ad rationem peccati. Sic ergo et peccatum originale primo considerandum est in Adam ut in quodam principio, a quo derivatur ad omnes qui ab eo moventur. Sicut autem moventur partes unius hominis per imperium voluntatis, ita movetur filius a patre per vim generativam; unde Philosophus dicit in 2 Phys. (comment. 29), quod pater est causa filii ut movens; et in libro de generat. Animalium (2, cap. 18) dicitur, quod in semine est quaedam motio ab anima patris, quae movet materiam ad formam concepti. Sic ergo hujusmodi motio quae est per originem a primo parente derivatur in omnes qui seminaliter ab eo procedunt; unde omnes qui seminaliter ab eo procedunt, contrahunt ab eo originale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus non ponit hoc asserendo, sed secundum opinionem quorumdam, ut patet in epistola quam scribit ad Minervium de resurrectione carnis, in qua circa hoc plures opiniones ponit; inter quas recitat, quosdam fuisse opinatos, quod illi qui in adventu Domini vivi invenientur, nunquam morientur, propter illud quod Apostolus dicit 1 ad Thessal. 4, 16, ex persona eorum loquens: *Nos qui vivimus, simul rapiemur in nubibus obviam Christo in aera*; quod alii exponunt, non quod non moriantur; sed quod parum in morte durabunt, statim resurgentes; et hoc communius tenetur.

Ad secundum dicendum, quod dato quod illi qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam moriantur, non sequitur ex necessitate quod peccatum originale non contraxerint. Poena enim propria originalis peccati est necessitas moriendi, secundum illud Apostoli Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum,* id est necessitati mortis addictum, ut Augustinus exponit (lib. 1 de peccatorum Meritis, cap. 6 et 7). Potest autem contingere quod aliqui necessitatem moriendi habeant, qui tamen nunquam morientur, divina virtute mortem prohibente; sicut potest contingere quod grave generatum, deorsum non feratur propter aliquod impediens.

Ad tertium dicendum, quod hoc debitum generandi cum originali peccato in hac vita dimittitur non quantum ad hoc quod aliquis generet sine peccato, sed quantum ad hoc quod aliqui cum peccato nati a peccato mundantur virtute Christi. Nam per debita intelliguntur peccata, ut dicit Augustinus in lib. de sermone Dom. in monte (2, cap. 13 et 18).

Ad quartum dicendum, quod peccatum originale opponitur justitiae originali, per quam superior pars animae et Deo conjungebatur, et inferioribus viribus imperabat, et etiam corpus absque corruptione poterat conservare. Per baptismum ergo tollitur peccatum originale quantum ad hoc quod datur gratia, per quam superior pars animae Deo conjungitur; non autem datur animae virtus per quam possit conservare corpus absque corruptione, aut per quam possit superior pars conservare inferiores absque omni rebellione; unde manet post baptismum et necessitas moriendi et concupiscentia quae est materiale in originali peccato. Et sic quantum ad superiorem partem animae participat novitatem Christi; sed quantum ad inferiores animae vires, et etiam ipsum corpus, remanet adhuc vetustas quae est ex Adam. Manifestum est autem quod homo baptizatus non generat secundum superiorem partem animae, sed secundum inferiores et secundum corpus, et ideo homo baptizatus non transfundit in prolem novitatem Christi, sed vetustatem Adae. Et propter hoc, licet ipse non habeat peccatum originale inquantum est culpa, transmittit tamen peccatum originale in prolem.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod modus ille arguendi tenet quantum ad id quod convenit opposito inquantum est oppositum, non autem quantum ad id quod est commune utrique oppositorum. Sequitur enim, si nigrum congregat visum, quod album disgregat; non autem sequitur quod album sit invisibile, si nigrum est visibile (1), quia hoc convenit ei secundum colorem, qui est genus utriusque. Vetustas autem Adae, quantum ad inferiores vires et ad ipsum corpus, est communis et justo et peccatori; et secundum hoc peccator generat peccatorem. Unde non sequitur quod justus generet prolem sine peccato.

Ad septimum dicendum, quod donum Christi est potentius quam delictum Adae, quia restituit homines in altiorem statum quam Adam ante peccatum habuit, scilicet statum gloriae, qui est absque periculo peccandi. Sed hoc oportet quod agatur per conformitatem ad Christum, ut effectus sit similis causae. Sic enim Christus assumpsit vetustatem poenae, ut per mortem nos a morte redimeret, et sic resurgendo vitam repararet; ita quod homines per Christum primo quidem Christo conformantur per gratiam, manente vetustate poenali, ut tandem resurgentes transferantur in gloriam. Et ex hac poenalitate quae remanet in baptizatis quantum ad inferiores vires, traducunt originale peccatum. Nec est inconveniens quod poena sit causa culpae; quia vires inferiores non sunt susceptivae culpae nisi inquantum possunt moveri a superioribus; et ideo remota culpa a superiori parte animae, non remanet ratio culpae in inferioribus actu sed virtute, inquantum sunt generationis humanae principium.

Ad octavum dicendum, quod sicut peccatum Adae nocet omnibus qui carnaliter nascuntur ex ipso, ita redemptio Christi valet omnibus qui spiritualiter ex eo nascuntur.

Ad nonum dicendum, quod natura absolute accepta in plus est quam persona; sed natura in persona considerata includitur infra fines personae, et per hunc modum persona potest inficere naturam. Et quia a persona primi parentis personae omnes quae ab eo seminaliter propagantur, naturam humanam accipiunt; ideo talis corruptio naturae derivatur ad omnes: sicut si aqua corrumperetur in fonte, corruptio deveniret ad totum rivum derivatum ex fonte.

Ad decimum dicendum, quod in anima parentis baptizati est aliquid resistens corruptioni originalis peccati, scilicet sacramentum Christi; quod quidem impedimentum non est in (2) anima prolis genitae. Vel dicendum, quod infectio naturae non transit ad animam nisi per actum generationis, quae est actus naturae; et ideo non transit in animam generantis sed in animam generati, qui est terminus generationis.

(1) *Al.* invisibile.
(2) *Al. deest* in.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum non est actu in semine, sed virtute, inquantum est principium generationis humanae, ut supra dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod defectus originalis non habet rationem culpae ex hoc quod ex necessitate trahitur per seminalem generationem, sed ex hoc quod natura est infecta infectione quae reputatur voluntaria propter sui principium, ut supra dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod semen hoc modo agit ad infectionem animae sicut agit ad completionem humanae naturae. Sicut ergo actio seminis est in tempore, sed tamen completio naturae humanae est in instanti per adventum ultimae formae; ita et infectio peccati originalis in instanti causatur a primo parente, quamvis actio seminis non sit in instanti.

Ad decimumquartum dicendum, quod aliqui crediderunt quod peccatum originale a primo parente non posset traduci in posteros nisi omnes homines materialiter fuerint in Adam; et ideo ponunt, quod semen non est superfluum alimenti, sed traducitur ab ipso Adam. Sed hoc non potest esse; quia sic semen esset aliquid resolutum de substantia generantis. Quod autem resolvitur de substantia alicujus, recedit a natura (1) ipsius, et est in via corruptionis; unde non potest esse principium generationis in eadem natura. Et ex hoc Philosophus concludit, quod semen non est aliquid resolutum de substantia, sed superfluum alimenti. Per hoc autem non excluditur quin peccatum originale contrahatur a primo parente. Conditio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiam et dat formam, quam a materia, quae a priori dispositione recedens, et formam priorem amittens, novam dispositionem et formam recipit ab agente. Unde non refert quantum ad contractionem originalis peccati, undecumque materia humani corporis venerit, sed a quo agente in speciem naturae humanae fuerit commutata.

Ad decimumquintum dicendum, quod agens propinquum et remotum possunt distingui dupliciter; uno modo per se, alio modo per accidens. Per accidens quidem, sicut cum remotio et distantia attenditur tantum secundum locum vel secundum tempus vel secundum aliquid hujusmodi accidentale causae inquantum est causa: et sic verum est quod agens propinquum magis imprimit in effectum quam agens remotum, sicut ignis propinquus magis calefacit quam ignis remotus, et malum propinquum secundum tempus magis movet animam quam remotum. Per se autem distinguuntur agens propinquum et remotum, secundum naturalem ordinem causarum in causando: et hoc modo agens remotum plus influit in effectum quam agens propinquum. Dicitur enim in libro de Causis (prop. 1), quod omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda: quia causa secunda non agit nisi ex virtute causae primae. Quod autem effectus recipit interdum speciem agentis propinqui et non agentis remoti, non est propter defectum influentiae quae fit ab agente remoto, sed propter defectum materiae, quae non potest recipere tam excellentem formam; unde si materia sit susceptiva formae principalis agentis, recipiet eam magis quam formam agenti propinqui; sicut domus magis recipit formam artis quam formam instrumenti. Quia ergo vetustas originalis peccati invenitur in omnibus secundum quod sunt moti a primo parente, ut supra dictum est; ideo nullus transmittit peccatum originale nisi prout generat in virtute primi agentis. Et propter hoc magis dicitur contrahi ab Adam quam a proximo parente.

Ad decimumsextum dicendum, quod libido nominat inordinatam concupiscentiam actualem. Dictum est autem supra (in solutione ad 3 argum., art. 2 in corp.), quod materiale in originali peccato est concupiscentia habitualis, quae provenit ex hoc quod ratio non habet virtutem totaliter inferiores vires refrenandi. Sic ergo libido actualis quae est in coitu, est signum concupiscentiae habitualis, quae materialiter se habet in originali peccato. Causa autem quod aliquis transmittat originale peccatum in prolem, est id quod remanet in eo de peccato originali etiam post baptismum, ut dictum est, in solutione ad 3 et 7 arg., scilicet concupiscentia, vel fomes. Sic enim patet quod libido actualis non est causa quod transmittatur originale peccatum, sed signum causae. Unde si miraculose fieret ut actualis libido totaliter removeretur coitu manente, tamen nihilominus proles traheret peccatum originale. Unde Augustinus cum dixit quod libido transmittit peccatum, posuit signum pro signato. Objectio autem procedebat de hac libidine actuali, ad quam quidem cooperatur calor intensior; non tamen tota causa est ex calore, sed principalior causa est ex virtute talis animae quae principaliter operatur in semine, ut dicit Philosophus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod caritas diminuit actualem libidinem, inquantum concupiscibilis obedit rationi; non autem sic obedit in statu naturae corruptae, quin aliquid de motu proprio retineat, etiam praeter ordinem rationis; et ideo omnino non tollitur libido, quantumcumque caritas viae augeatur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod in actu generationis, etiam in justis, est actualis libido dum concupiscibilis immoderate in delectabile carnis tendit, et voluntas etiam, et si contra rationem nihil faciat aut velit, tamen ordinem rationis actualis non attendit propter vehementiam passionis.

Ad decimumnonum dicendum, quod principium peccati est ex nobis, principium autem boni meritorii est ex Deo; unde in Adam fuit aliquod bonum quod potuit omnibus communicari, scilicet originalis justitia, quam tamen a Deo habuit: sed malum quod in alios transmittit habuit ex seipso; ut potius dici possit quod Deus fuisset transfusor boni; homo autem est transfusor mali. Bonum autem poenitentiae ipsius non est transfusum ad alios, quia ejus principium fuit gratia personaliter illi homini data.

Ad vicesimum dicendum, quod comedere significat actum personalem; sed peccare potest pertinere ad personam et ad naturam: et ideo illi qui recipiunt naturam humanam ab Adam, dicuntur in Adam peccasse, non autem dicuntur in Adam comedisse.

(1) *Al.* recedit natura.

ARTICULUS VII.

Utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. — (1-2, *quaest.* 81, *art.* 4.)

Septimo quaeritur, utrum illi qui nascuntur materialiter tantum de Adam, peccatum originale contrahant. Et videtur quod sic. Anima enim inficitur peccato originali propter infectionem carnis cui unitur. Sed caro hominis peccatoris est infecta infectione peccati in actu, semen autem in virtute tantum: quia cum careat anima rationali, non est susceptivum infectionis peccati. Magis ergo contrahit maculam originalis peccati homo qui miraculose formaretur ex carne alicujus habentis peccatum originale, puta ex costa vel pede vel manu, quam si generetur ex semine.

2. Praeterea, Gen. 3 dicit quaedam Glossa, quod in lumbis Adae tota posteritas fuit corrupta: quia non est separata prius in loco vitae, sed postea in loco exilii. Sed si aliquis homo formaretur de corpore alterius hominis, puta de manu vel pede, separaretur caro ejus in loco supplicii. Ergo contraheret corruptionem originalis peccati.

3. Praeterea, peccatum originale est peccatum totius naturae humanae, ut supra, art. 1 et 2 hujus quaest., et art. praeced. ad argum. 9, dictum est. Sed ille homo qui formaretur ex carne alterius hominis, pertineret ad humanam naturam. Ergo contraheret peccatum originale.

4. Praeterea, in generatione hominis et cujuslibet animalis, materia corporis ministratur a femina. Sed anima inficitur per infectionem peccati, ex hoc quod unitur materiae corporali. Ergo licet Adam non peccasset, Eva peccante, proles ex utroque nata peccatum originale contraheret non propter infectionem virilis seminis, sed propter materiam tantum.

5. Praeterea, mors et corruptio quaelibet provenit ex necessitate materiae. Sed materia ministratur a matre. Ergo si Eva fuisset facta mortalis et passibilis peccando, Adam non peccante, filii qui nascerentur, passibiles et mortales fuissent. Sed poena non est sine culpa. Ergo peccatum originale contraxissent.

6. Praeterea, Damascenus dicit (in 3 lib. orthod. Fidei, cap. 2 et 12), quod Spiritus sanctus supervenit Virgini purgans ipsam. Non autem potest dici, quod illa purgatio fuerit superflua: quia cum natura creata nihil superfluum operetur, multo minus Spiritus sanctus. Si ergo purgatione non praecedente corpus Christi assumptum fuisset de Virgine, contraxisset nihilominus originale peccatum. Et sic videtur quod hoc ipsum sufficiat ad contrahendum originale peccatum, quod aliquis materialiter ex Adam carnem accipiat.

Sed contra est quod Augustinus dicit (10 super Genes. ad litt., cap. 19, 20 et 21), quod Christus non peccavit in Adam, neque decimatus fuit in lumbis Abrahae, quia non fuit ibi secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas ex praemissis potest accipi. Dictum est enim supra, art. praeced., quod peccatum originale a primo parente derivatur in posteros inquantum posteri moventur a primo parente per originem. Manifestum est autem quod materiae non est movere, sed moveri: unde qualitercumque aliquis materialiter procedit ex Adam vel ex his qui ab Adam processerunt, nullo modo contraheret originale peccatum, nisi seminaliter propagaretur ex eo; sicut nec etiam peccatum originale contraheret, si aliquis homo de novo formaretur de terra. Non enim refert quantum ad conditionem hominis de qua materia formetur, sed a quo agente formetur; quia ab agente recipit formam et dispositiones, ut dictum est. Materia vero non retinet priorem formam aut dispositionem, sed novam acquirit per generationem.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis homo formaretur ex digito vel carne alterius hominis, hoc non posset esse nisi carne illa corrupta et recedente a sua dispositione; quia generatio unius est corruptio alterius. Unde infectio quae praecessit in carne, non remaneret ad inficiendum animam.

Ad secundum dicendum, quod Glossa illa non est sic intelligenda, quod locus exilii sit causa contrahendi originale peccatum; quia si homo post peccatum in paradiso terrestri remansisset, transmisisset originale peccatum in posteros. Sed causa traductionis originalis peccati est corruptio naturae humanae in primo parente; locus autem exilii est concomitans ad corruptionem; unde in Glossa illa locus ponitur quasi concomitans causam, et non quasi causa.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non pertinet ad naturam humanam absolute, sed secundum quod derivatur ab Adam per viam seminalem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod filii qui nascerentur ex Adam, ipso non peccante, et Eva peccante, non contraherent originale peccatum (1): quia originale peccatum contrahitur per virtutem moventem ad naturam humanam, quae est in semine maris, secundum Philosophum (1 de gener. Animalium, cap. 20). Et ideo quamvis Eva primo peccaverit, significanter tamen Apostolus dicit, quod per unum hominem peccatum in mundum intravit.

Ad quintum dicendum, quod aliquibus visum est quod illi qui nascerentur ex Adam non peccante, et Eva peccante, mortales et passibiles essent, propter hoc quod ista consequuntur materiam, quam ministrat mater: et tunc mortalitas et passibilitas non essent defectus poenales sed naturales: sed melius dicendum est, quod non essent passibiles neque mortales; si enim Adam non peccasset, transfudisset justitiam originalem in posteros, ad quam pertinet quod non solum anima subdatur Deo, sed etiam corpus subdatur animae, per quod excluditur passibilitas et mortalitas.

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod Christus fuit conceptus ex Virgine sine virili semine, habuit quod non contraheret originale peccatum. Praecessit autem purgatio non tamquam ad hoc necessaria ut sine originali peccato conciperetur, sed quia carnem quam Verbum Dei suscepit, omnis puritas decebat.

(1) *Al. deest* peccatum originale.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. — *(1-2, qu. 81, art. 2.)*

Octavo quaeritur, utrum peccata proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Et videtur quod sic. David enim ex legitimo matrimonio natus dicit Psalm. 50, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*; ex quo videtur quod multa sunt originalia peccata unius hominis. Sed hoc esse non posset, si peccata proximorum parentum originaliter non transirent in posteros, sed solum peccatum primi hominis. Ergo peccata proximorum parentum originaliter transeunt in posteros.

2. Praeterea, sicut natura humana fuit in Adam, ita in singulis hominibus. Sed Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam, et corruptam transmisit in posteros; quia qualem habuit, talem communicavit; ergo et quilibet alius suo peccato actuali corrumpit naturam humanam in seipso, et hujusmodi corruptionem transmittit in posteros; et sic peccata actualia proximorum parentum transeunt originaliter in posteros, sicut et peccatum primi parentis.

3. Sed dicitur, quod in Adam fuit humana natura integra: et ideo potuit eam corrumpere suo actuali peccato; in aliis autem hominibus est natura humana jam corrupta; et ideo per eorum actualia peccata corrumpi non potest. Sed contra est quod Apocal. ult., 2., dicitur: *Qui justus est, justificetur adhuc*; *et qui in sordibus, sordescat adhuc*. Sed esse eam (1) in sordibus peccati est esse corruptam. Ergo natura quae est in aliquo corrupta, potest adhuc ulterius corrumpi.

4. Sed dicendum, quod illa corruptio naturae quae fiebat per peccatum primi parentis, de natura integra fecit corruptam; et ideo potuit causare transfusionem originalis peccati; sed aliae corruptiones naturae quae fiunt per peccata actualia, hoc non faciunt; et ideo non causant transfusionem originalis peccati. — Sed contra, medium comparatum uni extremorum habet rationem alterius; sicut pallidum comparatur ad album, ut nigrum ad album. Sed minus corruptum, medium est inter integrum et magis corruptum. Ergo idem operatur corruptio naturae qua transmutatur de integro in corruptum, et corruptio qua transmutatur de minus corrupto in magis corruptum.

5. Sed dicendum, quod natura humana fuit in primo homine sicut in primo principio; et ideo potuit in eo corrumpi, non autem in aliis. — Sed contra, si primo homine non peccante aliquis posterorum ejus peccasset, corrupta fuisset in eo natura humana, et talem transmisisset in posteros; et tamen in eo non fuisset humana natura sicut in primo principio Non ergo requiritur ad transfusionem originalis peccati quod natura humana corrumpatur per primum naturae principium.

6. Praeterea, Exod. 20, 5, dicitur: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem;* quod non potest referri nisi ad peccatum actuale proximorum parentum. Ergo peccata actualia proximorum parentum originaliter traducuntur in posteros.

(1) *Forte* naturam.

7. Sed diceretur, quod hoc intelligitur de transitu peccatorum quantum ad poenam, non autem quantum ad culpam. — Sed contra, effectus non potest esse sine causa sua. Sed poena est effectus culpae. Ergo si traducitur poena, necesse est ut traducatur et culpa.

8. Sed diceretur, quod poena quae supponit culpam, non semper est in eodem, sed quandoque in alio. — Sed contra, poena a Deo est, et justa est. Justitia autem est aequalitas quaedam. Oportet ergo quod poena inaequalitatem culpae ad aequalitatem reducat. Sed hoc non posset esse, nisi in eodem fieret aequalitas per poenam in quo praecessit inaequalitas per culpam, ut scilicet patiatur aliquid secundum voluntatem Dei contra voluntatem suam, qui peccando fecit contra voluntatem Dei secundum voluntatem suam. Oportet ergo quod ad eumdem transeat poena ad quem transit culpa.

9. Praeterea, Matth. 27, 25, Judaei dixerunt: *Sanguis ejus super nos, et super filios nostros*; quod exponens Augustinus (in quodam sermone de passione) dicit: *Ecce quae bona ad heredes suos quodam sacrilegii testimonio transmittunt, macula sanguinis se perfundunt, et posteros perimunt.* Ergo peccatum actuale aliorum hominum quam Adam transit ad posteros etiam quantum ad maculam.

10. Praeterea, Adam peccante omnes in eo peccavimus, ut dicit Apostolus, et hoc ideo quod in eo eramus secundum seminalem rationem, ut Augustinus dicit (lib. 10 sup. Gen., cap. 19, 20, 21). Sed sicut fuimus in Adam secundum seminalem rationem, ita etiam in proximis parentibus. Ergo etiam eis peccantibus nos peccavimus, et ita originaliter eorum peccata ad nos transeunt.

11. Praeterea, mors, quae est privatio vitae, est poena originalis peccati. Sed vita hominis semper magis et magis minoratur; in principio enim mundi diutius homines vivebant quam modo. Ergo cum poena crescat, videtur quod augeatur a culpa; et sic per peccata actualia proximorum parentum aliquid addatur ad originale peccatum quod trahitur ex primo parente.

12. Praeterea, ante institutionem circumcisionis pueri salvabantur in sola fide parentum, ut Gregorius dicit (4 Moral. cap. 2, circa med.). Ergo et per infidelitatem damnabantur (1). Sed infidelitas est peccatum actuale. Ergo actuale peccatum proximorum parentum transit ad posteros.

13. Praeterea, efficacius est ad agendum quod inest secundum speciem et secundum rem, quam quod inest secundum speciem tantum. Sed turpitudo corporalis imaginata, quae est secundum speciem tantum in generante, transit ad posteros; unde Hieronymus dicit in libro de Hebraicis quaestionibus, quod quaedam mulier peperit puerum nigrum ad aspectum Æthiopis in pariete depicti. Ergo multo magis turpitudo peccati, quae est in anima patris et secundum rem et secundum speciem, transit ad posteros.

14. Praeterea, magis aliquis potest communicare alteri quod habet a seipso quam quod habet ab alio. Sed proximi parentes transfundunt in posteros corruptionem peccati originalis, quae in eos ab Adam derivatur. Ergo multo magis transfundunt corruptionem actualium peccatorum.

(1) *Al.* damnabuntur.

15. Praeterea, secundum jura canonica et civilia filii obligantur pro peccatis parentum; nam filii servorum (1), quamvis sint ex libera matre geniti, addicuntur servituti; heredes autem alicujus furis obligantur pro furto patris secundum jura canonica, etiamsi nihil ad eos de furto pervenerit, lite etiam non contestata cum patre; filii etiam eorum qui peccant crimine laesae majestatis, portant parentum ignominiam. Ergo peccata parentum ad filios transeunt.

16. Praeterea, magis conveniunt filii cum proximis parentibus quam cum primo parente, et immediatius se habent ad eos. Si ergo peccatum primi parentis transit in posteros, multo magis peccata proximorum parentum.

17. Praeterea, ea quae sunt corporis, traducto corpore traducuntur. Sed quaedam peccata actualia pertinent ad corpus; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth., 6, 18: *Omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat.* Ergo hujusmodi peccata actualia a proximis parentibus originaliter ad posteros derivantur.

Sed contra, peccatum opponitur merito. Sed merita parentum non derivantur ad posteros, alioquin non omnes nasceremur filii irae. Ergo peccata actualia proximorum parentum non in posteros transeunt.

Praeterea, Ezech. 18, 20, dicitur: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Portaret autem si a patre in ipsum transiret. Ergo peccata proximorum parentum non transeunt in filios.

Respondeo dicendum, quod super hoc Augustinus quaestionem movet in Enchiridio (cap. 46 et 47), et insolutam dimittit. Sed si diligenter consideretur, impossibile est quod peccata actualia proximorum parentum originaliter in posteros transeant. Ad cujus evidentiam notandum est, quod generans univocum naturam suae speciei communicat generato, et per consequens omnia accidentia quae speciem consequuntur; sicut enim homo generat hominem, ita risibilis risibilem. Si autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de accidentibus quae solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quae non est virtus in organo corporali: homo enim albus plerumque generat filium album et magnus magnum; nunquam autem grammaticus grammaticum, aut physicus physicum. Quia vero per peccatum gratiae donum privatur, oportet idem considerare in peccato quod consideratur in dono gratiae, quod tollitur per peccatum. Fuit autem in principio conditionis humanae quoddam donum gratuitum primo homini divinitus datum non ratione personae suae tantum, sed ratione totius naturae humanae ab eo derivandae, quod donum fuit originalis justitia. Hujus etiam doni virtus non solum residebat in superiori parte animae, quae est intellectiva, sed diffundebatur ad inferiores animae partes, quae continebantur virtute doni praedicti totaliter sub ratione; et ulterius usque ad corpus, in quo nihil poterat accidere, dono praedicto manente, quod contrariaretur unioni ipsius ad animam. Et ideo rationabiliter hoc donum fuisset ad posteros propagatum, propter duo: primo quidem, quia consequebatur naturam ex Dei munere, licet non ex ordine naturae; secundo, quia pertingebat usque ad corpus, quod per generationem traducitur. Hoc autem donum sublatum est per primum peccatum primi parentis; unde rationabiliter et peccatum illud propter easdem causas per originem ad posteros derivatur. Sed alia peccata actualia vel ipsius primi parentis, vel etiam aliorum opponuntur dono gratiae quod divinitus confertur alicui ratione personae suae tantum, et iterum residet vis ejus in sola anima intellectiva, neque derivatur ad corpus ut per hujusmodi gratiam tollatur corruptibilitas corpori. Et ideo nec ipsa gratia traducitur, nec etiam peccata actualia quorumcumque parentum, etiam ipsius Adae, praeter primum ejus peccatum, traducuntur in posteros per modum originis. Possunt autem peccata actualia proximorum parentum derivari ad filios per imitationem, propter conversationem assiduam filiorum cum eis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in uno homine est unum tantum; sed dicitur pluraliter: *In peccatis concepit me mater mea*, propter quatuor. Primo quidem secundum consuetudinem Scripturae in qua ponitur plurale pro singulari, ut patet Matth. 2, 20: *Mortui sunt qui quaerebant animam pueri*; quod dicitur pro solo Herode. Secundo, quia peccatum originale est quodammodo causa sequentium peccatorum; et ita virtute continet in se multa peccata. Tertio, quia in peccato actuali primi parentis, ex quo peccatum originale causatur, fuit multiplex peccati deformitas: fuit enim ibi superbia, inobedientia, gula et furtum. Quarto, quia corruptio originalis peccati ad diversas hominis partes pertinet: sed tamen propter hoc peccatum originale in homine non potest dici plura, nisi secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod Adam suo peccato actuali corrupit naturam humanam subtrahendo donum gratuitum, quod poterat transire in posteros; quod non fit per actualia peccata proximorum parentum, ut ex dictis patet; quamvis addant ad hanc corruptionem per subtractionem gratiae, vel aptitudinis ad ipsam gratiam, quae est donum personale.

Et per hoc patet responsio ad tertium, quartum et quintum.

Ad sextum dicendum, quod hoc dicitur, quia peccatum transit a parentibus in posteros quantum ad poenam. Verumtamen considerandum est, quod duplex est poena. Una spiritualis, quae pertinet ad animam; et tali poena filius nunquam punitur pro patre; et hoc ideo quia anima filii non est ex anima patris, sed immediate causatur a Deo. Et haec ratio assignatur Ezech. 18, 4: *Sicut anima patris mea est, ita et anima filii mea est*; et vers. 20: *Filius non portabit iniquitatem patris.* Alia poena est corporalis, vel eorum quae ad corpus pertinent; et quantum ad hanc poenam filii pro parentibus puniuntur, praesertim quando conformantur parentibus in culpa; quantum enim ad corpus quod a parente traducitur, filius est aliquid patris.

Ad septimum dicendum, quod poena temporalis qua filius quandoque punitur, habet pro causa culpam in patre praecedentem.

Ad octavum dicendum, quod inquantum filius est aliquid patris, sic in poena filii punitur etiam pater.

(1) Al. sacerdotum.

Ad nonum dicendum, quod sanguis Christi obligat filios Judaeorum inquantum sunt imitatores paternae malitiae ipsam approbando.

Ad decimum dicendum, quod in primo parente et in proximis parentibus fuimus secundum communicationem naturae, non tamen secundum communicationem in persona: et ideo peccato subtrahente donum naturae participamus, non autem peccato subtrahente donum personae.

Ad undecimum dicendum, quod hoc quod modo minus homines vivunt quam in principio mundi, non est propter aggravationem originalis peccati, neque propter continuam debilitationem naturae, ut quidam dicunt; alioquin per processum temporis semper magis et magis vita hominis breviaretur, quod patet esse falsum; cum modo tantum homines vivant sicut et in tempore David, qui dicebat, Psal. 89, 10: *Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta annis.* Illa ergo diuturnitas vitae fuit ex virtute divina, ut genus humanum multiplicaretur.

Ad duodecimum dicendum, quod a principio humani generis remedium contra originale peccatum adhiberi non potuit nisi per virtutem mediatoris Dei et hominis Jesu Christi. Fides ergo antiquorum cum aliqua protestatione fidei valebat parvulis ad salutem, non prout erat quidam actus meritorius credentium (unde non requirebatur quod esset actus fidei formatae), sed ex parte rei creditae, scilicet ipsius mediatoris. Sic enim et sacramenta, quae postea sunt instituta, valent, inquantum sunt quaedam fidei protestationes; unde non sequitur quod infidelitas parentum filiis noceret, nisi per accidens, sicut removens remedium peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod imaginatio est vis quaedam in organo corporali; unde ad speciem imaginatam mutatur spiritus corporeus, in quo fundatur vis formativa, quae operatur in semine; et ideo interdum aliqua imitatio fit in prole ex imaginatione parentis in ipso coitu, si sit fortis. Sed infectio peccati, maxime actualis, totaliter manet in anima, et non pertinet ad corpus. Unde non est simile.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio illa procedit ceteris paribus.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de transitu peccati quantum ad poenam corporalem.

Ad decimumsextum dicendum, quod magis contraheret homo peccatum a proximo parente quam a primo, si per peccatum proximi parentis tolleretur aliquod donum naturae, sicut per peccatum primi parentis est ablatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus suum, non quia macula hujus peccati sit in corpore, immo est in anima, sicut et gratia cui opponitur; sed quia completur hoc peccatum in corporis delectatione, et in quadam corporis resolutione; quod in nullo alio peccato contingit. Nam in peccato gulae non fit aliqua resolutio corporalis; in peccatis vero spiritualibus non est delectatio corporalis.

QUAESTIO V.

DE POENA ORIGINALIS PECCATI.

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis; 2.° utrum peccato originali debeatur poena sensibilis; 3.° utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui decedunt cum solo originali; 4.° utrum mors et alii defectus hujus vitae sint poenae originalis peccati; 5.° utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poena originalis peccati sit carentia divinae visionis.

Quaestio est de poena originalis peccati. Et primo quaeritur, utrum sit conveniens poena originalis peccati carentia visionis divinae. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur 2 Physic. (com. 62), frustra est quod est ad finem quem non consequitur. Sed homo naturaliter ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem ultimum: quae quidem beatitudo in divina visione consistit. Ergo frustra est homo, si non perveniat ad visionem divinam. Sed Deus propter peccatum originale non destitit causare hominum generationem, ut Damascenus dicit. Cum ergo in operibus Dei nihil sit frustra, videtur quod homo propter peccatum quod ex sua origine contrahit non incurrat reatum carentiae visionis divinae.

2. Praeterea, Ezech. 18, 4, dicitur: *Omnes animae meae sunt: sicut anima filii mea est, ita et anima patris mea est.* Ex quo potest accipi, quod omnes animae immediate sunt a Deo creatae, et quod una non traducitur ab alia. Ergo poena quae tantum pertinet ad animam, non debet aliquis puniri pro peccato originali, quod a primo parente traducitur. Sed carentia divinae visionis est poena ad solam animam pertinens, sicut et ipsa visio divina solius animae est. Ergo carentia divinae visionis non est poena debita originali peccato.

3. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 93), quod mitissima est poena eorum qui pro solo peccato originali puniuntur. Sed Chrysostomus dicit super Matth. (homil. 47 ad popul. Antioch.), quod carentia divinae visionis est maxima poenarum, et intolerabilior quam gehenna. Ergo carentia visionis divinae non est conveniens poena originalis peccati.

4. Sed diceretur, quod sola carentia visionis divinae est minor poena quam carentia visionis divinae cum poena sensus, quae debetur peccato actuali. — Sed contra, poena, cum sit quoddam malum, in privatione alicujus boni consistit. Sed proportio privationum ad invicem est sicut proportio eorum quae privantur; sic enim surditas se habet ad caecitatem sicut auditus ad visum. Sed per carentiam divinae visionis privatur homo Deo; per poenam autem sensus privatur quodam bono creato, scilicet sensus delectatione, vel aliquo hujusmodi. Bonum autem creatum additum bono increato, non facit magis beatum: dicit enim Augustinus in lib. Confess. (5, cap. 4), ad Deum lo-

quens: *Qui te et illa novit*, scilicet creaturas, *non propter illa beatior, sed propter te solum beatus*. Ergo qui privatur bono increato solo per carentiam visionis divinae, non est minus miser quam ille qui cum hoc patitur poenam sensus.

5. Sed dicendum, quod licet non sit minus beatus quantum ad praemium essentiale, est tamen minus beatus quantum ad praemium accidentale. — Sed contra, praemium accidentale accidentaliter se habet ad beatitudinem. Sed per intensionem accidentis non intenditur id cujus est accidens; non enim si homo est magis albus, propter hoc fit magis homo. Ergo beatitudo, quae essentialiter consistit in fruitione summi boni, non intenditur per quodcumque bonum creatum additum.

6. Praeterea, cum bonum increatum in infinitum excedat bonum creatum, comparatur bonum creatum ad bonum increatum sicut punctus ad lineam. Sed linea non efficitur major per adjectionem puncti. Ergo nec per additionem boni creati fit major beatitudo, quae consistit in fruitione boni increati.

7 Sed dicendum, quod quamvis Deus sit bonum infinitum, tamen visio Dei non est bonum infinitum, quia Deus ab intellectu creato finite videtur; et ita qui privatur visione divina non privatur bono infinito. — Sed contra, cuicumque subtrahitur sua perfectio, privatur sua perfectione. Sed visio est perfectio videntis. Ergo cuicumque subtrahitur visio, privatur ipso viso; et sic cum ipsum visum sit bonum infinitum, qui privatur Dei visione privatur bono infinito.

8. Praeterea, ipse Deus est hominis merces, qui ad Abraham dixit: *Ego Dominus merces magna nimis*: Gen. 15, 1. Ergo qui privatur ultima mercede, quae consistit in divina visione, privatur ipso Deo qui est bonum infinitum.

9. Praeterea, peccato originali debetur minor poena quam peccato veniali; alioquin poena peccati originalis non esset mitissima, ut dicit Augustinus. Sed peccato veniali debetur poena sensibilis, non autem carentia visionis divinae. Cum ergo indubitanter carentia visionis divinae sine poena sensus sit major poena quam poena sensus sine carentia visionis divinae, videtur quod peccato originali non debeatur pro poena carentia visionis divinae.

10. Sed dicendum, quod peccato veniali debetur carentia divinae visionis ad tempus, sicut et poena sensus. — Sed contra, aeternitas addita plus aggravat poenam carentiae visionis divinae quam poena sensibilis temporalis; unde nullus tam male (1) dispositus est qui non vellet potius quamcumque poenam temporalem subire quam perpetua visione divina carere. Si ergo peccatum originale punitur perpetua carentia visionis divinae, magis punitur quam peccatum veniale; et ita non est mitissima eorum poena.

11. Praeterea, secundum leges dicimus: *Dignus est misericordia qui alieno vitio laboravit*. Sed ille qui punitur pro solo peccato originali, laboravit alieno vitio, scilicet primi parentis. Ergo dignus est misericordia. Non ergo ei debetur poena gravissima, quae est carentia visionis divinae.

12. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de duabus Animabus (cap. 11, circa princ.): *Reum tenere quemcumque quia non fecit quod facere non potuit, summae injustitiae et insaniae est*. Sed nihil tale cadit in Deum. Cum ergo puer qui nascitur vitare non potuerit originale peccatum, videtur quod ex hoc non incurrat reatum alicujus poenae.

13. Praeterea, peccatum originale est privatio originalis justitiae, ut Augustinus (Anselmus in lib. de peccato Origin.) dicit. Sed habenti originalem justitiam, cum possit non habere gratiam, non debetur visio divina. Ergo nec peccato originali respondet perpetua carentia visionis divinae.

14. Praeterea, ut legitur Genes. 3, 12, Adam se excusavit dicens: *Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi et comedi*: fuissetque sufficiens excusatio, et poenam non mereretur, si suggestioni mulieris resistere non potuisset. Sed Deus dedit carnem animae, cujus infectioni resistere non potest. Ergo non videtur quod ex hoc obligetur ad aliquam poenam.

15. Praeterea, homini in naturalibus constituto, etiam si nunquam peccasset, deberetur ei carentia visionis divinae, ad quam pervenire non potuit nisi per gratiam. Sed poena proprie debetur peccato. Ergo carentia visionis divinae non potest dici poena peccati originalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Moralium (cap. 24, in novis exemp.): *Peregrina mens lucem, ut est, videre non valet, quia hanc ei captivitas suae damnationis abscondit*.

Praeterea, Innocentius 3, dicit in Decretalibus (lib. 3, tit. 42, cap. *Majores*), quod originali peccato debetur pro poena carentia visionis divinae.

Respondeo dicendum, quod conveniens poena originalis peccati est carentia visionis divinae. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum ad perfectionem alicujus rei duo pertinere videantur; quorum primum est quod sit capax alicujus boni magni, vel actu habeat illud, aliud vero est quod exteriori auxilio non indigeat in nullo vel in paucis: prima conditio praeponderat secundae: multo enim melius est quod est capax magni boni, quamvis ad illud obtinendum indigeat multis auxiliis, quam illud quod non est capax nisi parvi boni, quod tamen absque exteriori auxilio vel cum pauco auxilio consequi potest; sicut melius dispositum dicimus esse corpus alicujus hominis si possit consequi perfectam sanitatem, licet multis auxiliis medicinae, quam si possit consequi solum sanitatem quamdam imperfectam absque auxilio medicinae. Creatura ergo rationalis in hoc praeeminet omni creaturae, quod capax est summi boni per divinam visionem et fruitionem, licet ad hoc consequendum naturae propriae principia non sufficiant, sed ad hoc indigeat auxilio divinae gratiae. Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum facientis, qua quaelibet creatura rationalis indiget, ut possit pervenire ad beatitudinem perfectam, secundum illud Apostoli ad Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna*. Sed praeter hoc auxilium necessarium fuit homini aliud supernaturale auxilium, ratione suae compositionis. Est enim homo compositus ex anima et corpore, et ex natura intellectuali et sensibili; quae quodammodo si suae naturae relinquantur, intellectum aggravant et impediunt, ne libere ad summum fastigium contemplationis per-

(1) *Al.* bene.

venire possit. Hoc autem auxilium fuit originalis justitia, per quam mens hominis si subderetur Deo, ei subderentur totaliter inferiores vires et ipsum corpus, neque ratio impediretur quo minus posset in Deum tendere. Et sicut corpus est propter animam, et sensus propter intellectum; ita hoc auxilium, quo continetur corpus sub anima, et vires sensitivae sub mente intellectuali, est quasi dispositio quaedam ad illud auxilium quo mens humana ordinatur ad videndum Deum et ad fruendum ipso. Hoc autem auxilium originalis justitiae subtrahitur per peccatum originale, ut supra ostensum est. Cum autem aliquis peccando abjicit a se illud per quod disponebatur ad aliquod bonum acquirendum, meretur ut ei subtrahatur illud bonum ad quod obtinendum disponebatur, et ipsa subtractio illius boni est conveniens poena ejus: et ideo conveniens poena peccati originalis est subtractio gratiae, et per consequens visionis divinae, ad quam homo per gratiam ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo frustra et vane factus esset, si beatitudinem consequi non posset, sicut quaelibet res quae non potest consequi ultimum finem. Unde ne homo frustra et vane factus esset, cum peccato originali nascens, a principio humani generis proposuit Deus homini remedium, per quod ab hac vanitate liberaretur, scilicet ipsum mediatorem Deum et hominem Jesum Christum per cujus fidem impedimentum peccati originalis subtrahi posset. Unde in Psalm. 88, 48, dicitur: *Memorare quae mea substantia; numquid enim vane constituisti omnes filios hominum?* quod exponens Glossa (August., concione 2 in Psalm. 88, a med.), dicit, quod David petit incarnationem Filii, qui de sua substantia carnem assumpturus erat, et per ipsum homines erant a vanitate liberandi.

Ad secundum dicendum, quod anima hujus pueri qui sine baptismo decedit, non punitur carentia visionis divinae propter peccatum Adae, secundum quod fuit personale peccatum ejus; sed punitur pro infectione originalis culpae, quam incurrit ex unione ad corpus, quod a primo parente traducitur secundum seminalem rationem. Injustum enim esset ut derivaretur reatus poenae nisi et derivaretur infectio culpae; unde Apostolus, Rom. 5, 12, praemittit derivationem culpae derivationi poenae, dicens: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.*

Ad tertium dicendum, quod gravitas alicujus poenae potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius boni quod privatur per malum poenae; et sic carentia visionis divinae et fruitionis Dei, est gravissima poenarum. Alio modo per comparationem ad eum qui punitur; et sic tanto est gravior poena, quanto id quod subtrahitur est magis proprium et connaturale ei cui subtrahitur; sicut magis diceremus puniri hominem si auferretur ei patrimonium suum, quam si impediretur ne perveniret ad regnum quod ei non debetur. Et per hunc modum dicitur esse mitissima omnium poenarum sola carentia visionis divinae, inquantum visio divinae essentiae est quoddam bonum omnino supernaturale.

Ad quartum dicendum, quod bonum creatum additum bono increato non facit majus bonum, nec magis beatum. Cujus ratio est, quia si duo participantia conjungantur, augeri potest in eis id quod participatur; sed si participans addatur ei quod est per essentiam tale, non facit aliquid majus; sicut duo calida adjuncta ad invicem, possunt facere magis calidum; sed si esset aliquid quod esset calor per essentiam suam subsistens, ex nullius calidi additione intenderetur. Cum ergo Deus sit ipsa essentia bonitatis, ut Dionysius dicit (in lib. de divin. Nomin., cap. 1, a med.), omnia autem alia sint bona per participationem, ex nullius boni additione fit Deus magis bonus; quia cujuslibet rei alterius bonitas continetur in ipso. Unde cum beatitudo nihil sit aliud quam adeptio boni perfecti, quodcumque aliud bonum superaddatur divinae visioni aut fruitioni, non faciet magis beatum; alioquin Deus esset factus beatior condendo creaturas. Nec tamen est eadem ratio de beatitudine et miseria: quia sicut beatitudo consistit in conjunctione ad Deum, ita miseria consistit in recessu a Deo; a cujus quidem similitudine et participatione recedit quis per cujuslibet boni privationem; unde quodlibet bonum privatum facit magis miserum, licet non quodlibet bonum additum faciat magis beatum; quia per bonum additum homo non magis Deo adhaeret quam si ei immediate conjungatur; sed per bonum subtractum magis ab eo elongatur.

Ad quintum dicendum, quod additio praemii accidentalis non facit magis beatum; quia praemium accidentale attenditur secundum aliquod bonum creatum, vera autem beatitudo hominis attenditur solum secundum bonum increatum. Sed sicut bonum creatum est quaedam similitudo et participatio boni increati; ita adeptio boni creati est quaedam similitudinaria beatitudo, per quam tamen vera beatitudo non augetur.

Ad sextum dicendum, quod sicut punctum non auget lineam, ita bonum creatum non auget beatitudinem.

Septimum et octavum concedimus: qui enim divina visione et fruitione privatur, ipso Deo privatur.

Ad nonum dicendum, quod peccatum veniale originali comparatum, quodammodo est majus, et quodammodo est minus. Peccatum enim veniale comparatum huic personae vel illi, magis habet de ratione peccati quam peccatum originale; quia peccatum veniale est peccatum voluntarium voluntate hujus personae, non autem peccatum originale. Sed originale peccatum comparatum ad naturam est gravius; quia privat naturam majori bono quam peccatum veniale privet personam, scilicet bono gratiae; et propter hoc debetur ei carentia visionis divinae; quia ad visionem divinam non pervenitur nisi per gratiam, quam veniale peccatum non excludit.

Ad decimum dicendum, quod perpetuitas poenae consequitur perpetuitatem culpae, quae provenit ex carentia gratiae: quia culpa non potest remitti nisi per gratiam. Et quia per peccatum originale excluditur gratia, non autem per peccatum veniale; ideo peccato originali debetur poena perpetua, non autem peccato veniali.

Ad undecimum dicendum, quod iste puer decedens sine baptismo, laboravit quidem vitio alieno quantum ad causam, quia scilicet peccatum ab alio traxit; laboravit tamen vitio proprio, inquantum a primo parente culpam contraxit; et ideo dignus est misericordia diminuente, non tamen totaliter relaxante.

Ad duodecimum dicendum, quod puer iste sine

baptismo decedens non habet reatum ex hoc quod non fecit aliquid, hoc enim esset peccatum omissionis; sed habet reatum ex eo quod infectionem culpae originalis contraxit.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum opinionem ponentium quod gratia gratum faciens non includatur in ratione originalis justitiae; quod tamen credo esse falsum; quia cum originalis justitia primordialiter consistat in subjectione humanae mentis ad Deum, quae firma esse non potest nisi per gratiam, justitia originalis sine gratia esse non potuit. Et ideo habenti originalem justitiam debebatur visio divina. Sed tamen praedicta opinione supposita, adhuc ratio non concludit; quia licet originalis justitia gratiam non includeret, tamen erat quaedam dispositio quae praeexigebatur ad gratiam: et ideo quod contrariatur originali justitiae, contrariatur etiam gratiae, sicut quod contrariatur justitiae naturali, contrariatur gratiae, ut furtum, homicidium et alia hujusmodi.

Ad decimumquartum dicendum, quod si vir non potuisset resistere persuasioni mulieris, sufficienter excusatus fuisset a peccato actuali, quod propria voluntate committitur; et sic etiam anima hujus pueri excusata est a reatu actualis peccati, non autem a reatu originalis, cujus infectionem contrahit per unionem ad carnem.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo in solis naturalibus constitutus careret quidem visione divina, si sic decederet; sed tamen non competeret ei debitum non habendi. Aliud est enim non debere habere, quod non habet rationem poenae, sed defectus tantum; et aliud debere non habere, quod habet rationem poenae.

ARTICULUS II.

Utrum peccato originali debeatur poena sensus.

Secundo quaeritur, utrum peccato originali debeatur poena sensus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in Hypognost. (lib. de Fide et op., cap. 3, parum ante med.), quod parvuli decedentes sine baptismo experientur gehennam. Sed gehenna nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

2. Praeterea, Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide ad Petrum (cap. 27): *Firmiter tene et nullatenus dubites, parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc saeculo transierunt, aeterno supplicio puniendos.* Sed supplicium nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

3. Praeterea, Gregorius dicit in 9 Moral. (cap. 12, in nov. exemp.), super illud Job: *Multiplicavit vulnera mea sine causa,* quod *a culpa originali sacramenta non liberant; et licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Sed tormentum nominat poenam sensus. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

4. Praeterea, peccatum originale hujus pueri videtur esse ejusdem speciei cum peccato actuali primi parentis, cum procedat ab eo sicut effectus a propria causa. Sed peccato actuali primi parentis debetur poena sensus. Ergo et peccato originali hujus pueri.

5. Praeterea, agens conjunctum passibili inducit poenam sensus. Sed animae puerorum sunt passibiles, et etiam corpora post resurrectionem; cum non habeant dotem impassibilitatis. Ergo ad praesentiam ignis poenam sensus patientur.

6. Praeterea, post judicium poena peccatorum consummabitur. Sed poena puerorum sine baptismo decedentium, qui pro solo originali puniuntur, non posset post judicium consummari, nisi carentiae visionis divinae, quam nunquam non (1) sustinent, aliqua poena sensus adderetur. Ergo peccato originali debetur poena sensus.

7. Praeterea, poena debetur culpae. Sed causa peccati originalis est caro. Cum ergo carni non debeatur aliqua poena nisi sensus, videtur quod peccato originali debeatur maxime poena sensus.

8. Praeterea, si aliquis decedat cum peccato originali et veniali simul, patietur perpetuo poenam sensus. Sed poena perpetua non debetur peccato veniali. Ergo debetur peccato originali poena sensibilis perpetua.

Sed contra est quod Bernardus dicit (serm. 3 de Resurrect., parum ante med.), quod *sola propria voluntas ardet in inferno.* Sed originale peccatum non est peccatum propriae voluntatis, immo consequitur ex voluntate aliena. Ergo peccato originali non debetur poena sensus.

Praeterea, Innocentius III dicit in Decretali (lib. 3 titulo 42, qui est de baptismo et ejus effectu, cap. *Majores*), quod poena sensus debetur peccato actuali. Sed originale peccatum non est actuale. Ergo ei poena sensus non debetur.

Respondeo dicendum, quod communiter dicitur: Peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Et hoc videtur esse rationabile propter tria. Primo quidem, quia persona quaelibet est alicujus naturae suppositum; et ideo ad ea quae sunt naturae, per se et immediate ordinatur; ad ea vero quae sunt supra naturam, ordinatur mediante natura. Quod ergo detrimentum aliquod patiatur aliqua persona in his quae sunt supra naturam, potest contingere vel ex vitio naturae, vel ex vitio personae; quod autem detrimentum patiatur in his quae sunt naturae, hoc non videtur posse contingere nisi propter vitium proprium personae. Ut autem ex praemissis patet, peccatum originale est vitium naturae, peccatum autem actuale est vitium personae. Gratia autem et visio divina sunt supra naturam humanam; et ideo privatio gratiae et carentia visionis divinae debentur alicui personae non solum propter actuale peccatum, sed etiam propter originale. Poena autem sensus opponitur integritati naturae et bonae ejus habitudini, et ideo poena sensus non debetur alicui nisi propter peccatum actuale. Secundo, quia poena proportionatur culpae; et ideo peccato actuali mortali, in quo invenitur aversio ab incommutabili bono et conversio ad bonum commutabile, debetur et poena damni, scilicet carentia visionis divinae respondens aversioni, et pena sensus respondens conversioni. Sed in peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animae a justitia originali: et ideo peccato originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni, scilicet carentia visionis divinae. Tertio, quia poena sensus nunquam debetur habituali dispositioni: non enim aliquis punitur ex hoc quod est habilis ad furandum, sed ex hoc quod actu furatur;

(1) *Al. deest* non. *Forte legendum* quam jam sustinent.

sed habituali privationi absque omni actu debetur aliquod damnum; puta, qui non habet scientiam litterarum, ex hoc ipso indignus est promotione ad episcopalem dignitatem. In peccato autem originali invenitur quidem concupiscentia per modum habitualis dispositionis, quae parvulum facit habilem ad concupiscendum, ut Augustinus dicit (serm. 45 de Tempore), adultum autem actu concupiscentem. Et ideo parvulo defuncto cum originali non debetur poena sensus, sed solum poena damni: quia scilicet non est idoneus perduci ad visionem divinam propter privationem originalis justitiae.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen tormenti, supplicii, gehennae, et cruciatus, vel si quid simile in dictis sanctorum inveniatur, est large accipiendum pro poena, ut ponatur species pro genere. Ideo autem sancti tali modo loquendi usi sunt, ut detestabilem redderent errorem Pelagianorum, qui asserebant in parvulis nullum peccatum esse, nec eis aliquam poenam deberi.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium et ad omnia similia.

Ad quartum dicendum, quod in uno peccato primi parentis omnes peccaverunt, ut Apostolus dicit Rom. 7, sed ad illud unum peccatum non omnes eodem modo se habent; pertinet enim illud peccatum ad Adam per propriam voluntatem, et est ejus actuale peccatum; et ideo ei pro hujusmodi peccato poena actualis debebatur: sed ad alios pertinet per originem, et non per actualem voluntatem; et ideo aliis pro hujusmodi peccato non debetur poena sensus.

Ad quintum dicendum, quod in statu futurae vitae, ignis et alia hujusmodi activa non agunt in animas aut in corpora hominum secundum necessitatem naturae, sed magis secundum ordinem divinae justitiae: quia ille status est recipiendi pro meritis. Unde cum divina justitia non exigat quod pueris, qui cum solo originali peccato decedunt, poena sensus debeatur, nihil ab hujusmodi activis tales patientur.

Ad sextum dicendum, quod poena puerorum cum originali decedentium, post judicium consummabitur inquantum ipsi qui punientur hac poena, consummati erunt per corporum resumptionem.

Ad septimum dicendum, quod quamvis peccatum originale per carnem derivetur ad animam, non tamen habet rationem culpae nisi secundum quod pertingit ad animam; et ideo poena non debetur dispositioni carnis; et si aliquando caro puniatur, hoc est propter animae culpam.

Ad octavum dicendum, quod haec positio non videtur multis esse possibilis, quod aliquis decedat cum peccato originali et veniali tantum: quia defectus aetatis quamdiu excusat a peccato mortali, multo magis excusat a peccato veniali propter defectum usus rationis. Postquam vero usum rationis habent, tenentur salutis suae curam agere: quod si fecerint, jam absque peccato originali erunt, gratia superveniente: si autem non fecerint, talis omissio est eis peccatum mortale. Si tamen esset possibile quod aliquis cum peccato originali et veniali decederet, dico quod puniretur poena sensus aeterna. Æternitas enim poenae, ut dictum est, concomitatur carentiam gratiae, ex qua provenit aeternitas culpae. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui recedit cum mortali, quia nunquam remittitur, aeterna poena punitur propter gratiae carentiam. Et similis ratio esset, si quis decederet cum originali et veniali peccato.

ARTICULUS III.

Utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt.

Tertio quaeritur, utrum patiantur afflictionem interioris doloris qui cum solo originali decedunt. Et videtur quod sic. Omne enim quod naturaliter desideratur, si non habeatur quando est tempus habendi, causat afflictionem et dolorem: sicut patet, si quis cibum non habeat quando est naturae necessarius. Sed homo naturaliter appetit beatitudinem: tempus autem habendi ipsam est post hanc vitam. Cum ergo illi qui cum peccato originali decedunt, beatitudinem non consequantur, quia carent visione divina, videtur quod afflictionem patiantur.

2. Praeterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati se habent ad demeritum Adae. Sed pueri baptizati gaudent propter meritum Christi. Ergo pueri non baptizati dolent propter demeritum Adae.

3. Praeterea, de ratione poenae est quod sit contraria voluntati. Sed omne quod est contrarium voluntati est contristans, ut auctor est Philosophus in 5 Metaphys. (com. 6). Ergo si patiuntur aliquam poenam, oportet quod inde tristentur.

4. Praeterea, in perpetuum separari ab eo quem quis amat est maxime afflictivum. Sed pueri naturaliter Deum amant. Ergo cum sciant se ab eo in perpetuum separatos, videtur quod hoc non possit esse sine afflictione.

Sed contra, dolor poenae, seu afflictio poenae, debetur delectationi culpae, secundum illud Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Sed in peccato originali nulla fuit delectatio. Ergo neque in poena erit aliquis dolor sive afflictio.

Respondeo dicendum, quod aliqui posuerunt quod pueri sentient aliquem dolorem vel afflictionem interiorem ex carentia visionis divinae, licet iste dolor non habeat in eis rationem vermis conscientiae: quia non sunt sibi conscii quod in eorum potestate fuerit culpam originalem vitare. Sed nulla ratio videtur esse quare subtrahatur eis exterior poena sensus, si attribuitur eis interior afflictio, quae est multo magis poenalis, et magis opponitur mitissimae poenae, quam Augustinus (Enchir., cap. 93) eis attribuit. Et ideo aliis videtur et melius, quod nullam afflictionem etiam interiorem sentiant. Et hujus rationem aliqui diversimode assignant. Quidam enim dicunt, quod animae puerorum cum originali decedentium sunt in tantis tenebris ignorantiae constitutae quod nesciunt se ad beatitudinem esse factas, nec aliquid circa hoc cogitant, et ideo nullam patiuntur de hoc afflictionem. Sed hoc non videtur convenienter dici. Primo quidem, quia cum in pueris non sit peccatum actuale quod est proprie peccatum personale, non debetur eis ut detrimentum aliquod patiantur in naturalibus bonis, secundum rationem supra assignatam. Est autem naturale animae separatae, ut non minus, sed magis in cognitione vigeat quam animae quae sunt hic; et ideo non est probabile quod tantam ignorantiam patian-

tur. Secundo, quia secundum hoc illi qui sunt damnati in inferno, melioris conditionis (1) essent quantum ad nobiliorem sui partem, scilicet intellectum, in minoribus ignorantiae tenebris existentes; et nullus est, ut Augustinus dicit (lib. 11 de civit. Dei, cap. 27, a med.), qui non mallet dolorem pati cum sana mente quam gaudere insanus. Et ideo alii assignant causam hujus quod non affliguntur, ex dispositione voluntatis ipsorum. Non enim post mortem in anima mutatur dispositio voluntatis neque in bonum neque in malum. Unde cum pueri ante usum rationis non habeant actum inordinatum voluntatis, neque etiam post mortem habebunt. Non est autem absque inordinatione voluntatis quod aliquis doleat se non habere quod nunquam potuit adipisci; sicut inordinatum esset, si aliquis rusticus doleat de hoc quod non esset regnum adeptus. Quia ergo pueri post mortem sciunt se nunquam potuisse illam gloriam caelestem adipisci, ex ejus carentia non dolebunt. Possumus tamen utrumque conjungentes mediam viam tenere, ut dicamus quod animae puerorum naturali quidem cognitione non carent, qualis debetur animae separatae secundum suam naturam, sed carent supernaturali cognitione, quae hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt. Pertinet autem ad naturalem cognitionem quod anima sciat se propter beatitudinem creatam, et quod beatitudo consistit in adeptione perfecti boni; sed quod illud bonum perfectum, ad quod homo factus est, sit illa gloria quam sancti possident, est supra cognitionem naturalem. Unde Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 2, 9, quod *nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae preparavit Deus diligentibus se*; et postea subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*; quae quidem revelatio ad fidem pertinet. Et ideo se privari tali bono, animae puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent; sed hoc quod per naturam habent, absque dolore possident.

Ad primum ergo dicendum, quod animae puerorum in peccato originali decedentium cognoscunt quidem beatitudinem in generali secundum communem rationem, non autem in speciali; et ideo de ejus amissione non dolent.

Ad secundum dicendum, quod sicut Apostolus dicit Roman. 5, majus est donum Christi quam peccatum Adae; et ideo non oportet, si pueri baptizati gaudent propter meritum Christi, quod non baptizati doleant propter peccatum Adae.

Ad tertium dicendum, quod poena non semper respondet actuali voluntati; puta, cum aliquis absens infamatur, aut etiam bonis suis spoliatur se ignorante: sed oportet quod poena semper sit vel contra actualem voluntatem, vel etiam habitualem, vel saltem contra inclinationem naturalem, ut supra, quaest. 1 de malo, art. 4 et 5, dictum est, cum de malo poenae ageretur.

Ad quartum dicendum, quod pueri in originali decedentes, sunt quidem separati a Deo perpetuo quantum ad amissionem gloriae quam ignorant, non tamen quantum ad participationem naturalium bonorum quae cognoscunt.

(1) *Al.* cognitionis.

ARTICULUS IV.

Utrum mors et alii defectus hujus vitae sint poena originalis peccati. — (1-2, quaest. 85, per tot.)

Quarto quaeritur, utrum mors et alii defectus hujus vitae sint poena originalis peccati. Et videtur quod non. Dicit enim Seneca (lib. 6 naturalium Quaestionum, in fine illius): *Mors est hominis natura, non poena.* Eadem ergo ratione nec alii defectus qui ad mortem ordinantur.

2. Praeterea, quidquid communiter invenitur in multis, convenit eis ratione alicujus quod in eis communiter invenitur. Sed mors et alii defectus ad ipsam ordinati, communes sunt homini et aliis animalibus. Ergo secundum aliquid commune inveniuntur in eis. Sed aliis animalibus non conveniunt ratione culpae, quae in eis esse non potest. Ergo nec hominibus; et sic non sunt poena originalis peccati.

3. Praeterea, poena debet esse proportionabilis peccato: (1) Deut. 25, 2: *Pro mensura delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa originalis est aequalis omnibus qui ex Adam nascuntur; defectus autem praedicti non sunt aequales: quia quidam statim nascuntur aegrotativi, quidam diversimode laesi, quidam bene dispositi. Hujusmodi ergo defectus non sunt poena originalis peccati.

4. Praeterea, hujusmodi defectus sunt quaedam poena sensus. Sed poena sensus debetur peccato propter conversionem indebitam ad bonum commutabile: quae quidem conversio non est in originali peccato. Ergo hujusmodi defectus non respondet ei pro poena.

5. Praeterea, gravius puniuntur homines post hanc vitam quam in hac vita. Sed post hanc vitam non debetur peccato originali poena sensus, ut dictum est. Ergo nec in hac vita; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, poena respondet culpae. Sed culpa pertinet ad hominem inquantum est homo. Cum ergo mors et alia hujusmodi non sint hominis in eo quod homo, quia etiam aliis insunt; videtur quod hujusmodi defectus non sint poenae.

7. Praeterea, peccatum originale est privatio originalis justitiae, quae inerat homini secundum animam. Sed hujusmodi defectus pertinent ad corpus. Non ergo respondent peccato originali pro poena.

8. Praeterea, si Adam non peccasset, filii ejus peccare potuissent; et si peccassent, morerentur. Sed non propter originale peccatum, quod in eis non fuisset. Ergo mors non est poena peccati originalis.

Sed contra est quod dicitur Roman. 6, 23: *Stipendia peccati mors;* et Rom. 8, 10: *Corpus mortuum est propter peccatum.*

Praeterea, Genes. 2, 17, dicitur: *Quacumque die comederitis, morte moriemini.*

Praeterea, Augustinus dicit (in 13 de Trin., cap. 16, et 13 de civit. Dei, et contra epistolam fundamenti), quod hujusmodi defectus veniunt de damnatione peccati. Isidorus etiam dicit (in libro de summo Bono), quod si homo non peccasset, nec eum aqua submergeret, nec ignis combureret, nec

(1) *Al.* ut est Deut.

alia hujusmodi provenirent. Ergo omnes hujusmodi defectus sunt poena peccati originalis.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio secundum fidem catholicam tenendum est, quod mors et omnes hujusmodi defectus praesentis vitae, sunt poena peccati originalis. Sed sciendum est, quod duplex est poena. Una quidem quasi taxata pro peccato, alia vero concomitans: sicut videmus quod judex pro aliquo crimine facit aliquem hominem excaecari; sed ad caecitatem ejus consequuntur multa incommoda, puta quod mendicat, et alia hujusmodi: sed ipsa caecitas est poena taxata pro peccato: ad hoc enim intendit judex ut peccantem visu privet, sed defectus consequentes non ponderat; unde contingit quod si plures propter idem peccatum excaecentur, in uno consequuntur plura incommoda quam in alio. Nec tamen hoc redundat in justitiam judicis: quia hujusmodi incommoda non erant ab eo pro peccato inflicta, sed consequebantur per accidens quantum ad ejus intentionem. Et similiter potest dici in proposito. Nam homini in primordio suae conditionis fuerat a Deo datum quoddam auxilium originalis justitiae, per quod praeservabatur ab omnibus hujusmodi defectibus: quo quidem auxilio privata est tota humana natura propter peccatum primi parentis, ut ex supradictis patet: ad cujus auxilii privationem consequuntur diversa incommoda, quae diversimode inveniuntur in diversis, licet habeant aequalem culpam originalis peccati. Hoc tamen interesse videtur inter Deum punientem et hominem judicem, quod homo judex non potest praevidere eventus sequentes, unde nec eos potest ponderare, dum infert poenam pro culpa; propter quod rationabiliter hujusmodi incommodorum inaequalitas, ejus justitiae non derogat; sed Deus omnes eventus futuros praenoscit, unde videretur ad ejus injustitiam pertinere, si aequaliter subjacentibus culpae, inaequaliter hujusmodi incommoda provenirent.

Ad hanc ergo dubitationem tollendam posuit Origenes (lib. 1 Periar., cap. 7 et 8), quod animae antequam corporibus unirentur, diversa merita habuerunt, pro quorum diversitate consequuntur in corporibus quibus uniuntur, majora vel minora incommoda: et inde est, ut ipse dicit, quod quidam mox nati vexantur a daemone, vel caeci nascuntur, vel aliqua hujusmodi incommoda patiuntur. Sed hoc repugnat apostolicae doctrinae; dicit enim Apostolus, Rom. 9, 2, de Jacob et Esau loquens: *Cum nondum nati essent aut aliquid boni vel mali egissent etc.* Eadem autem est ratio de omnibus. Unde non est dicendum, quod animae habuerint merita bona vel mala, antequam corporibus unirentur. Est etiam contra rationem. Nam cum naturaliter anima sit pars humanae naturae, imperfecta est sine corpore existens, sicut est quaelibet pars separata a toto. Inconveniens autem fuisset quod Deus ab imperfectis suam operationem inciperet; unde non est rationabile quod animam creaverit ante corpus, sicut neque quod manum formaverit extra hominem.

Et ideo aliter est dicendum, quod hujusmodi diversitas quae circa hos defectus accidit in hominibus, est a Deo praevisa et ordinata, non quidem propter aliqua merita in alia vita existentia, sed quandoque quidem propter aliqua peccata parentum. Cum enim filius sit aliquid patris secundum corpus quod ab ipso trahit, non autem secundum animam, quae immediate a Deo creatur; non est inconveniens quod pro peccato patris filius corporaliter puniatur, licet non poena spirituali, quae pertinet ad animam, sicut etiam homo punitur in aliis rebus suis. Quandoque vero ordinantur hujusmodi defectus non ut poena peccati alicujus, sed ut remedium contra peccatum sequens, vel propter profectum virtutis, aut ejus qui hoc patitur, aut alterius; sicut Dominus dicit, Joan. 9, 3, de caeco nato: *Neque hic peccavit neque parentes ejus; sed ut manifestentur opera Dei in illo;* quod expediens erat ad humanam salutem. Sed hoc ipsum quod homo talis conditionis est ut ei subveniatur, vel ad vitandum peccatum, vel ad profectum virtutis per hujusmodi incommoda sive defectus, ad infirmitatem humanae naturae pertinet, quae ex peccato primi parentis derivatur; sicut quod corpus hominis sit sic dispositum quod ad eum sanandum indigeat sectione, ad ejus infirmitatem pertinet. Et ideo omnes isti defectus respondent peccato originali ut poena concomitans.

Ad primum ergo dicendum, quod illud auxilium datum homini a Deo, scilicet originalis justitia, fuit gratuitum; unde per rationem considerari non potuit; et ideo Seneca et alii gentiles Philosophi non consideraverunt hujusmodi defectus sub ratione poenae.

Ad secundum dicendum, quod aliis animalibus non fuit hujusmodi auxilium collatum, nec per culpam aliquid ante perdiderunt unde hujusmodi incommoda sequerentur, sicut est in hominibus; et ideo non est similis ratio; sicut in eo qui cespitat propter caecitatem in qua natus est hujusmodi cespitatio non habet rationem poenae quantum ad justitiam humanam, sed naturalis defectus; in eo autem qui caecatus est propter crimen, habet rationem poenae.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi defectus non sunt poena taxata pro peccato, sed poena concomitans, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod poena sensus taxata non debetur nisi conversioni actuali; sed alia ratio est de poena concomitante.

Ad quintum dicendum, quod post mortem non est status proficiendi ad virtutem, vel deficiendi per peccatum; sed recipiendi pro meritis; unde omnes defectus qui sunt post mortem, taxantur pro culpa; non autem ordinant vel ad profectum virtutis vel ad evitationem peccati; et inde est quod pueris post mortem non debetur poena sensus.

Ad sextum dicendum, quod aliquid quod in homine habet rationem culpae, ut occidere hominem, potest quidem esse in aliis animalibus, non tamen habens rationem culpae, quae consistit in hoc quod sit secundum voluntatem, quae in brutis esse non potest; et similiter defectus qui sunt communes homini et aliis animalibus, in homine habent rationem poenae, quae consistit in hoc quod sit contra voluntatem, non autem in aliis animalibus. Nam ratio poenae et culpae est hominis secundum quod homo.

Ad septimum dicendum, quod per justitiam originalem conservabatur debita habitudo corporis sub anima, quamvis ipsa in anima esset; et ideo convenienter ad peccatum originale, quo privatur originalis justitia, sequuntur defectus corporales.

Ad octavum dicendum, quod secundum quosdam, si Adam non peccasset tentatus, statim confirmatus fuisset in justitia, et omnes posteri ejus

confirmati in justitia nascerentur; et secundum hoc objectio locum non habet. Sed hoc credo esse falsum; quia corporis conditio in primo statu respondebat conditioni animae. unde quamdiu corpus erat animale, et anima erat mutabilis nondum perfecte spiritualis effecta. Generare autem pertinet ad animalem vitam: unde sequitur quod filii Adam non nascerentur in justitia confirmati. Si ergo aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam mortuus fuit; sed posteri ejus morerentur propter peccatum originale.

ARTICULUS V.

Utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. — (1-2, *quaest.* 85, *art.* 6.)

Quinto quaeritur, utrum mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Et videtur quod sic. Corpus enim hominis componitur ex contrariis. Sed omne compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile. Ergo homo naturaliter est mortalis, et per consequens ceteris defectibus subjectus.

2. Sed dicendum, quod hoc quod corpus hominis dissolvatur propter contrarietatem in ipso existentem, accipit ex subtractione originalis justitiae; unde non est naturale, sed poenale. — Sed contra, si mors et corruptio sequitur in homine per subtractionem originalis justitiae quae hos defectus prohibebat, sequitur quod hujusmodi defectus causantur ex peccato, sicut a removente prohibens. Sed motus qui sequitur ex remotione prohibentis, est naturalis, etiam si removens prohibens sit agens voluntarium; sicut cum aliquis homo removet columnam, cadit lapis superpositus, et motus ejus est naturalis. Ergo nihilominus mors et corruptio sunt naturales homini.

3. Praeterea, homo in primo statu fuit immortalis, quasi potens non mori; in ultimo autem statu erit immortalis, quasi non potens mori; in medio autem statu est omnibus modis mortalis, quasi necesse habens mori. Sed immortalitas ultimi status non erit naturalis, sed per gratiam consummatam, quae est gloria. Ergo neque immortalitas primi status fuit naturalis. Mori ergo fuit naturale.

4. Praeterea, homo secundum conditionem suae naturae, si sibi relinquatur, moritur; sed quod in primo statu conservaretur a morte, hoc erat per aliquod donum divinitus datum. Sed si aliquid fiat a Deo in re aliqua praeter ejus naturam, nihilominus sua dispositio est ei naturalis; sicut si Deus faceret aquam ferventem, nihilominus esset naturaliter frigida. Ergo nihilominus homo in primo statu erat naturaliter mortalis.

5. Praeterea, sicut homini supernaturaliter datum est quod posset non mori, ita supernaturaliter ei datur quod possit Deum videre. Sed hoc quod homo careat divina visione, non est contra naturam. Ergo neque etiam quod careat immortalitate. Mors ergo non est contra naturam.

6. Praeterea, corpus hominis etiam ante peccatum, compositum erat ex quatuor elementis, et ita in eo erant qualitates activae et passivae. Ad has autem naturaliter sequitur corruptio; agens enim naturaliter assimilat sibi patiens; quo facto corrumpitur passum, et per consequens ipsum compositum. Ergo corpus hominis etiam ante peccatum, naturaliter erat corruptibile.

7. Praeterea, vita hominis conservatur per actionem naturalis caloris, quod est agens naturale. Sed omne agens naturale in agendo aliquam diminutionem patitur; agit enim passum, secundum Philosophum (lib. 1 de Generat., com. 53). Omne autem finitum, si continue aliquid ab eo abjiciatur, necesse est quod totaliter consumatur. Cum ergo calor naturalis in corpore hominis fuerit finitus, necesse est quod tandem consumaretur secundum suam naturam: et ita homo naturaliter mortuus fuisset etiam ante peocatum.

8. Praeterea, corpus hominis finitum erat. In eo autem fiebat deperditio; alioquin cibo non indiguisset. Cum ergo per continuam deperditionem quodlibet finitum quandoque consumatur, videtur quod necesse fuerit naturaliter corpus hominis corrumpi etiam ante peccatum.

9. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 83 Qq., quaest. 19), quod posse non mori conveniebat homini ex beneficio ligni vitae. Sed hoc videtur esse impossibile; quia si lignum vitae corruptibile erat, incorruptionem praestare non poterat; si autem erat incorruptibile, in usum hominis venire non poterat per modum nutrimenti. Ergo posse non mori non inerat homini; sed naturaliter et ex necessitate mortuus fuisset.

10. Praeterea, quod de se est possibile, nunquam per aliud fit necessarium: unde quod est per se corruptibile, nunquam per aliud potest fieri incorruptibile, corruptibile enim et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in 10 Metaph. (com. 26). Eorum autem quae genere differunt, non est transmutatio in invicem. Sed corpus hominis secundum seipsum corruptibile erat, utpote ex contrariis compositum. Ergo nullo modo per aliud poterat fieri incorruptibile. Sic ergo naturaliter moreretur, etiam si non peccasset.

11. Praeterea, si homo ante peccatum non poterat non mori, aut posse non mori erat gratiae, aut naturae: si gratiae, ergo poterat mori; quod est contra Magistrum (24 dist., 2 lib. Sentent.); si autem erat naturae, ergo potuit quidem vulnerari, sed non totaliter tolli; homo enim per peccatum spoliatus est gratuitis, et vulneratus in naturalibus, ut dicitur in Glossa (ordinar.), Luc. 10. Nullo ergo modo ante peccatum inerat homini posse non mori.

12. Praeterea, in omni composito ex contrariis necesse est quod sit inaequalitas, secundum Philosophum. Si enim contraria convenirent aequaliter ad constitutionem mixti, unum non esset formalius altero, sed omnia ex aequo essent in actu. Non autem fit ex pluribus unum, nisi unum se habeat ad alterum sicut potentia ad actum. Inaequalitas autem est principium corruptionis ex necessitate: quia id quod est fortius, corrumpit id quod est debilius. Ergo corpus hominis erat ex naturali necessitate corruptibile, etsi homo non peccasset.

13. Praeterea, eamdem naturam secundum substantiam habet homo ante peccatum et post; alioquin non esset ejusdem speciei. Sed homini post peccatum, secundum naturam suae substantiae convenit necessitas moriendi; ex hoc scilicet quod materia est in potentia ad aliam formam. Ergo et ante peccatum naturali necessitate mortuus fuisset.

14. Sed diceretur, quod ante peccatum conservabatur a Deo, ne moreretur. — Sed contra, id ad quod sequuntur contradictoria esse simul vera, nunquam fit a Deo. Sed ad hoc quod est aliquid existens in potentia substare actioni agentis et non corrumpi, sequitur contradictoria esse simul, scilicet esse in potentia, et non esse in potentia; nam de ratione existentis in potentia est quod reducatur in actum per agens. Non ergo corpus hominis ante peccatum fuisset incorruptibile, Deo corruptionem prohibente.

15. Praeterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram (cap. 23 et 24 colligitur, expresse id habet in 7 de civit. Dei, cap. 30), quod ita Deus res administrat, quod proprios motus eas agere sinit. Sed proprius motus et naturalis corporis ex contrariis compositi est ut in corruptionem tendat. Hoc ergo non prohibebatur a Deo.

16. Praeterea, illud quod est supra naturalem ordinem, non potest fieri per aliquam virtutem creatam, quia omnis virtus creata operatur secundum rationes seminales naturae inditas, ut Augustinus dicit (3 de Trin., cap. 8). Justitia autem originalis erat quoddam donum creatum. Ergo ejus virtute non poterat homo a corruptione praeservari.

17. Praeterea, quod est in omnibus vel in pluribus, non est contra naturam. Sed mors invenitur in omnibus hominibus post peccatum. Ergo non est contra naturam.

Sed contra, omne quod est ad finem, proportionatur fini. Sed homo factus est propter finem perpetuae beatitudinis. Ergo secundum naturam suam habet perpetuitatem.

Praeterea, formae proportionatur materia secundum naturam. Sed anima intellectiva, quae est forma humani corporis, est incorruptibilis. Ergo et corpus humanum est naturaliter incorruptibile, et sic mors et corruptio sunt contra naturam humani corporis.

Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum (in 2 Physic., com. 1 et 5), naturale dicitur dupliciter; vel id quod habet naturam, sicut dicimus corpora naturalia; vel illud quod consequitur naturam secundum naturam existens, sicut dicimus quod ferri sursum est naturale igni: et sic loquimur nunc de naturali, quod est secundum naturam. Unde cum natura dicatur dupliciter, scilicet forma et materia, dupliciter dicitur aliquid naturale: vel secundum formam, vel secundum materiam. Secundum formam quidem, sicut naturale est igni quod calefaciat, nam actio consequitur formam; secundum materiam autem, sicut aquae est naturale quod ab igne calefieri possit. Cumque forma sit magis natura quam materia, naturalius est quod est naturale secundum formam quam quod est naturale secundum materiam. Sed id quod consequitur materiam, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod congruit formae; et hoc est quod agens eligit in materia: alio modo non secundum quod congruit formae, immo forte repugnat etiam formae et fini, sed est ex necessitate materiae; et talis conditio non est electa vel intenta ab agente; sicut artifex qui facit serram ad secandum, quaerit ferrum, quia est materia apta ad formam serrae et ad finem ejus propter suam duritiem. Invenitur tamen in ferro aliqua conditio secundum quam ferrum non habet aptitudinem nec ad formam nec ad finem, sicut quod est frangibile vel contrahens rubiginem vel aliquid hujusmodi, quae sunt impeditiva finis; unde non sunt electa ab agente, sed magis ab agente repudiarentur, si esset possibile. Unde etiam Philosophus dicit (in 19 de Animalibus), quod in accidentibus individui non est quaerenda causa finalis sed solum causa materialis: proveniunt enim ex dispositione materiae, non ex intentione agentis. Sic ergo homini est aliquid naturale secundum suam formam, ut intelligere, velle et alia hujusmodi; aliqua vero sunt ei naturalia secundum suam materiam, quod est corpus. Corporis autem humani conditio dupliciter considerari potest: uno modo secundum aptitudinem ad formam; alio modo secundum id quod consequitur in ipso secundum necessitatem materiae tantum. Secundum aptitudinem quidem ad formam, necessarium est corpus humanum esse ex elementis compositum, et medie complexionatum. Cum enim anima humana sit intellectiva in potentia, unitur corpori ut per sensus accipiat species intelligibiles, quibus fit intelligens actu. Non enim unio animae ad corpus est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed materia propter formam. Primus autem sensuum est tactus, qui quodammodo est fundamentum aliorum; organum autem tactus oportet esse medium inter contraria, ut probatur in 2 de Anima (com. 107). Unde corpus congruens tali animae fuit corpus ex contrariis compositum. Quod autem sequitur ex necessitate materiae quod sit corruptibile, secundum hanc conditionem non habet aptitudinem ad formam, sed magis repugnantiam ad formam. Et quidem omnis corruptio cujuscumque rei naturalis, non est secundum convenientiam ad formam; nam cum forma sit principium essendi, corruptio, quae est via ad non esse, opponitur ei; unde Philosophus dicit (in 2 de Cael. et Mundo, com. 37), quod corruptio seminum et omnis defectus sunt contra naturam particularem hujus rei determinatae per formam, quamvis sint secundum naturam universalem, cujus virtute reducitur materia in actum cujuslibet formae ad quam est in potentia, et uno generato necesse est aliud corrumpi; sed speciali modo corruptio ex necessitate materiae est praeter convenientiam hujus formae quae est anima intellectiva. Nam aliae formae sunt corruptibiles saltem per accidens; sed anima intellectiva non est corruptibilis nec per se nec per accidens. Unde si in natura inveniri potuisset aliquod corpus ex elementis compositum quod esset incorruptibile, proculdubio tale corpus esset conveniens animae secundum naturam; sicut si posset inveniri ferrum infrangibile et rubiginem non contrahens, esset convenientissima materia ad serram, et talem artifex quaereret; sed quia talis inveniri non potest, accipit qualem potest, scilicet duram vel frangibilem. Et similiter quia natura non potest invenire corpus ex elementis compositum quod secundum naturam materiae sit incorruptibile, aptatur naturaliter animae incorruptibili corpus organicum licet corruptibile. Sed quia Deus, qui est hominis institutor, hanc necessitatem materiae sua omnipotentia potuit prohibere ne in actum prodiret, ejus virtute collatum est homini ante peccatum ut a morte praeservaretur, quousque tali beneficio se reddidit peccando indignum: sicut et faber prae-

staret ferro, ex quo operatur, si posset, quod nunquam frangeretur. Sic ergo mors et corruptio naturalis est homini secundum necessitatem materiae; sed secundum rationem formae esset ei conveniens immortalitas, ad quam tamen praestandam naturae principia non sufficiunt; sed aptitudo quaedam naturalis ad eam convenit homini secundum animam; complementum autem ejus est ex supernaturali virtute; sicut Philosophus dicit in 2 Ethic. (in princ.), quod habemus aptitudinem ad virtutes morales ex natura; sed perficiuntur in nobis per consuetudinem. Et inquantum immortalitas est nobis naturalis, mors et corruptio est nobis contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte necessitatis materiae.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de immortalitate non quantum ad aptitudinem, sed quantum ad conservationem.

Ad quartum dicendum, quod fervor repugnat aquae ratione suae formae, non autem immortalitas homini, ut dictum est; unde non est simile. Et tamen dicendum est, quod ea quae divinitus fiunt in rebus, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam; quia inest cuilibet rei creatae naturalis subjectio ad Creatorem, multo magis quam corporibus inferioribus ad corpora caelestia; et tamen ea quae contingunt in corporibus inferioribus secundum impressionem caelestium corporum, ut fluxus et refluxus maris, non sunt contra naturam, ut Commentator dicit in 5 de Cael. et Mundo (com. 20).

Ad quintum dicendum, quod visio divina est supra naturam humanam non solum quantum ad naturam, sed etiam quantum ad formam; excedit enim naturam humani intellectus.

Ad sextum dicendum, quod ita sunt contrariae qualitates in corpore mixto sicut sunt contraria elementa in mundo: et sicut contraria elementa non se invicem corrumpunt, quia conservantur per virtutem corporis caelestis, a quo actiones eorum regulantur, ita contrariae qualitates in corpore mixto regulantur et conservantur ne se invicem corrumpant, per formam substantialem, quae est impressio quaedam caelestis corporis: nihil enim in istis inferioribus agit ad speciem nisi per virtutem corporis caelestis. Unde quamdiu forma habet suum vigorem ex impressione caelestis corporis conservatur corpus mixtum in esse; et inde est quod corpus caeleste per accessum et recessum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus, et quod durationes omnium corporum inferiorum mensurantur periodo corporum caelestium. Unde si aliqua forma esset cujus vigor semper remaneret ex impressione suae causae, nunquam sequeretur corruptio per actionem qualitatum activarum et passivarum.

Ad septimum dicendum, quod licet agentis physici virtus patiendo diminuatur, tamen potest reparari; unde videmus in partibus universi reparationem fieri virtutis activae, per hoc quod elementa calida, quorum virtus diminuitur in hieme per solis absentiam, reparatur in aestate per solis propinquitatem; et hoc fit in quolibet corpore mixto, quamdiu durat virtus formae conservantis elementorum mixtionem.

Ad octavum dicendum, quod deperditio humidi quae fiebat in corpore Adam per actionem caloris naturalis, reparabatur per cibum assumptum et sic conservari poterat, ne totaliter consumeretur.

Ad nonum dicendum, quod illud quod ex alimento aggeneratur, est quasi extraneum respectu ejus in quo prius fundabatur virtus speciei humanae. Unde sicut virtus vini per admixtionem aquae paulatim minoratur, et tandem deficit, ita virtus speciei per admixtionem nutrimentalis humidi paulatim diminuitur, et tandem deficit; unde animal necesse est diminui, et tandem mori, ut dicitur in 1 de Generatione. Et contra hunc defectum subveniebat lignum vitae, reparando virtutem speciei in pristinum vigorem sua virtute; non tamen ita quod semel assumptum in alimentum, virtutem daret in perpetuum durandi (corruptibile enim erat, unde perpetuitatis causa per se esse non poterat), sed confortabat virtutem naturalem ad diutius durandum secundum determinatum tempus, quo finito iterum assumi poterat, ut diutius viveret; et sic inde quousque homo transferretur in statum gloriae in quo jam alimento non indigeret. Sic ergo lignum vitae coadjuvabat ad immortalitatem; sed principalis causa immortalitatis erat virtus a Deo animae collata.

Ad decimum dicendum, quod id quod de sui natura est possibile, nunquam per aliud fit necessarium secundum suam naturam, ita scilicet quod naturam necessitatis habeat. Tamen quod est possibile ex seipso, fit necessarium per aliud, licet non naturaliter: sicut accidit in omnibus violentis quae dicuntur necessaria per aliud, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 6).

Ad undecimum dicendum, quod posse non mori gratiae erat; sed non gratiae gratum facientis, secundum quosdam; unde homo in statu illo mereri non poterat. Secundum alios autem hoc donum immortalitatis ex gratia gratum faciente procedebat; et homo in statu illo mereri poterat.

Ad duodecimum dicendum, quod inaequalitas elementorum conservatur in mixto per virtutem formae, quamdiu a causa sua conservatur.

Ad decimumtertium dicendum, quod materia est in potentia ad aliam formam; sed tamen ab exteriori agente non potest reduci in actum, nisi illud agens sit fortius quam formae vigor quem habet ex influentia suae causae. Hujus autem formae quae est anima humana, causa est solus Deus, cujus virtus excedit in infinitum omnem virtutem alterius agentis: et ideo quamdiu voluit conservare hominem in esse sua virtute, a nullo exteriori vel interiori agente poterat corrumpi: sicut etiam manifeste videmus, quod per virtutem corporis caelestis formae materiales conservantur in esse contra actionem corrumpentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod de ratione potentiae est quod reducatur in actum ab agente; sed actus unus in potentia existens, impedit reductionem potentiae in alium actum; unde nisi agens fuerit fortius quam virtus formae quae est in materia, sive quam habet ex ipsa, sive quam habet ex conservante, non reducetur in actum per agens exterius: non enim parvus ignis corrumpere potest magnam aquam. Unde non est mirum, si per influxum divinum anima humana potens erat in statu innocentiae ad resistendum omni contrario agenti.

Ad decimumquintum dicendum, quod proprios motus rerum qui ad earum perfectionem pertinent.

Deus sua gubernatione non impedit; sed motus rerum qui ad earum defectum pertinent, aliquando a Deo tolluntur ex abundantia bonitatis ipsius.

Ad decimumsextum dicendum, quod ipsa forma est effectus agentis, unde idem est quod agens facit effective, et quod forma facit formaliter; sicut pictor dicitur colorare parietem, et etiam color. Per hunc ergo modum solus Deus effective immortalitatem hominis causat; sed anima causat hoc formaliter per donum sibi divinitus influxum, sive in statu innocentiae, sive in statu gloriae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est simpliciter contra naturam: hoc enim nullo modo est in omnibus vel in pluribus. Sed mors quodammodo est secundum naturam et quodammodo contra naturam, ut dictum est.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, de facili patet solutio per praemissa. Nam illa beatitudo aeterna ad quam homo ordinatur, est supra naturam; unde non oportet quod immortalitas homini conveniat per naturam. Et similiter etiam corpus est proportionatum animae humanae, licet sit corruptibile, ut expositum est.

QUAESTIO VI.

DE ELECTIONE HUMANA, SEU LIBERO ARBITRIO.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum homo habeat liberam electionem actuum, aut ex necessitate eligat. — (1 *p., quaest.* 82, *art.* 1.)

Quaestio est de electione humana: et unum quaeritur hic, utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum, aut ex necessitate eligat. Et videtur quod non libere, sed ex uecessitate eligat. Dicitur enim Hierem. 10, 23: *Non est hominis via ejus, nec viri est ut ambulet et dirigat gressus suos.* Sed illud respectu cujus homo habet libertatem, ejus est, quasi in ipsius dominio constitutum. Ergo videtur quod homo suarum viarum et suorum actuum liberam electionem non habeat.

2. Sed dicendum, quod hoc refertur ad executionem electionum, quae interdum non sunt in hominis potestate. — Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9, 16: *Non est volentis,* scilicet velle, *neque currentis,* scilicet currere, *sed miserentis Dei.* Sed sicut currere pertinet ad exteriorem executionem actuum, ita velle ad interiorem electionem. Ergo etiam interiores electiones non sunt in hominis potestate, sed sunt homini ex Deo.

3. Sed dicendum, quod homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, et immobiliter; non tamen hoc repugnat libertati. — Sed contra est, quod cum omne animal moveat seipsum per appetitum, alia tamen animalia ab homine non habent liberam electionem: quia eorum appetitus a quodam exteriori movente movetur, scilicet ex virtute corporis caelestis, vel ex actione alicujus alterius corporis. Si ergo voluntas hominis immobiliter movetur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum.

4. Praeterea, violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Si ergo voluntariae electionis principium sit ab extra, scilicet Deus, videtur quod voluntas per violentiam et ex necessitate moveatur. Non ergo habet liberam electionem suorum actuum.

5. Praeterea, impossibile est voluntatem hominis discordare a voluntate Dei: quia, sicut Augustinus dicit (in Enchir.), aut homo facit quod vult Deus, aut Deus de eo suam voluntatem implet. Sed voluntas Dei est immutabilis. Ergo et voluntas hominis. Omnes ergo humanae electiones ex immobili electione procedunt.

6. Praeterea, nullius potentiae actus potest esse nisi in suum objectum; sicut visus actio non potest esse nisi circa visibile. Sed objectum voluntatis est bonum. Ergo voluntas non potest velle nisi bonum. Ex necessitate ergo vult bonum, et non habet liberam electionem boni vel mali.

7. Praeterea, omnis potentia ad quam comparatur suum objectum ut movens ad mobile, est potentia passiva; et suum operari est pati; sicut sensibile movet sensum; unde sensus est potentia passiva, et sentire est quoddam pati. Sed objectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile: dicit enim Philosophus (3 de Anima, com. 56, et 11 Metaph.), quod appetibile est movens non motum; appetitus autem est movens motum. Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo, si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili. Non ergo est liberum homini velle vel non velle.

8. Sed dicendum, quod voluntas habet necessitatem respectu finis ultimi, quia omnis homo ex necessitate vult esse beatus; non autem respectu eorum quae sunt ad finem. — Sed contra, sicut finis est objectum voluntatis, ita et quod est ad finem: quia utrumque habet rationem boni. Si ergo voluntas ex necessitate movetur in finem, videtur etiam quod ex necessitate moveatur in id quod est ad finem.

9. Praeterea, ubi est idem motivum et idem mobile, est et idem modus movendi. Sed cum aliquis vult finem et ea quae sunt ad finem, idem est quod movetur, scilicet voluntas, et idem est movens: quia ea quae sunt ad finem non vult aliquis, nisi inquantum vult finem. Ergo est idem modus movendi; ut scilicet sicut aliquis ex necessitate vult finem ultimum, ita ex necessitate vult ea quae sunt ad finem.

10. Praeterea, sicut intellectus est potentia separata a materia, ita et voluntas. Sed intellectus ex necessitate movetur a suo objecto: cogitur enim homo ex necessitate assentire alicui veritati per violentiam rationis. Ergo eadem ratione et voluntas necessario movetur a suo objecto.

11. Praeterea, dispositio primi moventis relinquitur in omnibus sequentibus: quia omnia secunda moventia movent inquantum sunt mota a primo movente. Sed in ordine motuum voluntariorum, primum movens est appetibile apprehensum. Cum ergo apprehensio appetibilis necessitatem patiatur, si per demonstrationem probetur aliquid esse bonum, videtur quod necessitas derivetur ad omnes motus sequentes; et ita voluntas non libere, sed ex necessitate movetur ad volendum.

12. Praeterea, res magis est motiva quam intentio. Sed secundum Philosophum (in 6 Metaph., com. 8), bonum est in rebus, verum autem in

mente; et sic bonum est res, verum autem intentio. Ergo magis habet rationem motivi bonum quam verum. Sed verum ex necessitate movet intellectum, ut dictum est. Ergo bonum ex necessitate movet voluntatem.

13. Praeterea, dilectio, quae pertinet ad voluntatem, est vehementior motus quam cognitio, quae pertinet ad intellectum: quia cognitio assimilat, sed dilectio transformat, ut habetur per Dionysium (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo voluntas est magis mobilis quam intellectus. Si ergo intellectus ex necessitate movetur, videtur quod multo magis voluntas.

14. Sed diceretur, quod actio intellectus est secundum motum ad animam; actus autem voluntatis est secundum motum ab anima: et sic intellectus habet magis rationem passivi, voluntas autem magis rationem activi, unde non necessitate patitur a suo objecto. — Sed contra, assentire pertinet ad intellectum, sicut consentire ad voluntatem. Sed assentire significat motum in rem cui assentitur, sicut et consentire in rem cui consentitur. Ergo non magis est motus voluntatis ab anima quam motus intellectus.

15. Praeterea, si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere, quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicujus eorum nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu, dicimus esse causam ejus. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat (lib. 6 Metaph., cap. 1 et 2); quia si causa posita adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; et sic primum non erat sufficiens causa. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum.

16. Praeterea, nulla virtus se habens ad contraria est activa; quia omnis virtus activa potest agere id cujus est activa. Possibili autem posito non sequitur impossibile; sequeretur enim (1) duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate terminatur ad unum.

17. Praeterea, voluntas aliquando incipit eligere cum prius non eligeret. Aut ergo quia mutatur a dispositione in qua prius erat, aut non. Si non, sequitur quod sicut prius non eligebat, ita nec modo: et sic non eligens eligeret, quod est impossibile. Si autem mutatur ejus dispositio, necesse est quod ab aliquo sit mutata; quia omne quod movetur, ab alio movetur. Movens autem imponit necessitatem mobili, alias non sufficienter moveret ipsum. Ergo voluntas ex necessitate movetur.

18. Sed dicendum, quod rationes istae concludunt de potentia materiali, quae est in materia, non autem de potentia immateriali quae est voluntas. — Sed contra, principium totius humanae cognitionis est sensus. Nihil ergo potest cognosci ab homine nisi secundum quod cadit sub sensum, vel ipsum vel effectus ejus. Sed ipsa virtus se habens ad opposita, non cadit sub sensum: in effectibus enim ejus qui sub sensum cadunt, non invenitur duo actus contrarii simul existere: sed semper videmus quod determinate unum procedit in actum: ergo non possumus judicare esse in homine aliquam activam potentiam ad opposita se habentem.

19. Praeterea, cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.

20. Praeterea, secundum Augustinum (in 1 de Trin., cap. 1, ante med.), nihil est sibi ipsi causa ut sit. Ergo pari ratione nihil est sibi ipsi causa ut moveatur. Voluntas ergo non movet seipsam; sed necesse est quod ab aliquo moveatur: quia incipit agere post, cum prius non ageret: et omne tale aliquo modo movetur; unde et de Deo dicimus quod non incipit velle postquam noluerat, propter ejus immobilitatem. Ergo necesse est quod voluntas ab alio moveatur. Sed quod ab alio movetur, necessitatem ab alio patitur. Ergo voluntas necessario vult et non libere.

21. Praeterea, omne multiforme reducitur ad aliquod uniforme. Sed motus humani sunt varii et multiformes. Ergo reducuntur in motum caeli qui uniformis est, sicut in causam. Sed quod causatur ex motu caeli, ex necessitate provenit: quia causa naturalis ex necessitate producit effectum suum nisi sit aliquid impediens. Motum autem caelestis corporis non potest aliquid impedire quin consequatur suum effectum: quia oporteret quod et actus illius impedientis reduceretur in aliquod principium caeleste sicut in causam. Ergo videtur quod motus humani ex necessitate proveniant, et non ex libera electione.

22. Praeterea, qui facit quod non vult, non habet liberam electionem. Sed homo facit quod non vult: ad Roman. 7, 15: *Quod odi malum illud facio.* Ergo homo non habet liberam electionem suorum actuum.

23. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 30, circa princ.) quod homo male utens libero arbitrio se perdidit (1), et ipsum. Sed libere eligere non est nisi habentis liberum arbitrium. Ergo homo non habet liberam electionem.

24. Praeterea, Augustinus dicit in 8 Confess. (cap. 5, paulo a princ.), quod dum consuetudini non resistitur, fit necessitas. Ergo videtur quod saltem in his qui sunt assueti aliquid facere voluntas ex necessitate moveatur.

Sed contra est quod dicit Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*. Hoc autem non esset, nisi haberet liberam electionem, quae est appetitus praeconsiliati, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2 et 3). Ergo homo habet liberam electionem suorum actuum.

Praeterea, potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum (9 Metaph., com. 3). sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Anima (com. 42). Ergo voluntas se habet ad opposita et non ex necessitate movetur ad unum.

Praeterea, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 5), homo est dominus sui actus, et in ipso est agere et non agere. Sed hoc non esset, si non haberet liberam electionem suorum actuum.

(1) *Al.* autem.

(1) *Al.* perdit.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum; nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur. Non enim omne necessarium est violentum; sed solum id cujus principium est extra; unde et motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti: violentum enim repugnat naturali sicut et voluntario: quia utriusque principium est intra, violenti autem principium est extra. Haec autem opinio est haeretica: tollit enim rationem meriti et demeriti in humanis actibus. Non enim videtur esse meritorium vel demeritorium quod aliquis sic ex necessitate agit quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas philosophiae opiniones: quia non solum contrariatur fidei, sed subvertit omnia principia philosophiae moralis. Si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, praeceptum et punitio, et laus et vituperium, circa quae moralis Philosophia consistit. Hujusmodi autem opiniones quae destruunt principia alicujus partis Philosophiae, dicuntur positiones extraneae, sicut nihil moveri, quod destruit principia scientiae naturalis. Ad hujusmodi autem positiones ponendas inducti sunt aliqui homines partim quidem propter protervia, partim propter aliquas rationes sophisticas, quas solvere non potuerunt, ut dicitur in 4 Metaph.

Ad evidentiam ergo veritatis circa hanc quaestionem primo considerandum est, quod sicut in aliis rebus est aliquod principium propriorum actuum, ita etiam in hominibus. Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in 3 de Anima (com. 49 et seq.). Quod quidem principium partim convenit cum principio activo in rebus naturalibus, partim ab eo differt. Convenit quidem, quia sicut in rebus naturalibus invenitur forma, quae est principium actionis, et inclinatio consequens formam, quae dicitur appetitus naturalis, ex quibus sequitur actio; ita in homine invenitur forma intellectiva, et inclinatio voluntatis consequens formam apprehensam, ex quibus sequitur exterior actio: sed in hoc est differentia, quia forma rei naturalis est forma individuata per materiam; unde et inclinatio ipsam consequens est determinata ad unum, sed forma intellecta est universalis sub qua multa possunt comprehendi; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adaequet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminate se habens ad multa: sicut si artifex concipiat formam domus in universali sub qua comprehenduntur diversae figurae domus, potest voluntas ejus inclinari ad hoc quod faciat domum quadratam vel rotundam, vel alterius figurae. Principium autem activum in brutis animalibus medio modo se habet inter utrumque. Nam forma apprehensa per sensum est individualis, sicut et forma rei naturalis; et ideo ex ea sequitur inclinatio ad unum actum sicut in rebus naturalibus, sed tamen non semper eadem forma recipitur in sensu sicut in rebus naturalibus, quia ignis est semper calidus, sed nunc una, nunc alia, puta nunc forma delectabilis, nunc tristis; unde nunc fugit, nunc prosequitur; in quo convenit cum principio activo humano. Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subjecti; alio modo ex parte objecti. Ex parte subjecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum: ex parte vero objecti, sicut visus nunc videt album nunc videt nigrum; et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur aut melius vel debilius agatur: secunda vero immutatio pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per objectum. Est autem considerandum, quod in rebus naturalibus specificatio quidem actus est ex forma; ipsum autem exercitium est ab agente, quod causat ipsam motionem. Movens autem agit propter finem. Unde relinquitur quod primum principium motionis quantum ad exercitium actus, sit ex fine. Si autem consideremus objecta voluntatis et intellectus, inveniemus quod objectum intellectus est primum principium in genere causae formalis, est enim ejus objectum ens et verum; sed objectum voluntatis est primum principium in genere causae finalis, nam ejus objectum est bonum, sub quo comprehenduntur omnes fines, sicut sub vero comprehenduntur omnes formae apprehensae. Unde et ipsum bonum, inquantum est quaedam forma apprehensibilis, continetur sub vero quasi quoddam verum; et ipsum verum, inquantum est finis intellectualis operationis, continetur sub bono ut quoddam particulare bonum. Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte objecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate. Nam semper potentia ad quam pertinet finis principalis, movet ad actum potentiam ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut militaris movet frenorum factricem ad operandum, et hoc modo voluntas movet seipsam et omnes alias potentias. Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo; unde et Commentator definit habitum in 3 de Anima (com. 18), quod habitus est quo quis utitur cum voluerit.

Sic ergo ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus, et quantum ad determinationem actus, qui est ex objecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a seipsa; sicut enim movet alias potentias, ita et seipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu. Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet seipsum ad scientiam, inquantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum; ita per hoc quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu; sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem; ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem; et tandem determinato consilio vult accipere potionem. Sic ergo voluntatem accipiendi potionem praecedit consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum ergo voluntas se consilio moveat, consilium autem est inquisitio quaedam non demonstrativa, sed ad opposita viam habens, non ex necessitate voluntas seipsam movet. Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab

aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a seipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium, et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere, quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cujuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cujus instinctu voluntas velle incipiat.

Posuerunt ergo quidam, quod iste instinctus est a corpore caelesti. Sed hoc esse non potest. Cum enim voluntas sit in ratione, secundum Philosophum (in 3 de Anima, com. 42), ratio autem intellectus non sit virtus corporea, impossibile est quod virtus corporis caelestis movent ipsam voluntatem directe. Ponere autem quod voluntas hominum moveatur ex impressione caelestis corporis sicut appetitus brutorum animalium moventur, est secundum opinionem ponentium non differre intellectum a sensu. Ad hos enim refert Philosophus (in lib. de Anima, 2, com. 150), verbum quorumdam dicentium, quod talis est voluntas in hominibus qualem inducit pater virorum deorumque, idest caelum vel sol.

Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in cap. de bona Fortuna (lib. 7 Moral. ad Eudemum, cap. 18), quod id quod primo movet voluntatem et intellectum, sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus; qui cum omnia moveat secundum rationem mobilium, ut levia sursum et gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundum ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate; si autem consideretur motus voluntatis ex parte objecti determinantis actum voluntatis ad hoc vel illud volendum, considerandum est, quod objectum movens voluntatem est bonum conveniens apprehensum; unde si aliquod bonum proponatur quod apprehendatur in ratione boni, non autem in ratione convenientis, non movebit voluntatem. Cum autem consilia et electiones sint circa particularia, quorum est actus, requiritur ut id quod apprehenditur ut bonum et conveniens, apprehendatur ut bonum et conveniens in particulari, et non in universali tantum. Si ergo apprehendatur aliquid ut bonum conveniens secundum omnia particularia quae considerari possunt, ex necessitate movebit voluntatem; et propter hoc homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae, secundum Boetium (lib. 3 de Consolat., prosa 2), est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt. Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit etiam quantum ad determinationem actus; poterit enim aliquis velle ejus oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati, non est bonum delectationi, et sic de aliis. Et quod voluntas feratur in id quod sibi offertur magis secundum hanc particularem conditionem quam secundum aliam, potest contingere tripliciter. Uno quidem modo inquantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem; puta, cum homo praeeligit id quod est utile sanitati, eo quod est utile voluntati. Alio vero modo inquantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alia, et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat. Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis: quia, secundum Philosophum (lib. 3 Ethic., cap. 5, a med.), qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. Unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique; sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro. Si ergo dispositio, per quam alicui videtur aliquid bonum et conveniens, fuerit naturalis et non subjacens voluntati, ex necessitate naturali voluntas praeeligit illud, sicut omnes homines naturaliter desiderant esse, vivere et intelligere. Si autem sit talis dispositio quae non sit naturalis, sed subjacens voluntati, puta, cum aliquid disponitur per habitum vel passionem ad hoc quod sibi videatur aliquid vel bonum vel malum in hoc particulari, non ex necessitate movetur voluntas; quia poterit hanc dispositionem removere, ut sibi non videatur aliquid sic; ut scilicet cum aliquis quietat in se iram, ut non judicet de aliquo tamquam iratus. Facilius tamen removetur passio quam habitus. Sic ergo quantum ad aliqua voluntas ex necessitate movetur ex parte objecti, non autem quantum ad omnia; sed ex parte exercitii actus, non ex necessitate movetur.

Ad primum ergo dicendum, quod actualitas illa dupliciter potest intelligi. Uno modo ut loquatur Propheta quantum ad executionem electionis: non enim est in potestate hominis ut expleat in effectu quod mente deliberat. Alio modo potest intelligi quantum ad hoc quod etiam interior voluntas movetur ab aliquo superiori principio, quod est Deus; et secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, currere, sicut primi principii, *sed Dei miserentis.*

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum secundum modum formae particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus. Sed Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, inquantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum.

Ad quartum dicendum, quod voluntas aliquid confert cum a Deo movetur; ipsa enim est quae operatur, sed mota a Deo: et ideo motus ejus quamvis sit ab extrinseco sicut a primo principio, non tamen est violentus.

Ad quintum dicendum, quod voluntas hominis quodammodo discordat a Dei voluntate, inquantum scilicet vult aliquid quod Deus non vult eam velle, ut cum vult peccare: licet etiam non velit Deus voluntatem hoc non velle; quia si vellet hoc Deus

fieret; omnia enim quaecumque voluit Dominus fecit. Et quamvis hoc modo discordet voluntas hominis, a Dei voluntate quantum ad motum voluntatis, nunquam tamen potest discordare quantum ad exitum vel eventum; quia semper voluntas hominis hunc eventum sortitur, quod Deus de homine suam voluntatem implet. Sed quantum ad modum volendi, non oportet quod voluntas hominis Dei voluntati conformetur, quia Deus aeternaliter et infinite vult unumquodque, non tamen homo; propter quod dicitur Isai. 55, 9: *Sicut exaltantur caeli a terra, ita sunt exaltatae viae meae a viis vestris.*

Ad sextum dicendum, quod ex hoc quod bonum est objectum voluntatis, potest haberi quod voluntas nihil velit nisi sub ratione boni. Sed quia sub ratione boni multa et diversa continentur, non potest ex hoc haberi quod ex necessitate voluntas moveatur in hoc vel in illud.

Ad septimum dicendum, quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod secundum omnem considerationem est bonum; et hoc solum est bonum perfectum, quod est beatitudo, quod voluntas non potest non velle, ita scilicet quod velit ejus oppositum; potest tamen non velle actu, quia potest avertere cogitationem beatitudinis, inquantum movet intellectum ad suum actum; et quantum ad hoc nec ipsam beatitudinem ex necessitate vult; sicut etiam aliquis non ex necessitate calefieret, si posset calidum a se repellere cum vellet.

Ad octavum dicendum, quod finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Unde non similiter se habet voluntas ad utrumque.

Ad nonum dicendum, quod quando ad finem non posset perveniri nisi una via, tunc eadem ratio esset volendi finem et ea quae sunt ad finem; sed ita non est in proposito; nam multis viis ad beatitudinem perveniri potest; et ideo licet homo ex necessitate velit beatitudinem, nihil tamen eorum quae ad beatitudinem ducunt, ex necessitate vult.

Ad decimum dicendum, quod de intellectu et voluntate quodammodo est simile, et quodammodo dissimile. Dissimile quidem quantum ad exercitium actus; nam intellectus movetur a voluntate ad agendum, voluntas autem non ab alia potentia, sed a seipsa. Sed ex parte objecti est utrobique similitudo; sicut enim voluntas movetur ex necessitate ab objecto quod est omnifariam bonum, non autem ab objecto quod potest accipi secundum aliquam rationem ut malum; ita etiam intellectus ex necessitate movetur a vero necessario quod non potest accipi ut falsum, non autem a vero contingenti, quod potest accipi ut falsum.

Ad undecimum dicendum, quod dispositio primi moventis manet in his quae ab eo moventur, inquantum moventur ab ipso; sic enim ejus similitudinem recipiunt, non tamen oportet quod totaliter ejus similitudinem sequantur; unde primum principium movens est immobile, non autem alia.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc ipso quod verum est intentio quaedam quasi in mente existens, habet quod sit magis formale quam bonum et magis motivum in ratione objecti; sed bonum est magis motivum secundum rationem finis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod amor dicitur transformare amantem in amatum, inquantum per amorem movetur amans ad ipsam rem amatam; cognitio vero assimilat, inquantum similitudo cogniti fit in cognoscente; quorum primum pertinet ad imitationem quae est ab agente, quod quaerit finem; secundum vero pertinet ad imitationem, quae est secundum formam.

Ad decimumquartum dicendum, quod assentire non nominat motum intellectus ad rem, sed magis ad conceptionem rei quae habetur in mente; cui intellectus assentit dum judicat eam esse veram.

Ad decimumquintum dicendum, quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiam si sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat; quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eum ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum.

Ad decimumsextum dicendum, quod Philosophus in 6 Metaph. (lib. 9, com. 4 et 10), ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum. Hoc enim posito manifeste sequeretur quod contradictoria essent simul. Si autem detur, quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul; quia etsi utrumque oppositorum, ad quod potentia se habet, sit possibile, unum tamen est incompossibile alteri.

Ad decimumseptimum dicendum, quod voluntas quando de novo incipit eligere, transmutatur a sua priori dispositione quantum ad hoc quod prius erat eligens in potentia, et postea fit eligens actu; et haec quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, et inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo. Non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumoctavum dicendum, quod principium humanae cognitionis est a sensu; non tamen oportet quod quidquid ab homine cognoscitur, sit sensui subjectum, vel per effectum sensibilem immediate cognoscatur; nam et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subjectus: similiter etiam et interiorem actum voluntatis intelligit, inquantum per actum intellectus quodammodo movetur voluntas, et alio modo actus intellectus causatur a voluntate, ut dictum est, in corp. art., sicut effectus cognoscitur per causam, et causa per effectum. Dato tamen quod potentia voluntatis ad opposita se habens non possit cognosci nisi per effectum sensibilem, adhuc ratio non sequitur. Sicut enim universale, quod est ubique et semper, cognoscitur a nobis per singularia, quae sunt hic et nunc; et materia prima, quae est in potentia ad diversas formas, cognoscitur a nobis per successionem formarum, quae tamen non sunt

simul in materia: ita et potentia voluntatis ad opposita se habens cognoscitur a nobis, non quidem per hoc quod actus oppositi sint simul, sed quia successive sibi invicem succedunt ab eodem principio.

Ad decimumnonum dicendum, quod ista propositio: *Sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam*, quodammodo est vera, et quodammodo est falsa. Si enim accipiatur actus ex aequo correspondens potentiae ut universale objectum ipsius, veritatem habet propositio; sic enim se habet auditus ad visum sicut sonus ad colorem. Si autem accipiatur id quod continetur sub objecto universali sicut particularis actus, sic propositio veritatem non habet; una est enim potentia visiva, cum tamen album et nigrum non sint idem. Licet ergo simul insit homini potentia voluntatis ad opposita se habens, tamen opposita illa ad quae se habet voluntas, non sunt simul.

Ad vicesimum dicendum, quod idem secundum idem non movet seipsum; sed secundum aliud potest seipsum movere: sic enim intellectus, inquantum intelligit actu principia, reducit seipsum de potentia in actum quantum ad conclusiones; et voluntas inquantum vult finem, reducit se in actum quantum ad ea quae sunt ad finem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod motus voluntatis, cum sint multiformes, reducuntur ad aliquod principium uniforme; quod tamen non est corpus caeleste, sed Deus, ut dictum est, in corp., si accipiatur principium quod directe voluntatem movet. Si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili per occasionem, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste. Nec tamen ex necessitate voluntas movetur; non enim est necessarium quod praesentatis cibis delectabilibus, voluntas appetat ipsos. Nec tamen verum est quod ea quae directe causantur a corporibus caelestibus, ex necessitate ab ipsis proveniant; ut enim Philosophus dicit in 6 Metaph. (com. 5, 6 et 7), si omnis effectus ex aliqua causa procederet, et omnis causa ex necessitate produceret suum effectum, sequeretur quod omnia essent necessaria. Sed utrumque istorum est falsum: quia aliquae causae, etiam cum sint sufficientes, non ex necessitate producunt suos effectus, quia possunt impediri, sicut patet in omnibus causis naturalibus. Nec iterum verum est quod omne quod fit, habeat causam naturalem; ea enim quae fiunt per accidens, non fiunt ab aliqua causa activa naturali; quia quod est per accidens, non est ens et unum. Sic ergo occursus impedientis, cum sit per accidens, non reducitur in corpus caeleste sicut in causam: agit enim corpus caeleste per modum agentis naturalis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ille qui facit quod non vult non habet liberam actionem, sed potest habere liberam voluntatem.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod homo peccans liberum arbitrium perdidit quantum ad libertatem quae est a culpa et miseria, non autem quantum ad libertatem quae est a coactione.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod consuetudo facit necessitatem non simpliciter, sed in repentinis praecipue; nam ex deliberatione quantumcumque consuetus potest contra consuetudinem agere.

QUAESTIO VII.

DE PECCATO VENIALI.

(In duodecim articulos divisa)

Primo enim quaeritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. 2.° utrum peccatum veniale diminuat caritatem; 3.° utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 4.° utrum circumstantia faciat de veniali mortale; 5.° utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum; 6.° utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale; 7.° utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter; 8.° utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia; 9.° utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 10.° utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna; 11.° utrum aliqua peccata venialia remittantur post hanc vitam in purgatorio; 12.° utrum peccata venialia remittantur hic per aspersionem aquae benedictae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum veniale peccatum dividatur contra mortale.

Quaestio est de veniali peccato; et primo quaeritur, utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit (22 contra Faustum, cap. 27, in princ.), peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Sed omne peccatum quod est contra legem aeternam, est mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo recte dividitur peccatum in mortale et veniale.

2. Praeterea, peccatum meretur poenam secundum suam rationem. Poenae autem contrariatur venia, quae tollit ipsam. Ergo veniale repugnat rationi peccati. Sed nulla differentia divisiva generis repugnat ei. Ergo peccatum non potest convenienter dividi per mortale et veniale.

3. Praeterea, quicumque inordinate convertitur, convertitur ad aliquod bonum commutabile. Sed qui convertitur ad bonum commutabile, avertitur ab incommutabili: quia qui accedit ad unum terminum, recedit ab altero in quolibet motu. Ergo quicumque peccat, avertitur a bono incommutabili. Hoc autem est peccare mortaliter. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter. Non ergo peccatorum aliud est mortale et aliud veniale.

4. Praeterea, omne peccatum consistit in aliquo inordinato amore creaturae. Sed quicumque amat, aut amat ut utens aut ut fruens. Qui autem amat creaturam ut utens, non peccat, quia refert eam ad finem beatitudinis, quod est uti, ut beatus Augustinus dicit (in 1 de doct. Christ., cap. 4). Si autem amat creaturam ut fruens ea, peccat mortaliter, quia constituit finem ultimum in creatura. Ergo amans creaturam vel non peccat, vel peccat mortaliter; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, eorum quae ex opposito dividuntur, unum non transit in alterum; nunquam enim albedo fit nigredo, neque e converso. Sed veniale fit mortale: dicit enim quaedam Glossa (Augustini, ut refertur in Decret. dist. 25 cap. *Unum orarium* super, *Beati quorum remissae sunt iniquitates*, Psal. 31: *Nihil est adeo veniale quin possit fieri*

mortale dum placet. Ergo veniale non debet (1) dividi contra mortale.

6. Praeterea, si non placet, non est peccatum, quia non est voluntarium; si autem placet, est mortale. ut patet per Glossam inductam arg. praec. Ergo aut non est peccatum aut est mortale.

7. Praeterea, quod disponit ad aliquid, non dividitur contra illud: quia unum oppositorum non disponit ad alterum. Sed veniale disponit ad mortale. Ergo veniale non debet dividi contra mortale.

8. Praeterea, Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (1, cap. 11, parum a princ.), quod debitum est quod voluntas creaturae rationalis sit subdita voluntati divinae: hoc qui tollit, tollit honorem Deo debitum et eum dehonorat. Sed dehonorare Deum est peccare mortaliter. Quicumque autem peccat, hoc modo dehonorat Deum: quia non subjicit suam voluntatem voluntati divinae. Ergo quicumque peccat, peccat mortaliter.

9. Praeterea, homo tenetur ex praecepto ut omnia quae facit ordinet in Deum sicut in finem: dicitur enim 1 ad Corinth., 10, 31: *Sive manducatis sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed peccatum veniale non est referibile in Deum. Ergo quicumque peccat venialiter, facit contra praeceptum: ergo peccat mortaliter.

10. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 30, parum a princ.): *Hoc est totum et solum malum hominis uti fruendis, vel frui utendis.* Sed utrumque istorum est peccatum mortale: quia ille qui utitur fruendis, non constituit ultimum finem in Deo (2), quo solo fruendum est; ille autem qui fruitur utendis constituit ultimum finem in creatura: quorum utrumque facit peccatum mortale. Ergo omne malum culpae est peccatum mortale.

11. Praeterea, cum poena respondeat culpae, ubi est eadem poena, videtur esse eadem ratio culpae. Sed peccato veniali debetur eadem poena quae et mortali; dicit enim Augustinus in quodam sermone de Purgatorio (serm. 4 in die Animarum) quod adulari alicui altiori personae est peccatum veniale; et tamen clericus pro adulatione degradatur (ut habetur 46 dist. cap. Clericus in primo). Ergo eadem est ratio culpae venialis et mortalis. Non ergo peccatum veniale dividitur convenienter contra mortale.

12. Sed dicendum, quod peccatum veniale differt a mortali, subjecto: nam veniale peccatum est in sensualitate, mortale autem in ratione. — Sed contra, consensus (3) in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum Augustinum in lib. de Trin. (lib 12, cap. 12). Sed aliquis consensus in actum est veniale peccatum, sicut consentire in verbum otiosum. Ergo assignata differentia non est conveniens.

13. Praeterea, primi motus spiritualium peccatorum sunt peccata venialia. Non autem sunt in sensualitate, sed magis in ratione. Ergo peccatum veniale non est tantum in sensualitate.

14. Praeterea, illud in quo communicamus cum brutis, non videtur esse subjectum peccati, cum in brutis non sit peccatum. Sed in sensualitate communicamus cum brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum nec veniale nec mortale.

(1) *Al.* dicitur.
(2) *Al.* in Deum.
(3) *Al.* sensus.

15. Praeterea, necessitas excludit rationem peccati; quia in his quae ex necessitate fiunt, non est laus vel vituperium. Sed sensualitas subjicitur necessitati: quia est alligata organo corporali. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

16. Praeterea, Anselmus dicit (lib. de peccato Origin., cap. 4), quod sola voluntas punitur. Poena autem debetur peccato. Ergo in sola voluntate est peccatum; non ergo in sensualitate.

17. Praeterea, si in superiori ratione sit peccatum mortale, aut hoc erit directe aut indirecte. Sed directe et secundum se peccatum mortale in ea esse non potest, quia non potest errare; cum secundum Augustinum (12 de Trin., cap. 2, in fine) ejus sit inspicere rationes aeternas, in quibus non est error: *Errant autem qui operantur malum,* ut dicitur Proverb. 14, 22. Similiter nec indirecte ex hoc quod non cohibet inferiores vires: non est enim hoc in ejus potestate, quia per originale peccatum amisit potestatem continendi inferiores vires, ut Augustinus dicit (lib. 1 de Nuptiis et Conc., cap. 22). Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum mortale.

18. Item, diceretur, quod peccatum veniale et mortale differunt in hoc quod aliquis peccans mortaliter diligit creaturam plus quam Deum; peccans autem venialiter, diligit creaturam infra Deum. — Sed contra, ponatur quod aliquis putet fornicationem simplicem non esse peccatum mortale, et fornicetur tali opinione durante, sed fornicari dimitteret, si sciret hoc esse contra Deum: constat quod iste peccat mortaliter, quia ignorantia juris non excusat eum. Et tamen plus diligit Deum quam fornicationem: illud enim plus diligitur propter quod alterum dimittitur. Ergo non omnis qui peccat mortaliter, diligit creaturam plus quam Deum.

19. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed mortale et veniale differunt specie. Ergo non differunt per hoc quod est magis vel minus creaturam quam Deum diligere.

20. Praeterea, ubicumque est invenire majus et minus, est invenire aequale: quia remoto eo quod superabundat a majori, remanet aequale. Sed contingit aliquem plus diligere creaturam quam Deum, et etiam minus. Ergo contingit etiam aequaliter creaturam diligere Deo; ergo erit aliquod peccatum medium inter mortale et veniale, et sic divisio non erit sufficiens.

21. Item, diceretur, quod peccatum mortale et veniale differunt quantum ad effectum in hoc quod peccatum mortale privat gratiam, veniale autem non. — Sed contra, gratia non potest esse sine virtute. Sed veniale peccatum tollit virtutem quae consistit in ordine amoris. secundum Augustinum (in lib. de moribus Ecclesiae, cap. 15), veniale autem peccatum ordinem amoris tollit; alias non esset peccatum. Ergo etiam veniale peccatum tollit gratiam.

22. Praeterea, ad gratiam pertinet ordinare hominem in Deum sicut in suum finem. Sed veniale tollit ordinem in Deum sicut in finem; non enim potest ordinari in Deum sicut in finem. Ergo veniale peccatum tollit gratiam.

23. Praeterea, cuicumque offenditur Deus, ille non habet ejus gratiam. Sed propter veniale offenditur alicui Deus, quia punit eum. Ergo veniale tollit gratiam.

24. Item, diceretur, quod peccatum veniale dif-

fert a mortali quantum ad reatum: nam peccatum mortale facit reum poena aeterna, peccatum vero veniale poena temporali. — Sed contra, Augustinus dicit super Joannem (tract. 89), quod infidelitas est peccatum, quo retento omnia retinentur; et sic patet quod infideli peccata venialia non dimittuntur. Sed manente culpa non tollitur reatus poenae. Ergo peccata venialia infidelium puniuntur poena aeterna. Non ergo peccatum veniale differt a mortali ut contra illud dividi possit.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan., 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Sed hoc non potest intelligi de peccato mortali, ut Augustinus dicit (tract. 1 in Canon. Joannis): quia in sanctis peccatum mortale non est. Ergo est aliquod peccatum veniale, quod potest dividi contra mortale.

Praeterea, Augustinus dicit (homil. 7, 41) super Joannem, quod crimen est quod damnationem meretur. Veniale autem est quod non meretur damnationem. Ergo peccatum veniale contra mortale dividitur.

Respondeo dicendum, quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem a venia dicitur aliquod peccatum veniale. Primo quidem modo, quia jam consecutum est veniam, sicut Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. 14 a med.), quod peccatum mortale per confessionem fit veniale; et hoc dicitur secundum quosdam veniale ab eventu. Patet autem quod hoc veniale contra mortale non dividitur. Secundo dicitur peccatum veniale, quia habet in se aliquam causam veniae, non quod non puniatur, sed quod minus puniatur: et hoc modo dicitur veniale peccatum quod est ex infirmitate vel ex ignorantia: quia infirmitas peccatum excusat vel in toto vel in parte; et hoc dicitur secundum quosdam veniale, ex causa tamen. Nec hoc etiam veniale contra mortale dividitur: quia contingit aliquem ex ignorantia vel infirmitate peccantem peccare mortaliter, ut in superioribus quaestionibus habitum est. Tertio modo dicitur aliquod peccatum veniale, quia quantum est de se, veniam non excludit, idest terminationem poenae; et hoc modo veniale dividitur contra mortale, quod quantum est de se, meretur poenam aeternam, et sic veniam excludit, idest terminationem poenae; et hoc secundum quosdam dicitur veniale in genere.

Ut autem differentiam ad distinguendum veniale peccatum a mortali inquiramus, considerandum est, quod differunt quidem secundum reatum: nam peccatum mortale meretur poenam aeternam, peccatum vero veniale poenam temporalem. Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis et venialis; non autem constituit ipsam. Non enim ex hoc est tale peccatum quia talis poena ei debetur; sed potius e converso, quia peccatum est tale, ideo talis poena ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum; nam peccatum mortale privat gratia, veniale autem non. Sed nec ista est differentia quam quaerimus: quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, et non e converso. Differentia autem quae est ex parte subjecti constitueret diversam rationem peccati, si peccatum veniale semper esset in sensualitate, et in ratione semper esset peccatum mortale. Sic enim secundum subjectum distinguitur virtus intellectualis a morali secundum Philosophum (in lib. Ethic., lib. 1, cap. ult., et lib. 6, cap. 1): quia virtus moralis est in rationali participative, idest in appetitiva; virtus autem intellectualis in ipsa ratione. Sed hoc non est verum: quia peccatum veniale potest etiam esse in ratione, ut in objiciendo, arg. 15, est ostensum. Unde etiam secundum hanc differentiam non potest sumi diversa ratio utriusque peccati. Quarta vero differentia quae est secundum modum diligendi constituit quidem diversam rationem peccati, sed solum quantum ad actum voluntatis quod est ex parte agentis. Peccatum autem veniale non solum consistit in actu interiori voluntatis, sed etiam in actu exteriori. Sunt enim quidam exteriores actus qui ex genere suo sunt peccata venialia, ut dicere verbum otiosum, vel mendacium jocosum, et hujusmodi; sunt autem quaedam quae ex genere suo sunt peccata mortalia, ut homicidium, adulterium, blasphemia, et hujusmodi. Diversitas autem quae est ex parte actus voluntatis, non diversificat genera exteriorum actuum: nam aliquid quod est bonum ex genere, potest fieri ex mala voluntate; puta, si quis det eleemosynam propter inanem gloriam: similiter aliquid quod est veniale ex suo genere, potest esse mortale propter voluntatem facientis; puta, si quis dicat verbum otiosum in contemptum Dei. Sed exteriores actus differunt genere per sua objecta; unde dicitur communiter, quod bonum in genere est actus cadens supra debitam materiam, et malum in genere est actus cadens supra indebitam materiam. Oportet ergo quod malum veniale ex genere dicatur ex eo quod cadit super aliquam materiam non debitam, et similiter mortale ex genere.

Ad hoc ergo investigandum, considerandum est, quod peccatum consistit in quadam deordinatione animae, sicut morbus consistit in quadam deordinatione corporis; unde peccatum est quasi quidam morbus animae; et hoc est venia peccato quod curatio morbo. Sicut ergo sunt quidam morbi curabiles, quidam incurabiles, qui dicuntur mortales; ita sunt quaedam peccata quasi curabilia, quae dicuntur venialia, et quaedam quantum est de se incurabilia, licet a Deo curari possint, quae dicuntur mortalia. Dicitur autem morbus incurabilis et mortalis, per quem tollitur aliquod principium vitae. Hoc enim si tollatur, non remanet aliquid per quod reparari possit; et ideo talis morbus curari non potest, sed inducit mortem. Est autem aliquis morbus qui non tollit aliquod principiorum vitae, sed aliquod eorum consequentium ad principia vitae, quae (1) per principia vitae reparari possunt; puta, febris tertiana, quae consistit in superabundantia cholerae, quam virtus naturae superare potest. Principium autem in operationibus est finis, secundum Philosophum in 6 Ethic. (lib. 7, cap. 8, a med.). Unde principium spiritualis vitae, quae consistit in rectitudine actionis, est finis humanarum actionum, qui est caritas Dei et proximi: *finis enim praecepti caritas est*, ut dicitur 1 ad Tim., 1, 5. Per caritatem enim anima conjungitur Deo, qui est vita animae, sicut anima est vita corporis. Et ideo si caritas excludatur, est peccatum mortale; non enim remanet aliquod principium vitae per quod iste defectus reparetur: sed reparari potest per Spiritum sanctum; quia, sicut dicitur Roman. 5, 5, *Caritas Dei diffusa est in cor-*

(1) *Al.* quia.

dibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis. Si autem sit talis defectus rectitudinis qui caritatem non excludat, erit peccatum veniale; quia per caritatem remanentem, quasi per principium vitae, omnes defectus reparari possunt: *Universa enim delicta operit caritas*, ut dicitur Proverb. 10, 12. Quod autem aliquod peccatum excludat caritatem vel non excludat, potest contingere dupliciter: uno modo ex parte peccantis; alio modo ex ipso genere operis. Ex parte quidem peccantis dupliciter. Uno modo, quia actus peccati est potentiae talis cujus non est ordinare ad finem, et ideo nec ejus est averti a fine; et ideo motus sensualitatis non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum; ordinare enim aliquid ad finem, pertinet ad rationem tantum. Alio modo ex eo quod potentia quae potest ordinare in finem et averti a fine, actum aliquem qui etiam de se non contrariatur fini, potest ordinare in contrarium finis; puta, si quis verbum otiosum dicat in contemptum Dei, quod contrariatur caritati, hoc erit peccatum mortale; sed non ex genere operis, sed ex perversa voluntate facientis. Alio modo contingit quod aliquod peccatum contrarietur caritati vel non contrarietur, ex ipso genere operis, quod est ex parte objecti vel materiae, quae est contraria caritati vel non contraria. Sicut enim aliquis cibus est ex se contrarius vitae, puta cibus venenosus; aliquis autem cibus non est contrarius vitae, licet impedimentum aliquod afferat ad rectam habitudinem vitae, puta cibus grossus et non bonae digestionis, vel etiam si sit bonae digestionis, quia non sumitur secundum mensuram debitam; ita etiam in actibus humanis aliquid invenitur quod de se contrariatur caritati Dei et proximi; illa scilicet per quae tollitur subjectio et reverentia hominis ad Deum, ut blasphemia, idolatria et hujusmodi, et etiam ea quae tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium et hujusmodi; non enim possent homines convivere ad invicem, ubi passim et indifferenter ista perpetrarentur; et ista sunt peccata mortalia ex suo genere, quacumque intentione vel voluntate fiant. Quaedam autem sunt, quae licet inordinationem aliquam contineant, non tamen directe excludunt alterum praedictorum: sicut quod homo dicat mendacium non in fide, neque ad nocendum proximo, sed ad delectandum, vel etiam ad juvandum; vel si quis excedat in cibo vel potu et alia hujusmodi; unde ista sunt venialia peccata ex suo genere.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est divisio: una qua dividitur genus univocum in suas species, quae ex aequo participant genus, sicut animal in bovem et equum; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius; sicut ens dividitur per substantiam et accidens, et per potentiam et actum; et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius; et talis est divisio peccati per veniale et mortale. Unde praedicta definitio peccati perfecte quidem convenit peccato mortali, imperfecte autem et secundum quid peccato veniali; unde convenienter dicitur, quod peccatum veniale non est contra legem, sed praeter legem: quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsam corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quae est plenitudo legis, ut dicitur Rom. 12.

Ad secundum dicendum, quod veniale est differentia diminuens de ratione peccati; et talis differentia invenitur in omnibus quae participant aliquod commune imperfecte et secundum quid.

Ad tertium dicendum, quod finis habet rationem termini, non autem id quod est ad finem. Veniale autem non convertitur ad bonum commutabile ut ad finem; et ideo non convertitur ad ipsum ut ad alium terminum a Deo, ut propter hoc sit necessarium a Deo averti.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creatura, sed utitur ea; refert enim eam habitu in Deum, licet non actu. Nec in hoc contra praeceptum facit, quia non tenetur semper actu referre in Deum.

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum inquantum veniale nunquam fit mortale, sicut nec albedo fit nigredo; sed actus qui est venialis in suo genere, potest fieri mortale peccatum ex voluntate ponentis finem in creatura; quia et id quod est ex natura sua frigidum, potest fieri calidum, sicut aqua.

Ad sextum dicendum, quod peccatum veniale sit mortale quando placet non quocumque modo, sed sicut finis.

Ad septimum dicendum, quod aliquando aliquid dividitur contra alterum quia secundum essentiam suam opponuntur; sicut album et nigrum, calidum et frigidum: et horum unum non disponit ad alterum. Aliquando autem aliqua dividuntur ad invicem, quia opponuntur secundum rationem perfecti et imperfecti, quorum unum ordinatur ad alterum, sicut accidens ad substantiam et potentia ad actum; et hoc modo etiam veniale dividitur contra mortale, et disponit ad ipsum.

Ad octavum dicendum, quod voluntas creaturae rationalis obligatur ad hoc quod sit subdita Deo; sed hoc fit per praecepta affirmativa et negativa quorum negativa obligant semper et ad semper, affirmativa vero obligant semper, sed non ad semper. Cum ergo aliquis peccat venialiter, tunc quidem non reddit honorem debitum Deo, servando praeceptum affirmativum in actu; sed hoc non est peccare mortaliter; sicut peccat mortaliter qui dehonorat Deum, transgrediendo praeceptum negativum, vel non implendo praeceptum affirmativum tempore quo obligat.

Ad nonum dicendum, quod cum illud praeceptum Apostoli sit affirmativum, non obligat ad hoc quod semper observetur in actu. Observatur autem semper in habitu, quamdiu homo habitualiter habet Deum sicut ultimum finem, quod non excluditur per peccatum veniale.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de perfecto malo culpae, quod est peccatum mortale.

Ad undecimum dicendum, quod adulari solummodo ad placendum, ex genere suo est peccatum veniale, cum sit quaedam vanitas; sed adulari ad decipiendum, est peccatum mortale, secundum illud Isai. 3, 12: *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipsi te decipiunt*; et de tali adulatione loquitur canon *Clericus qui* (dist. 46): unde ibi dicitur quod *clericus qui vacat adulationibus et proditionibus, debet degradari.*

Ad duodecimum dicendum, quod illa differentia ex parte subjecti non est constitutiva mortalis et venialis peccati, sed est concomitans; et ideo nihil

prohibet aliquod peccatum veniale esse in superiori ratione.

Et similiter dicendum ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod sensualitas in brutis non participat aliqualiter ratione, sicut in nobis, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. ult.); et secundum hoc potest esse subjectum peccati.

Ad decimumquintum dicendum, quod etiam ipsum organum corporale obedit aliqualiter rationi; et secundum hoc in actu ejus potest esse peccatum, et similiter in actu sensualitatis.

Ad decimumsextum dicendum, quod in sola voluntate est peccatum sicut in primo movente; in aliis autem viribus sicut in imperatis et motis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod in superiori ratione potest esse mortale peccatum et directe et indirecte. Etsi enim non erret inquantum aspicit rationes aeternas, errare tamen potest inquantum ab eis potest averti. Similiter etiam dicendum, quod ex peccato originali non est consecutum quod nullo modo inferiores vires obediant rationi; sed in hoc (1) quod non totaliter obediunt, sicut in statu innocentiae.

Ad decimumoctavum dicendum, quod illa differentia conveniens est, secundum quod differentia peccati mortalis et venialis accipitur ex parte voluntatis; sed quaedam sunt mortalia ex suo genere quae qualicumque voluntate fiant, semper sunt peccata mortalia; et de istis procedit objectio. In his autem ipsum opus ex suo genere est contra dilectionem Dei; sicut si aliquis laedat aliquem, ipso opere contra caritatem facit.

Ad decimumnonum dicendum, quod magis et minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem; et ita est in proposito. Nam diligere aliquid ut finem, et sicut id quod est ad finem, non habet eamdem rationem dilectionis.

Ad vicesimum dicendum, quod bene contingit in aliquo qui est extra caritatem, quod aliquam creaturam diligat plus quam Deum, et aliquam aequaliter Deo, et aliquam etiam minus Deo; sed non contingit quod aliquis diligat aliquam creaturam aequaliter Deo, ita quod nullam diligat plus quam Deum; quia necesse est quod homo in aliquo uno constituat ultimum finem suae voluntatis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod illa differentia est consecutiva, et non constitutiva mortalis et venialis peccati. Ille autem qui peccat venialiter, caret ordine amoris in aliquo actu circa ea quae sunt ad finem, non autem simpliciter quantum ad finem ipsum; et ideo non tollit virtutem nec gratiam.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod aliud est non ordinari in Deum, quod convenit veniali; et aliud est excludere ordinem ad Deum, quod convenit mortali.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod illum qui peccat venialiter, Deus punit, non tamquam odiens ipsum, sed tamquam filium quem diligit, purgans et emundans.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod peccata venialia eorum qui in infidelitate decedunt, vel in quocumque peccato mortali, aeternaliter puniuntur non propter se, quia non privant gratia, sed propter peccatum conjunctum, per quod gratia est privata.

(1) *Forte* tantum hoc, *vel superfluit* in.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale diminuat caritatem.
(1-2, quaest. 88 et 89.)

Secundo quaeritur, utrum peccatum veniale diminuat caritatem. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (10 Confess., cap. 29, a med.): *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.* Sed ille qui peccat venialiter, aliquid amat cum Deo, quod non propter Deum amat; alias non peccaret amando. Ergo ille qui peccat venialiter, minus amat Deum.

2. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum et diminutio sunt contraria. Caritas autem augetur, secundum illud ad Philipp. 1, 9: *Oro ut caritas vestra magis et magis abundet.* Ergo etiam diminuitur. Sed non diminuitur per peccatum mortale, immo totaliter tollitur. Ergo diminuitur per peccatum veniale.

3. Sed dicendum, quod caritas quantum ad suam acquisitionem diminuitur per peccatum veniale, quia facit peccatum veniale ut minus aliquis de caritate recipiat; sed postquam caritas est jam infusa, non potest per peccatum veniale diminui. — Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1, 2, 3), eadem sunt per quae generatur virtus, corrumpitur et diminuitur. Si ergo peccatum veniale facit ad hoc quod generetur per infusionem minor caritas, faciet etiam ad hoc quod caritas habita diminuatur.

4. Praeterea, quidquid diminuit differentiam constitutivam alicujus speciei, diminuit essentiam ejus. Sed difficile mobile est differentia constitutiva habitus quam diminuit peccatum veniale; quia per peccatum veniale fit homo pronior ad causam mortalis peccati, per quod amittitur caritas. Ergo veniale peccatum diminuit habitum caritatis.

5. Praeterea, omnis amor vel est cupiditatis, vel caritatis, ut accipitur ab Augustino, 9 de Trin. (lib. 8, cap. 7, in princ.). Sed ille qui peccat venialiter, amat creaturam, non quidem amore caritatis, quia *caritas non agit perperam*, ut dicitur 1 ad Corinth., 13, 4. Ergo amore cupiditatis. Sed augmentum cupiditatis videtur esse diminutio caritatis: quia, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 36), ipsum nutrimentum caritatis est diminutio cupiditatis. Ergo videtur quod peccatum veniale diminuat caritatem.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in 8 sup. Gen. ad litteram, cap. 12), quod caritas vel gratia comparatur ad animam sicut lux ad aerem. Sed lux aeris diminuitur si aliquod obstaculum lucis ponatur, puta cum densior fit per vaporem. Ergo et caritas vel gratia diminuitur per veniale, quod est quoddam obstaculum caritatis et obnubilatio mentis.

7. Praeterea, omne id quod successive corrumpitur, potest diminui. Sed caritas successive corrumpitur. Ergo caritas potest diminui. Minor probatur dupliciter: primo quidem, quia omne quod corrumpitur est subjectum corruptionis. Sed caritas corrumpitur. Ergo est subjectum corruptionis. Aliquid ergo ejus est corruptum, et aliquid adhuc manet; et sic successive corrumpitur. Secundo sic. Caritas non corrumpitur quando est; nec etiam quando totaliter non est, quia jam corrupta est. Ergo corrumpitur quando partim est et partim non est. Successive ergo corrumpitur. Ergo potest diminui: sed non per mortale, ergo per veniale.

8. Praeterea, sicut in peccato mortali est inordinatio simpliciter, ita in peccato veniali est inordinatio secundum quid. Sed inordinatio simpliciter, quae est peccati mortalis, tollit simpliciter ordinationem caritatis. Ergo inordinatio secundum quid tollit ordinationem caritatis secundum quid: ergo diminuit ipsam.

9. Praeterea, ex multis actibus peccatorum venialium generatur aliquis habitus. Sed actus peccati venialis impedit actum caritatis. Ergo et habitus venialis peccati impedit habitum caritatis: ergo diminuit ipsum.

10. Praeterea, omnis offensa diminuit dilectionem. Sed peccatum veniale est quaedam offensa, cum habeat rationem culpae. Ergo peccatum veniale diminuit dilectionem caritatis.

11. Praeterea, Bernardus dicit in quodam serm. de Purific. (serm. 2, in fin.), quod non procedere in via Dei est retrocedere. Sed ille qui peccat venialiter, non procedit in via Dei. Ergo retrocedit; quod non esset, nisi veniale diminueret caritatem.

12. Praeterea, omnis virtus unita fortior est quam multiplicata; unde et amor unitus fortior est quam ad plura dispersus: propter quod dicit Philosophus (in 8 Ethic., cap. 6), quod impossibile est plures intense diligere. Sed ille qui peccat venialiter, amorem suum dispergit ad alia quam ad Deum. Ergo diminuitur in eo virtus caritatis.

13. Praeterea, Proverb. 24, 16, dicitur: *Septies in die cadit justus et resurgit;* quod exponit Glossa (ordin. ibid.), de casu qui fit per veniale. Sed per veniale non cadit homo a caritate. Ergo cadit a perfecto gradu caritatis. Diminuitur ergo caritas per veniale peccatum.

14. Praeterea, per caritatem meretur homo gloriam vitae aeternae. Sed per veniale peccatum retardatur homo a consecutione vitae aeternae. Ergo per veniale peccatum diminuitur caritas.

15. Praeterea, illa quae impediunt vitam corporalem vel sanitatem, diminuunt ipsam. Sed veniale peccatum est quoddam impedimentum spiritualis vitae, quae est per caritatem, ut supra dictum est. Ergo per peccatum veniale diminuitur caritas.

16. Praeterea, operatio sequitur formam. Quod ergo impedit actum, diminuit formam. Sed veniale impedit actum caritatis. Ergo diminuit ipsam caritatem.

17. Praeterea, fervor est proprium accidens caritatis; unde dicitur Rom. 12, 2: *Spiritu ferventes.* Sed veniale diminuit fervorem caritatis, ut communiter dicitur. Ergo diminuit caritatem.

Sed contra, quod in infinitum distat ab aliquo, additum vel subtractum non diminuit ipsum nec auget; sicut patet de puncto et linea. Sed veniale in infinitum distat a caritate: quia caritas diligit Deum sicut infinitum bonum, veniale autem diligit creaturam sicut quoddam bonum finitum.

Praeterea, diminuta caritate diminuitur praemium vitae aeternae, quod commensuratur quantitati caritatis. Sed veniale peccatum non diminuit praemium vitae aeternae: alioquin poena ejus esset aeterna, scilicet aeterna diminutio gloriae. Ergo peccatum veniale non diminuit caritatem.

Praeterea, omne finitum per continuam diminutionem totaliter tollitur. Sed caritas est quidam habitus finitus in anima. Ergo peccatum veniale, si diminuat caritatem, multiplicatum, totaliter tolleret ipsam; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum, quod quia augmentum et diminutio considerantur circa quantitatem, oportet ad hujus quaestionis evidentiam considerare, quae sit quantitas caritatis. Cum autem caritas sit quaedam forma, et sit habitus seu virtus, oportet ejus quantitatem dupliciter considerare: uno quidem modo secundum quod est forma; alio modo secundum quod est talis forma, quae est habitus vel virtus. Quantitas autem formae quaedam est per accidens, quaedam per se. Per accidens quidem, sicut dicitur quanta ratione subjecti, ut albedo ratione superficiei: sed ista quantitas non habet locum in proposito, quia mens, quae est subjectum caritatis, non est quanta. Quantitas autem per se alicujus formae attenditur tripliciter. Uno modo ex parte causae agentis; quanto enim fuerit fortior virtus activa, tanto inducit perfectiorem formam, perfectius reducens subjectum de potentia in actum; sicut magnus calor magis calefacit quam parvus. Alio modo ex parte subjecti, quod quidem perfectius recipit formam ex actione agentis, quanto melius fuerit dispositum; sicut lignum siccum magis calefit quam viride, et aer quam aqua ab eodem igne. Tertio modo consideratur quantitas alicujus formae inquantum est virtus vel habitus, ex parte objecti. Virtus enim dicitur magna quae potest in aliquid magnum. Omnis etiam habitus ex objecto et speciem et quantitatem habet. Si ergo consideremus quantitatem caritatis ex parte objecti, sic nullo modo potest augeri vel minui. Ea enim quorum ratio consistit in aliquo indivisibili, non intenduntur nec remittuntur; et haec est ratio quare quaelibet species numeri caret intensione et remissione, quia completur per unitatem; semper enim unitas addita facit speciem. Objectum autem caritatis habet indivisibilem rationem, et consistit in termino; est enim objectum caritatis Deus, prout est summum bonum et ultimus finis. Sed ex parte causae agentis et ex parte subjecti caritas potest esse major vel minor. Ex parte quidem agentis, non propter majorem vel minorem virtutem ejus, sed propter sapientiam et voluntatem ipsius, secundum quam diversas mensuras gratiae et caritatis distribuit hominibus, secundum illud Ephes. 4, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Ex parte vero subjecti etiam, inquantum homo se magis vel minus per bona opera ad gratiam vel caritatem disponit. Tamen sciendum est, quod bona opera hominis aliter se habent ad quantitatem caritatis quantum ad ipsum fieri caritatis, et aliter quando caritas est jam in perfecto esse: nam opera hominis ante caritatem comparantur ad ipsam et ad quantitatem ejus, non per modum meriti, cum caritas sit merendi principium, sed solum per modum materialis dispositionis; sed caritate jam habita, ipsa per sua opera meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, sicut Augustinus dicit (tract. 5 in Joan.). Veniale autem peccatum non potest esse causa ut caritas habita diminuatur, nec ex parte causae agentis, scilicet Dei, nec ex parte causae recipientis, scilicet hominis. Ex parte quidem agentis causa diminutionis esse non potest: quia veniale peccatum non potest mereri diminutionem caritatis, sicut actus ex caritate factus meretur ejus augmentum: hoc enim meretur aliquis in quod sua voluntas inclinatur. Qui autem peccat venialiter, non sic inclinatur ad creaturam, ut avertatur a Deo aliquo modo: non enim convertitur ad creaturam sicut ad finem, sed sicut ad id quod est ad finem.

Qui autem inordinate se habet circa id quod est ad finem, non propter hoc minoratur ejus affectus circa finem: sicut si aliquis inordinate se habeat in sumendo medicinam, non propter hoc minoratur desiderium ejus ad sanitatem. Unde patet quod veniale non meretur diminutionem caritatis jam habitae. Similiter dicendum, quod nec etiam ex parte subjecti ipsam diminuere potest; quod ex duobus apparet: primo quidem, quia peccatum veniale non secundum idem est in anima secundum quod inest ei caritas: nam caritas inest animae secundum superiorem ejus partem, prout ordinatur in aliquid sicut in summum bonum et in ultimum finem; peccatum autem veniale habet aliquam inordinationem, non tamen attingentem ad ordinem ultimi finis. Unde etiam si esset contrarium, non diminueret caritatem; sicut nec nigredo in pede diminuit albedinem capitis. Secundo, quia forma in subjecto diminuitur per aliquam mixtionem contrarii, prout dicit Philosophus (Topic. 4, cap. 4), illud esse albius quod est nigro impermixtius. Veniale autem peccatum non habet contrarietatem ad caritatem, quia non respiciunt idem objectum secundum rationem; non enim veniale est inordinatio circa ultimum finem, qui est objectum caritatis. Et ideo peccatum veniale nullo modo caritatem habitam diminuit. Potest tamen peccatum veniale esse aliqua causa ut a principio minor caritas infundatur, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo homo ad gratiam suscipiendam disponitur; et per hunc etiam modum potest impedire ne caritas habita crescat, impediendo scilicet actum meritorium quo quis caritatis augmentum meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod iste qui peccat venialiter, amat aliquid cum Deo, quod etsi non actu, tamen habitu propter Deum amat.

Ad secundum dicendum, quod caritas potest habere causam sui augmenti meritoriam ex parte hominis, et effectivam ex parte bonitatis divinae, cujus est semper promovere ad bonum; sed non potest habere causam diminutionis, neque meritoriam ex parte hominis, ut dictum est, neque effectivam ex parte Dei: quia ex ipso non est quod homo fiat deterior, ut Augustinus dicit (in lib. 83 Quaestionum).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si veniale esset directe causa parvae caritatis in suo fieri. Non est autem directe causa, sed quasi per accidens, inquantum scilicet impedit actum liberi arbitrii, quo quis disponitur ad caritatem. Actus autem liberi arbitrii requiritur quidem in adultis ad infusionem gratiae vel caritatis; non autem requiritur ad conservationem habitus jam suscepti; unde impedito actu non diminuitur caritas jam habita.

Ad quartum dicendum, quod difficile mobile non est differentia constitutiva habitus: nec enim dispositio et habitus sunt diversae species, alioquin non posset una et eadem qualitas quae prius fuit dispositio, postea fieri habitus. Sed facile mobile et difficile mobile se habent sicut perfectum et imperfectum circa eamdem rem. Dato autem quod difficile mobile esset differentia constitutiva, adhuc ratio non sequeretur: quia quod aliquis habitus fiat de facili mobilis, potest contingere dupliciter: uno quidem modo per se, quia scilicet non habet ita perfectum esse in subjecto: et sic quidquid diminueret hoc quod est difficile mobile circa habitum, diminueret ipsum habitum. Alio modo per accidens, ex eo scilicet quod inducitur dispositio ad contrarium; ut si dicamus, quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis; et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur: et per hunc modum veniale diminuit hoc quod est difficile mobile circa caritatem. et per hunc modum etiam est intelligendum quod quidam dicunt, quod veniale diminuit caritatem quantum ad radicationem in subjecto, non quidem per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod diminutio cupiditatis dicitur esse nutrimentum sive conservatio caritatis, non autem augmentum: quia scilicet diminutio cupiditatis diminuit venialia, quae disponunt ad amissionem caritatis.

Ad sextum dicendum, quod vapor crassus recipitur in eadem parte aeris in qua recipitur lux; et ideo diminuit lucem: sed veniale non attingit ad summam partem animae secundum habitudinem ejus ad summum bonum: et ideo non potest diminuere caritatem jam habitam, licet possit impedire magnitudinem ejus in acquirendo ipsam: sicut tenebrositas aeris extra domum existentis, non diminueret claritatem in domo existentem ex causa intrinseca; diminueret autem intensionem claritatis radii venientis ex extrinseco ad domum. Perfectio autem superioris partis animae quantum ad sui generationem dependet a bona dispositione inferiorum partium, non autem quantum ad sui conservationem; homo enim naturaliter per inferiora et sensibilia ad interiora intelligibilia pertingit; unde etiam defectus visus aut auditus potest impedire acquisitionem scientiae, non tamen diminuit scientiam jam acquisitam.

Ad septimum dicendum, quod hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur, diminuatur; quia forma substantialis successive amittitur, si consideretur alteratio praecedens, prout Philosophus dicit in 6 Physic. quod id quod corrumpitur, corrumpebatur et corrumpetur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur, si consideretur praecedens dispositio ad amissionem. Sed si consideretur ipsa amissio secundum se, non successive amittitur. Et quod dicit, quod caritas, quia corrumpitur, est subjectum corruptionis, est omnino falsum. Non enim albedo aut aliqua forma dicitur corrumpi quia ipsa sit subjectum corruptionis; sed subjectum albedinis est subjectum corruptionis, inquantum desinit esse album. Similiter etiam dicendum est, quod si accipiatur ipsa corruptio formae secundum se, prout est in termino motus, idem est corrumpi et nunc primo corruptum esse; sicut idem est illuminari et illuminatum esse. Quando autem primo corruptum est aliquid, tunc non est, ut dicitur in 8 Phys.; et ideo quando caritas corrumpitur, non est.

Ad octavum dicendum, quod inordinatio simpliciter tollit ordinationem caritatis simpliciter, quia attingit animam secundum superiorem partem; et inordinatio secundum quid, tollit secundum quid ordinationem caritatis in aliquo actu, prout ordo caritatis a superiori parte animae ad inferiores derivatur; sed de ipsa caritate, secundum quod est in suprema parte, nihil diminuit: sicut nigredo quae est in pede, nihil diminuit de albedine quae est in capite.

Ad nonum dicendum, quod ex multis peccatis

venialibus potest causari aliquis habitus; sed ille habitus nec tollet nec diminuet caritatem: quia nec in eodem est nec circa idem.

Ad decimum dicendum, quod peccatum veniale, cum non importet aversionem, proprie loquendo, non habet rationem offensae.

Ad undecimum dicendum, quod aliquis procedit in via Dei, non solum quando ipsa caritas augetur in actu, sed quando disponitur ad augmentum caritatis: sicut puer non actu crescit toto tempore augmenti; sed quandoque crescit in actu, quandoque disponitur ad augmentum. Et similiter aliquis retrocedit in via Dei, non solum per diminutionem caritatis, sed etiam per hoc quod retardatur a proficiendo, vel etiam per hoc quod disponitur ad casum, quorum utrumque fit per veniale peccatum.

Ad duodecimum dicendum, quod amor qui ad multa diffunditur secundum rationem eamdem diminuitur: sed diffusio amoris secundum unam rationem, non diminuit amorem qui est secundum aliam rationem: puta, si aliquis habeat multos amicos, non propter hoc minus diligit filium vel uxorem; sed si amaret multas uxores, minueretur amor qui est ad unam; et si haberet multos filios, minueretur amor qui est ad unigenitum. Per peccatum autem veniale diffunditur amor hominis ad creaturas, non secundum rationem finis, prout amatur Deus; et ideo non diminuitur amor ad Deum in habitu, sed forte in actu.

Ad decimumtertium dicendum, quod per peccatum veniale cadit non quidem a caritate ipsa vel a perfecto gradu caritatis, sed ab aliquo caritatis actu.

Ad decimumquartum dicendum, quod veniale nihil diminuit de gloria, sed solum retardat consecutionem gloriae; et similiter nihil diminuit de caritate, sed solum retardat actum et augmentum ejus.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliqua impediunt perfectionem vel actum sanitatis, quae tamen non diminuunt sanitatem; sicut aliqui sunt cibi difficile digestibiles inquantum impediunt facilem digestionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod actus potest diminui dupliciter. Uno modo quantum ad facilitatem agendi, ut scilicet homo non possit tantum agere; et sic quod diminuit actum, diminuit principium actus quod est forma. Alio modo quantum ad executionem actus; et sic non oportet quod id quod diminuit actum, diminuat formam; non enim diminuit gravitatem lapidis columna quae retinet ipsum ne cadat deorsum, nec diminuit virtutem gressivam hominis qui ligat ipsum. Et per hunc modum veniale diminuit actum caritatis, non autem primo modo.

Ad decimumseptimum dicendum, quod fervor potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod importat intensionem inclinationis amantis in amatum: et talis fervor est essentialis caritati, et non diminuitur per veniale peccatum. Alio modo dicitur fervor caritatis secundum quod redundat motus (1) dilectionis etiam in inferiores vires, ut quodammodo non solum cor, sed etiam caro exultet in Deum; et talis fervor diminuitur per veniale peccatum absque diminutione caritatis.

(1) *Al.* in motus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.

Tertio quaeritur, utrum peccatum veniale possit fieri mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. 12) exponens illud: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam. Plura peccata minuta, si negligantur, occidunt.* Sed ex hoc dicitur aliquod peccatum mortale quod occidit spiritualiter. Ergo plura peccata minuta, idest venialia, faciunt mortale.

2. Praeterea, super illud Psalm. 39: *Multiplicati sunt super capillos capitis mei*, dicit Glossa Augustini: *Vitasti gravia, cave ne obruaris arena.* Per arenam autem intelliguntur peccata minuta, scilicet venialia. Ergo multa peccata venialia obruunt vel occidunt hominem; et sic idem quod prius.

3. Sed dicendum, quod multa venialia dicuntur occidere vel obruere inquantum disponunt ad mortale. — Sed contra, Augustinus dicit in regula (3, cap. 5), quod *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*; et sic etiam videtur quod etiam bona opera sint aliqua dispositio ad peccatum mortale; sed tamen non dicuntur occidere vel obruere. Ergo nec peccata venialia ratione praedicta possunt dici obruere vel occidere. Videtur ergo quod per se veniale fiat mortale.

4. Praeterea, veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio fit habitus, secundum Philosophum in Praedicamentis (in praedicam. qualitatis, non remote a princ.). Ergo veniale fit mortale.

5. Praeterea, motus sensualitatis est veniale peccatum. Sed adveniente consensu rationis fit mortale, ut patet per Augustinum (in lib. de Trin. 12, cap. 12). Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

6. Praeterea, contingit in ipsa ratione superiori esse aliquem motum infidelitatis ex surreptione, qui est peccatum veniale. Consensus autem superveniens non destruit essentiam prioris motus, qui erat veniale peccatum; et tamen facit peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Praeterea, peccatum veniale et mortale quandoque differunt secundum diversos personarum gradus. Dicitur enim in Decret., dist. 25, quod non concordare discordes est peccatum veniale laico; sed Episcopo videtur esse peccatum mortale, quia propter hoc degradatur, ut videtur dist. 55. Persona autem inferioris gradus potest transferri in superiorem gradum. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

8. Praeterea, secundum Chrysostomum (homil. 87 in Matth., a med.) risus et joculatio sunt peccata venialia. Sed risus fit peccatum mortale: dicitur enim Prov. 14, 13: *Risus dolori miscebitur, et extrema gaudii luctus occupat*; Glossa: *perpetuus*; qui tamen non debetur nisi peccato mortali Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

9. Praeterea, quaecumque non distinguuntur nisi per accidens, unum potest fieri alterum. Sed veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens: ea enim quae per se distinguuntur, non transmutantur in invicem; veniale autem et mortale in invicem transmutantur: quia nihil adeo est veniale quin fiat mortale dum placet; et similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

10. Praeterea, minimum bonum per accessum ad Deum fit maximum; sicut motus liberi arbitrii per informationem gratiae fit meritorius. Ergo per recessum a Deo minimum malum potest fieri maximum. Minimum autem malum in genere peccatorum est veniale, maximum autem est peccatum mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

11. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Consolat. (4, prosa 6, a med.), quod peccata se habent ad animam sicut languores ad corpus. Sed minimus languor per augmentum potest fieri maximus. Ergo minimum peccatum, scilicet veniale, potest fieri maximum, scilicet mortale.

12. Praeterea, ordines Angelorum formaliter constituuntur per dona gratiarum. Sed ordines angelorum differunt specie. Ergo et dona gratiarum specie differunt. Sed per augmentum meriti aliquis qui primo merebatur assumi ad inferiorem ordinem angelorum, postea meretur assumi ad superiorem. Ergo minor gratia fit major, licet specie differant. Pari ergo ratione peccatum veniale potest fieri mortale.

13. Praeterea, status innocentiae non in infinitum excedit statum naturae corruptae Sed quilibet motus venialis in statu innocentiae fuisset mortalis. Ergo et modo in statu naturae corruptae veniale potest fieri mortale.

14. Praeterea, magis differt bonum et malum, quam duo mala, scilicet veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere, duo autem mala in genere conveniunt: bonum enim et malum sunt genera aliorum, ut dicitur in Praedicamentis (in Postpraedicam., in cap. de oppositis, in fin.). Sed eadem actio numero potest esse bona et mala; puta, cum servus dat eleemosynam cum murmure, ex mandato domini ex caritate praecipientis. Ergo multo magis eadem actio numero potest esse veniale et mortale peccatum.

15. Praeterea, peccatum est quoddam pondus animae, secundum illud Psalm. 37, 5: *Iniquitates meae supergressae sunt caput meum, et sicut onus grave gravatae sunt super me.* Sed minimum pondus per additionem potest tam grave fieri ut superet virtutem portantis. Ergo veniale peccatum per additionem potest fieri mortale et excludit virtutem.

16. Praeterea, secundum Augustinum, (12 de Trin., cap. 12) talis est progressus in unoquoque peccato qualis in peccato primorum parentum; ita quod sensualitas tenet locum serpentis, ratio inferior locum mulieris, superior vero ratio locum viri. Sed non poterat fieri quod vir comederet de ligno vetito quin peccaret mortaliter. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale. Quod ergo est veniale in inferiori parte, cum venerit ad superiorem, fiet mortale.

17. Praeterea, si habitus est damnabilis, et actus ex illo procedens damnabilis erit. Sed in infideli non baptizato, cui non est remissum originale peccatum, manet habitus primae damnationis, ad quem pertinet corruptio fomitis. Ergo etiam primi motus ex tali corruptione provenientes sunt eis damnabiles et peccata mortalia; qui tamen constat quod secundum se sunt peccata venialia. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

1. Sed contra, ea quae in infinitum differunt, non transeunt in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum; nam uni debetur poena temporalis, alii aeterna. Ergo peccatum veniale non potest fieri mortale.

2. Praeterea, ea quae differunt genere vel specie, non transeunt in invicem. Sed veniale et mortale differunt genere, vel etiam specie. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

3. Praeterea, una privatio non fit alia; caecitas enim nunquam fit surditas. Sed mortale includit privationem finis, veniale autem privationem ordinis ad finem. Ergo veniale nunquam potest fieri mortale.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio triplicem potest habere intellectum. Uno enim modo potest intelligi utrum unum et idem peccatum numero quod prius fuit veniale, postmodum possit fieri mortale. Secundo potest intelligi, utrum peccatum quod ex genere suo est veniale, possit aliquo modo fieri mortale. Tertio modo potest intelligi, utrum multa peccata venialia faciant unum peccatum mortale.

Si ergo primo modo intelligatur, dicendum est, quod peccatum veniale non potest fieri mortale. Cum enim peccatum, secundum quod nunc loquimur, importet actum malum moraliter (1), oportet ad hoc quod sit unum et idem peccatum numero, quod sit unus actus moraliter. Est autem actus aliquis moralis ex hoc quod est voluntarius: unde unitas actus moralis consideranda est secundum voluntatem. Contingit enim quandoque quod actus est unus numero secundum quod est in genere naturae, qui tamen non est unus secundum quod est in genere moris, propter diversitatem voluntatis: puta, si aliquis vadens continue ad Ecclesiam, in prima parte motus intendat inanem gloriam, in secunda vero intendat Deo servire. Sic ergo contingit quidem in uno actu secundum speciem naturae, quod in prima parte sit peccatum veniale, et in secunda peccatum mortale, si voluntas in tantas libidines excrescat, ut faciat opus peccati venialis etiam in contemptum Dei, puta loqui verbum otiosum, vel aliquid hujusmodi; sed sic non est unum peccatum sed duo, quia non est unus actus secundum genus moris.

Si vero intelligatur quaestio secundo modo, sic dicendum est, quod id quod est peccatum veniale ex genere, potest fieri peccatum mortale, non quidem ex genere, sed ex fine. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum actus exterior pertineat ad genus moris secundum quod est voluntarius, in actu morali possunt considerari duo objecta: scilicet objectum exterioris actus, et objectum interioris. Quae quidem quandoque sunt unum; puta cum aliquis volens ire ad aliquem locum vadit illuc: quandoque vero sunt diversa, et contingit quod alterum est bonum et alterum malum; sicut cum aliquis dat eleemosynam volens placere hominibus, objectum exterioris actus est bonum; objectum autem interioris actus est malum; et quia actus exterior constituitur in genere moris inquantum est voluntarius, oportet quod formaliter consideretur species moralis actus secundum objectum interioris actus; nam species actus consideratur secundum objectum; unde Philosophus dicit in 5 Ethic., quod ille qui ut moechetur furatur, magis est moechus quam fur. Sic ergo aliquis actus exterior qui secundum speciem suam quam habet ab objecto interiori, est

(1) *Al. hic et infra* mortaliter.

peccatum veniale, secundum objectum interioris actus transit in speciem mortalis peccati, sicut cum aliquis dicit verbum otiosum intendens provocare ad libidinem. Contingit etiam quod aliquid est secundum se peccatum veniale non propter objectum, sed propter imperfectionem suam; puta, motus concupiscentiae in adulterium, qui est in sensualitate, est quidem quantum ad objectum in genere peccati mortalis; sed quia non perfecte attingit ad malitiam moralem, quia est sine deliberatione rationis, ideo non potest esse peccatum mortale (1), quod est completum malum in genere moris. Contingit autem tale peccatum fieri mortale, si completionem obtineat; puta superveniente deliberato consensu rationis.

Si vero tertio modo intelligatur, sic dicendum est, quod directe quidem et efficienter multa peccata venialia non faciunt unum peccatum mortale, ita scilicet quod multa peccata venialia habeant reatum unius peccati mortalis; quod patet duplici ratione. Primo quidem, quia quandocumque ex multis aggregatis fit aliquod unum, oportet esse eamdem rationem quantitatis utrobique; sic autem ex multis parvis lineis fit una linea; ubi vero est alia ratio quantitatis, ex multis non fit unum; non enim ex multis numeris fit una linea, nec e converso. Peccatum autem veniale non habet eamdem rationem magnitudinis cum mortali; nam quantitas peccati mortalis est per aversionem a fine ultimo; quantitas autem peccati venialis est secundum aliquam deordinationem circa ea quae sunt ad finem. Secundo, quia veniale peccatum non diminuit caritatem, ut dictum est supra, quam peccatum mortale tollit. Dispositive tamen multa venialia inducunt ad mortale faciendum, quia ex multiplicatione actuum generatur habitus, et crescit aviditas et delectatio in peccato: et intantum potest crescere quod facilius inclinatur ad peccandum mortaliter. Tamen ista dispositio non praeexigitur ex necessitate ad peccatum mortale; quia etiam venialibus non praecedentibus potest homo peccare mortaliter; et praedicta dispositione venialium praecedente, per caritatem potest homo peccato mortali resistere.

Ad primum ergo dicendum, quod multa peccata minuta occidunt dispositive, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod bona opera non disponunt ad peccandum mortaliter, sicut peccata venialia disponunt; sed possunt esse occasio quaedam per accidens.

Ad quartum dicendum, quod dispositio comparatur ad habitum sicut imperfectum ad perfectum: sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quod perfectum et imperfectum sint in eadem specie, et sic dispositio fit habitus. Alio modo sic quod perfectum et imperfectum sint in diversis speciebus; et sic dispositio nunquam fit illud ad quod disponit: non enim calor fit forma ignis; et similiter nec peccatum veniale fit mortale.

Ad quintum dicendum, quod ille motus qui fuit in sensualitate peccatum veniale, nunquam fiet mortale peccatum; sed ipse consensus superveniens erit peccatum mortale per se.

Ad sextum dicendum, quod surreptio infidelitatis non semper est in superiori ratione; sed quandoque potest esse in imaginatione, puta cum aliquis imaginatur tres personas in divinis sicut tres homines, et movetur subito ad credendum; quandoque autem in ratione inferiori, puta cum aliquis considerat aliqua in creaturis repugnantia fidei Trinitatis; quandoque autem in superiori ratione, puta cum aliquis subito immediate incipit cogitare de Trinitate personarum in divinis, talis surreptio est in superiori ratione, et est peccatum veniale; consensus autem superveniens est alius motus: et ita non sequitur quod sit idem peccatum veniale et mortale.

Ad septimum dicendum, quod persona est permanens, et ideo potest in altiorem gradum moveri; sed peccatum est actus statim transiens; unde non est simile.

Ad octavum dicendum, quod luctus extremus occupat extrema gaudii, non cujuslibet, sed ejus gaudii quo quis fruitur creatura.

Ad nonum dicendum, quod peccatum mortale ex suo genere semper est mortale, et nunquam fit veniale peccatum, si accipiatur veniale ex genere. Quod autem dicitur, poenitentiam facere de mortali peccato veniale, aequivoce sumitur veniale, sicut patet per distinctionem venialis supra, art. 1, positam.

Ad decimum dicendum, quod minimum bonum potest intelligi in genere actuum humanorum, actus qui est bonus ex genere, sed non est meritorius, quia non est gratia informatus. Hic autem actus idem numero nunquam fit actus meritorius, qui potest dici maximum bonum in genere humanorum actuum, sicut nec veniale nunquam fit mortale.

Ad undecimum dicendum, quod aegritudo, sicut et sanitas, non est actus, sed dispositio vel habitus; unde eadem numero existens potest transferri de imperfectiori ad perfectius. Sed peccatum est actus transiens; et ideo quantum ad hoc non est simile; sed similitudo attenditur solum quantum ad hoc quod sicut languor est deordinatio naturae, ita peccatum est deordinatio actus.

Ad duodecimum dicendum, quod cum ordo in Angelis ponatur pars hierarchiae, quae est sacer principatus, manifestum est quod ordo essentialiter consistit in dono gratiae: et secundum differentiam donorum gratuitorum ordines distinguuntur; licet distinctio naturalium bonorum praesupponatur materialiter et dispositive. Sed notandum est, quod donum gratiae potest considerari dupliciter. Uno modo quantum ad hoc quod unit Deo; et quantum ad hoc non distinguuntur ordines Angelorum, sed omnes conveniunt; unde Dionysius dicit (cap. 3 caelestis Hierarch.), quod tota hierarchia Angelorum est ad Deum quantum possibile est similitudo et unitas. Alio modo potest considerari donum gratiae inquantum ordinat ad opus; et secundum hoc gratia diversificatur in diversis ordinibus prout ad diversa officia ordinantur. Homines autem ad hoc dicuntur assumi ad ordines Angelorum, non ratione officiorum, sed propter mensuram gloriae et fruitionis divinae; unde non sequitur quod in omnibus gratia speciei differat secundum diversum perfectionis statum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu innocentiae homo non poterat venialiter peccare, non quidem ita quod non posset facere ea quae sunt venialia ex genere, quae sibi essent mortalia;

(1) *Al.* morale.

sed quia omnia illa quae sunt venialia ex genere facere non poterat: non enim poterat in eo esse inordinatio in inferioribus circa ea quae sunt ad finem, nisi praecederet in eo inordinatio in superiori parte respectu finis.

Ad decimumquartum dicendum, quod actio ministri et actio domini ex diversa voluntate procedit; unde moraliter non est una actio.

Ad decimumquintum dicendum, quod in omnibus ponderibus corporalibus est una ratio quantitatis, non autem in peccato mortali et veniali; unde ratio non sequitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod vir gustando de ligno scientiae boni et mali fecit contra praeceptum divinum; et ideo peccavit mortaliter: et similiter ratio superior quandocumque peccat faciens contra praeceptum divinum, peccat mortaliter; sed non semper peccat contra praeceptum divinum, et ideo ratio non sequitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illud est falsum quod proponebatur, scilicet quod si habitus est damnabilis, et actus: peccatum enim mortale non consistit in habitu, sed in actu. Unde si ex multis actibus peccatorum mortalium generetur aliquis habitus, non oportet quod omnis motus qui sequitur ex inclinatione illius habitus, sit peccatum mortale; nullus enim est habens ita confirmatum habitum luxuriae vel alterius vitii, quin aliquando secundum rationem motibus ejus resistat; et tamen stultum esset dicere, quod talis motus imputaretur ad peccatum mortale ei qui resistit. Unde licet habitualis concupiscentia sit damnabilis in infideli nondum baptizato, non tamen oportet quod quilibet motus concupiscentiae sit damnabilis per modum peccati mortalis. Et tamen fomes non dicitur concupiscentia habitualis positive, sed privative, sicut supra dictum est, quaest. 5, art. 1 et 2, per remotionem scilicet originalis justitiae; unde motus qui sequitur ex ipsa potentia naturali, non oportet quod semper sit peccatum, nedum quod sit peccatum mortale. Non est ergo dicendum quod motus primi sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, quia multo magis essent peccata mortalia fidelibus: quia in uno et eodem actu plus peccat fidelis quam infidelis, ceteris paribus, ut patet per illud Apostoli ad Hebr. 10, 29: *Quanto putatis eum deteriora mereri supplicia qui sanguinem testamenti pollutum duxerit?* et 2 Petri 2, 21 dicitur: *Melius erat eis viam veritatis non cognoscere, quam post agnitam retroire ab eo quod traditum erat illis sancto mandato.*

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, patet (1) responsio ex his quae supra, in corp. art., dicta sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. — (*1-2 quaest.* 88, *art.* 5.)

Quarto quaeritur, utrum circumstantia faciat de peccato veniali mortale. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in sermone de Purgatorio (serm. 4 in die Animarum, aliq. a princ.), quod si diu teneatur iracundia, et ebrietas si assidua sit, transeunt in numerum mortalium peccatorum. Sed hujusmodi sunt peccata venialia ex suo genere; alioquin semper essent peccata mortalia. Ergo peccatum veniale ex circumstantia assiduitatis vel diuturnitatis fit mortale.

2. Praeterea, delectatio morosa est peccatum mortale, ut Magister dicit (24 dist., 4 lib. Sentent.). Sed si non sit morosa, est veniale peccatum. Ergo circumstantia morositatis facit de veniali peccato mortale.

3. Praeterea, plus differunt bonum et malum in actibus humanis, quam peccatum veniale et mortale: quia bonum et malum differunt genere; sunt enim genera aliorum, ut dicitur in Praedicamentis (in Postpraedicam. cap. 4 de oppositis, in fin.). Peccatum autem veniale et mortale, cum utrumque sit malum, conveniunt in genere. Sed circumstantia facit de bono actu malum. Ergo multo magis circumstantia facit de peccato veniali mortale.

4. Praeterea, inter alias circumstantias ponitur *propter quid*, quae quidem circumstantia pertinet ad finem. Sed propter finem peccatum veniale fit mortale, ut dictum est, art. praeced. Ergo circumstantia de veniali facit mortale.

Sed contra, circumstantia est accidens actus moralis, sicut ipsum nomen sonat. Sed esse mortale peccatum pertinet ad speciem peccati. Cum ergo nullum accidens constituat speciem ejus cujus est accidens, videtur quod circumstantia non possit de veniali peccato facere mortale.

Respondeo dicendum, quod actus moralis dicitur bonus vel malus ex genere secundum suum objectum. Supra hanc autem bonitatem et malitiam potest ei duplex bonitas vel malitia advenire: una quidem ex intentione finis, alia ex circumstantia. Et quia finis est primum objectum voluntatis, ideo interior actus consequitur speciem ex fine; et si interior actus ex fine habet rationem peccati mortalis, transibit actus exterior in speciem interioris actus, et efficietur peccatum mortale, sicut supra, art. praeced., dictum est. Sed circumstantia non semper dat speciem actui morali, sed solum tunc quando novam deformitatem addit ad aliam speciem peccati pertinentem: puta, cum aliquis super hoc quod accedit ad non suam, accedit ad eam quae est alterius, et sic incidit ibi deformitas injustitiae; unde illa circumstantia dat novam speciem, et proprie loquendo, jam non est circumstantia, sed efficitur specifica differentia actus moralis. Si ergo circumstantia addita addat talem deformitatem quae sit contra praeceptum Dei, tunc faciet id quod est veniale ex genere, esse mortale. Id ergo quod est peccatum veniale ex genere non potest fieri mortale per circumstantiam quae manet in ratione circumstantiae, sed solum per circumstantiam (1) quae transit in aliam speciem. Sed contingit quandoque quod aliquid est veniale non ex suo genere, scilicet ex parte objecti, sed magis propter imperfectionem actus, quia non pertingit usque ad deliberatum consensum rationis qui complet rationem moralis actus; et tunc talis circumstantia quae est completiva moralis actus facit de veniali peccato mortale, puta deliberatus consensus superveniens.

Ad primum ergo dicendum, quod iracundia importat motum ad nocendum proximo. Inferre autem proximo nocumentum, ex suo genere est pec-

(1) *Al.* redundat ex dictis.

(1) *Al.* sed solum circumstantia.

catum mortale, quia repugnat caritati quantum ad dilectionem proximi; sed quando motus sistit in appetitu inferiori, et ratio non consentit ut nocumentum grave proximo inferat, est peccatum veniale propter imperfectionem actus; sed si diu teneatur, non potest esse quin deliberatio rationis superveniat. Intelligitur autem teneri diu non quandocumque diu durat, sed quia potest aliquis per rationem resistere; et tunc motus iracundiae non tenetur etiam si diu duret (1). Similiter dicendum est de ebrietate: quia ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale: sic enim videtur quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini.

Ad secundum dicendum, quod similiter dicendum est de delectatione morosa, sicut et de iracundia diu manente.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia quando transfert bonum actum in malum, constituit novam speciem peccati, et sic transfert in aliud genus moris; et in tali etiam casu potest de veniali peccato facere mortale.

Ad quartum dicendum, quod finis, inquantum est objectum actus, dat speciem actui morali, et hac ratione potest facere de veniali mortale.

ARTICULUS V.

Utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. — (1-2, *quaest.* 75, *art.* 10.)

Quinto quaeritur, utrum in ratione superiori possit esse veniale peccatum. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in 12 de Trinit. (cap. 7 et cap. 12, in fin.), quod ratio superior inhaeret rationibus aeternis. Ex quo videtur quod in ratione superiori non sit peccatum nisi per aversionem a rationibus aeternis. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

2. Praeterea, peccatum in aliqua potentia non potest esse nisi per aliquam deordinationem actus in comparatione ad suum objectum; sicut peccatum in actu visivae potentiae esse non potest nisi per comparationem ad colorem. Sed objectum superioris rationis est finis ultimus, quod est bonum aeternum. Ergo peccatum in superiori ratione esse non potest nisi per deordinationem circa finem ultimum. Sed omne tale peccatum est peccatum mortale: nam veniale peccatum est circa ea quae sunt ad finem, mortale vero circa finem, ut supra, art. 1, hujus quaest., dictum est. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum nisi mortale.

3. Praeterea, superior ratio est quae participat lumen gratiae. Sed lux gratiae virtuosior est quam lux corporalis. Lux autem corporalis nisi corrumpatur vel diminuatur, non deficit in suo actu; unde multo minus lux spiritualis. Ergo in superiori (2) ratione non potest esse aliquis actus deficiens, nisi vel corrupta gratia vel diminuta. Sed per veniale peccatum neque tollitur gratia neque diminuitur, ut supra (loc. cit.) dictum est. Ergo defectus venialis peccati non potest esse in superiori ratione.

4. Praeterea, objectum superioris rationis est bonum fruendum, quod est bonum aeternum. Sed sicut Augustinus dicit (in lib. 83 Qu., quaest. 30, parum a princ.), omnis humana perversitas est frui utendis, vel uti fruendis. Ergo peccatum in superiori ratione non potest esse nisi per hoc quod utitur fruendo, quod est Deus. Sed hoc est diligere aliquid magis quam Deum, quod facit peccatum mortale: nam uti est referre aliquid in alterum sicut ad finem. Ergo in superiori ratione non potest esse nisi peccatum mortale.

5. Praeterea, ratio superior et inferior non sunt diversae potentiae; sed differunt per hoc quod ratio superior procedit ex rationibus aeternis, ratio vero inferior ex rationibus temporalibus, ut habetur apud Augustinum (13 de Trin., cap. 12). Sed non potest esse peccatum dum proceditur ex rationibus aeternis, nisi per hoc quod aliquis errat circa rationes aeternas; quod semper est peccatum mortale. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale, sed solum mortale.

6. Praeterea, secundum Philosophum in lib. de Anima (lib. 3, com. 51), ratio est semper recta. Sed peccatum opponitur rectitudini. Ergo in ratione superiori non potest esse peccatum veniale.

7. Praeterea, Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. ult., a med.), quod laudamus rationem continentis et incontinentis; et sic tam in bonis quam in malis ratio laudatur. Sed in illo quod laudatur, non est peccatum. Ergo in ratione non est peccatum nec mortale nec veniale.

8. Praeterea, ratio deliberationem importat. Si ergo aliquod peccatum sit in ratione, oportet quod sit in ea per deliberationem; quia omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed peccatum quod est ex deliberatione, est ex industria sive ex certa malitia, quod est maxime mortale, cum sit peccatum in Spiritum sanctum. Ergo in ratione superiori non potest esse nisi peccatum mortale.

9. Praeterea, ad rationem superiorem pertinet consulere rationes aeternas. Sed consilium est deliberatio quaedam. Ergo superior ratio nunquam peccat nisi ex deliberato consensu; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, propter contemptum veniale peccatum fit mortale, ut supra dictum est. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet. Videtur ergo quod peccatum superioris rationis, cum sit ex deliberatione, nunquam sit veniale, sed semper sit mortale.

11. Praeterea, in inferioribus viribus animae invenitur peccatum veniale ex surreptione. Sed peccatum, secundum quod fit in superiori ratione ex surreptione non potest esse veniale, ut videtur. Ergo in superiori ratione nullo modo potest esse peccatum veniale. Probatio mediae. Peccatum quod fit ex surreptione, superveniente deliberato consensu, de veniali fit mortale, per hoc quod ratio deliberans applicat aliquod aliud majus bonum, contra quod agere est majus peccatum: puta, cum insurgit concupiscentia ex surreptione, consideratur in objecto quod concupiscitur, solum ratio dele-

(1) *Al.* etiam diu si duret.
(2) *Al.* in inferiori.

etationis; cum vero ratio deliberat, considerat aliquid altius, scilicet legem Dei repugnantem concupiscentiae, quam contemnendo per concupiscentiam peccat homo mortaliter. Sed nihil potest accipi altius quam objectum superioris rationis, quod est bonum aeternum. Ergo si peccatum ex surreptione circa proprium objectum esset veniale, in superiori ratione non posset fieri mortale per deliberatum consensum. Sed constat quod per deliberatum consensum est mortale. Ergo etiam si sit ex surreptione, est mortale. Nullo ergo modo potest esse peccatum veniale in superiori ratione.

12. Praeterea, ratio superior est principium spiritualis vitae, sicut cor in animali est principium vitae corporalis; unde et cordi comparatur, secundum illud Prov. 4, 23: *Omni custodia serva cor tuum: quoniam ab ipso vita procedit.* Sed in corde non potest esse aliqua aegritudo quae non sit mortalis. Ergo nec in superiori ratione est aliquod peccatum veniale, sed mortale tantum.

Sed contra. Augustinus dicit (in 12 de Trin., cap. 12), quod omnis consensus in actum pertinet ad rationem superiorem. Sed aliquis consensus in actum est peccatum veniale, utpote cum aliquis consentit ut dicat verbum otiosum; consensus enim in veniale peccatum est veniale, sicut consensus in mortale est mortale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Praeterea, sicut voluntas in bono, ita ratio delectatur in vero. Sed voluntas potest peccare venialiter, si diligit bonum creatum infra bonum increatum. Ergo ratio superior potest peccare venialiter, si delectetur in vero creato infra verum increatum.

Respondeo dicendum, quod cum ratio sit directiva appetitus, dupliciter convenit esse peccatum in ratione. Uno modo quantum ad actum proprium rationis, utpote cum in aliquo errat adhaerendo falso, dimisso vero. Alio modo ex hoc quod appetitus post deliberationem rationis in aliquid inordinate fertur; et si quidem deliberatio rationis sumitur in aliquibus rationibus temporalibus, puta quod aliquid sit utile vel inutile, decens vel indecens secundum opinionem hominum, dicetur esse peccatum in inferiori ratione; si vero deliberatio fiat per rationes aeternas, puta quia est concordans vel discordans praecepto divino, dicetur esse peccatum in ratione superiori. Nam ratio superior dicitur quae rationibus aeternis inhaeret, ut dicit Augustinus (12 de Trin.). Dupliciter autem eis inhaeret: scilicet et conspiciendis eis, et consulendis eis. Inhaeret quidem conspiciendis eis ut objecto proprio; eis autem consulendis inhaeret tamquam medio, quod applicat ad dirigendum appetitum, seu actionem. Utroque autem modo potest in superiori ratione esse peccatum veniale et mortale. Nam inquantum inhaeret rationibus aeternis conspiciendis, quae sunt proprium ejus objectum, potest habere et actum deliberatum et actum non deliberatum, qui surreptio dicitur. Quamvis enim rationis sit deliberare, necesse est tamen quod in omni deliberatione includatur absoluta consideratio. Nam deliberatio nihil est aliud quam quaedam discursio et quodammodo mobilis consideratio. In omni autem motu invenitur aliquid indivisibile, sicut et in tempore invenitur instans, et in linea punctus. Si ergo in superiori ratione circa proprium objectum fuerit peccatum ex surreptione, erit peccatum veniale; puta, cum aliquis subito apprehendit tamquam impossibile Deum trinum et unum. Non enim est hoc ante peccatum mortale quam ratio advertat hoc esse contra mandatum Dei: de ratione enim peccati mortalis est quod sit contra praeceptum Dei. Cum ergo per deliberationem perceperit ratio, quod discredere est contra praeceptum Dei, efficietur mortale, si discredat. In eo vero quod inhaeret rationibus aeternis tamquam medio, eas consulendo, non potest esse peccatum ex surreptione, quia ipsum consilium deliberationem importat: potest tamen nihilominus etiam hoc modo in ratione superiori esse peccatum veniale et mortale. In consulendo enim quaerimus et per quod aliquid fieri possit, et per quid aliquid melius fiat. Dupliciter ergo in consulendo rationes aeternas potest esse peccatum. Uno modo inquantum secundum hujusmodi deliberationem acceptatur aliquid quod est omnino contrarium fini, ut eo posito non possit ad finem perveniri; et tunc est peccatum mortale: puta, cum aliquis deliberans fornicationem esse contra legem Dei, nihilominus eam eligit, peccat mortaliter. Cum vero acceptatur aliquid quod non excludit finem, sed tamen sine eo melius ad finem perveniri possit, quia in aliquo retardat a fine, vel disponit ad contrarium finis; tunc est peccatum veniale: puta, cum aliquis dicit verbum otiosum, etiam deliberans quod est peccatum veniale disponens ad mortale, et in aliquo deficiens a rectitudine justitiae, quae ducit ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod quandocumque ratio superior peccat, hoc sit per aversionem a rationibus aeternis; quia quandoque peccat approbando aliquid quod non est contrarium rationibus aeternis, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod circa finem potest esse inordinatio dupliciter; aut quia receditur a fine, et hoc est peccatum mortale; aut quia acceptatur aliquid a fine retardans, et hoc est peccatum veniale.

Ad tertium dicendum, quod lux corporalis agit ex necessitate naturae: et ideo quamdiu manet integra, semper agit, et nunquam habet actum diminutum; sed usus caritatis et gratiae subjacet arbitrio voluntatis; unde non semper homo habens caritatem utitur perfectione ejus; sed quandoque agit aliquem actum diminutum.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus loquitur de peccato mortali, quod est perversitas et malum simpliciter; peccatum autem veniale non proprie potest dici perversitas, nec est malum nisi secundum quid, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quando ratio procedens ex rationibus aeternis acceptat aliquid contrarium illis rationibus, peccat mortaliter; sed quandoque peccat, non quia sit contrarium illud quod acceptat, sed quia est disponens ad contrarium, et retardans.

Ad sextum dicendum, quod ratio semper dicitur recta vel secundum quod se habet ad prima principia, circa quae non errat, vel quia error non evenit ex proprietate rationis, sed magis ex ejus defectu. Ex proprietate vero phantasiae consequitur error, inquantum apprehendit similitudines rerum absentium.

Ad septimum dicendum, quod tam continens

quam incontinens habet rationem rectam ad minus in universali; quia et incontinens judicat esse malum per rationem rectam, acceptare delectationem inhonestam, licet ab hac consideratione universali deficiat propter passionem. Non tamen sequitur propter hoc quod cujuslibet peccatoris ratio in universali laudetur; quia intemperatus etiam extra passionem existens judicat ut bonum delectatione inhonesta uti, tamquam perversa ratione utens.

Ad octavum dicendum, quod etsi ratio deliberet, tamen necesse est quod habeat aliquam considerationem, quae includitur in ipsa deliberatione, ut dictum est. Nec tamen oportet quod quandocumque ex deliberatione peccat, peccet ex certa malitia, sed solum tunc quando acceptat aliquid contrarium virtuti, ut dicitur in 7 Ethic. Veniale autem peccatum non contrariatur virtuti. Cum ergo ex deliberatione consentit aliquis in veniale peccatum, non propter hoc peccat ex malitia.

Et per hoc patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod deliberatus consensus non causat Dei contemptum, nisi illud in quod consentit, acceptetur ut contrarium Deo.

Ad undecimum dicendum, quod objectum superioris rationis, quod est altissimum, potest considerari et secundum cognitionem superiorem, et secundum cognitionem inferiorem. Nam cognitio quam Deus habet de bono aeterno, quod est ipse, est supra cognitionem quam homo habet de eo per rationem humanam: et ideo homo in sua cognitione rectificatur per cognitionem divinam, inquantum credit revelationi divinae. Cum vero aliquis subito apprehendit Deum non esse trinum et unum, apprehendit hoc secundum rationem humanam; et est peccatum veniale. Cum vero deliberat, applicat ad hoc cognitionem divinam, considerans quod hoc est contra id quod Deus revelavit, quod aliquis discredat unitatem illius Dei; et ideo fit mortale, quasi reductum in contrarietatem altioris medii.

Ad duodecimum dicendum, quod infirmitas immutans naturalem complexionem cordis, aut aliquid ab eo abjiciens, semper est mortalis; sed infirmitas inducens inordinationem aliquam in motu ejus, non semper est mortalis; et similiter peccatum auferens caritatem a superiori ratione est mortale; non autem peccatum quod facit inordinationem in aliquo actu.

ARTICULUS VI.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale.

Sexto quaeritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum veniale. Et videtur quod non. Dicit enim Ambrosius (lib. de Noe et arca, cap. 12, a med.), quod illud solum est capabile virtutis quod est capabile vitii. Sed sensualitas non est capabilis virtutis; significatur enim per serpentem, ut Augustinus dicit (in 12 de Trinit., cap. 12 et 13). Quia ergo sensualitas non potest esse causa virtutis, ergo nec vitii.

2. Praeterea, secundum Augustinum (lib. de duabus Animabus, cap. 10 et 11, et 1 Retract., cap. 9), omne peccatum in voluntate est, quia non nisi voluntate peccatur. Sed sensualitas est alia a voluntate. Ergo sensualitas non est peccatum veniale.

3. Praeterea, peccatum in brutis non invenitur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate peccatum esse non potest.

4. Sed dicendum, quod sensualitas in brutis non est obediens rationi sicut in nobis; et ideo in nobis potest esse subjectum peccati, non autem in brutis. — Sed contra, sensualitas secundum hoc non erit subjectum peccati venialis nisi inquantum obedit rationi. Sed propter quod unumquodque, illud magis et prius. Ergo magis est assignandum subjectum peccati venialis ratio quam sensualitas; peccant enim, secundum Philosophum in Topic., qui non assignant primum subjectum accidenti.

5. Praeterea, dispositio et habitus sunt in eodem. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale. Cum ergo peccatum mortale non possit esse in sensualitate, nec veniale in sensualitate esse poterit.

6. Praeterea, Augustinus dicit super Genes. contra Manichaeos (lib. 2, cap. 14, parum ante finem), quod si aliquis motui sensualitatis non consentit, non periclitatur, sed coronatur. Nullus autem venialiter peccans ex hoc coronatur. Ergo motus sensualitatis non est peccatum veniale.

7. Praeterea, Augustinus dicit in sermone de operibus misericordiae: *Omne peccatum est contemptus Dei, propter hoc quod contemnuntur mandata ejus.* In illa ergo parte animae potest esse peccatum quae potest percipere mandatum Dei. Hoc autem non potest esse sensualitas, sed sola ratio. Ergo peccatum veniale non potest esse in sensualitate.

8. Praeterea, nullus peccat in eo quod per voluntatem vitare non potest. Sed homo non potest per voluntatem vitare quin motus concupiscentiae exurgat, secundum illud Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago,* scilicet non concupiscere, ut Glossa (interlinealis ibi) exponit. Ergo motus sensualitatis non est peccatum.

Sed contra est quod Magister dicit (24 dist., 2 Sent.), quod si motus concupiscentiae sit solum in sensualitate, erit peccatum veniale; et sumitur ab Augustino (12 de Trinitate, cap. 12).

Respondeo dicendum, quod peccatum proprie respicit actum, ut ex superioribus patet. Cum autem nunc loquamur de peccato in moribus, in actu illius potentiae contingit esse peccatum, quem contingit esse moralem. Est autem aliquis actus moralis per hoc quod est a ratione et voluntate ordinatus et imperatus. Unde quaecumque pars hominis obedit rationi, potest in actu ejus esse peccatum. Obedit autem rationi et voluntati non solum membrum corporale ad exteriorem actum, sed etiam appetitus sensitivus ad quosdam interiores motus; unde et in actibus exterioribus, et in motibus sensitivi appetitus, qui dicitur sensualitas, potest esse peccatum. Sed considerandum, quod quia actio magis attribuitur principali et primo agenti quam instrumento, quando interior appetitus vel membrum exterius operatur ex imperio rationis, attribuitur peccatum non sensualitati vel membro corporali, sed rationi. Nunquam autem contingit quod membrum exterius operetur nisi motum vel a ratione vel saltem ab imaginatione vel sensu et appetitu sensitivo; unde peccatum nunquam dicitur esse in membris exterioribus, puta manu vel pede; sed sensualitas quandoque movetur absque imperio rationis et voluntatis. Sed

tamen hoc peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum. Peccatum enim mortale est per aversionem a fine ultimo, in quem ordinat ratio; sed sensualitas ad illud attingere non potest: unde in sensualitate non potest esse peccatum mortale, sed veniale tantum. Cum enim motus sensualitatis imperatur a ratione, ut patet in eo qui vult concupiscere aliquid mortalium, talis motus est peccatum mortale; sed non attribuitur sensualitati, sed rationi imperanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius loquitur de vitio peccati mortalis, quod opponitur virtuti. Veniale autem non contrariatur virtuti, quamvis quaedam virtutes sint irrationalium partium animae, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 10, in princ.), non quidem inquantum sunt sensitivae, sed in quantum sunt rationales per participationem.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illud impedire.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas est subjectum peccati inquantum obedit rationi; sic autem non est communis nobis et brutis.

Ad quartum dicendum, quod quando actus voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati sicut primo motivo et primo subjecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solus actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per rationem et voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.

Ad quintum dicendum, quod quando dispositio et habitus differunt sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, tunc sunt in eodem; alioquin non oportet. Nam bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam: et similiter motus sensualitatis potest esse dispositio ad peccatum mortale quod est in ratione.

Ad sextum dicendum, quod quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio. Uno modo sicut resistens; et tunc nullum est peccatum, sed est meritum coronae. Aliquando autem se habet ut imperans, puta cum ex proposito motum concupiscentiae illicitae excitat: et tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale. Aliquando autem se habet ut neque prohibens neque imperans, sed consentiens; et tunc est peccatum veniale.

Ad septimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de peccato mortali, quod est simpliciter peccatum: nam peccatum veniale est secundum quid peccatum, ut supra dictum est.

Ad octavum dicendum, quod quia appetitus sensitivus movetur ab aliqua apprehensione, et tamen est virtus in organo corporali, dupliciter potest motus ejus insurgere: uno modo ex corporis dispositione; alio modo ex aliqua apprehensione. Dispositio autem corporalis non subjacet imperio rationis; sed omnis apprehensio imperio rationis subjacet; potest enim ratio prohibere usum cujuslibet apprehensivae potentiae, maxime in absentia sensibilis secundum tactum, quod quandoque removeri non potest. Quia ergo peccatum est in sensualitate, secundum quod potest obedire rationi; primus motus sensualitatis, qui est ex dispositione corporali, non est peccatum, et hunc appellant aliqui primo primum: secundus autem motus, qui excitatur ex aliqua apprehensione, est peccatum. Primum enim ratio nullo modo vitare potest; secundum autem vitare potest quantum ad singulos, non autem quantum ad omnes: quia dum avertit cogitationem suam ab uno, incurrit in aliud, ex quo potest insurgere motus illicitus.

ARTICULUS VII.

Utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. — (*1-2, quaest. 89, art. 3.*)

Septimo quaeritur, utrum homo in statu innocentiae potuerit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia super illud 1 ad Timoth., 2, 2: *Adam non est seductus*, dicit Glossa (ordin. ex Aug., lib. 14 de civ. Dei, cap. 11, in fin.): *Inexpertus divinae severitatis, in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum.* Ex quo videtur quod Adam in statu innocentiae crediderit se posse peccare venialiter, etiam antequam mortaliter. Sed ipse melius novit conditionem sui status quam nos. Non est ergo nobis dicendum, quod non potuerit peccare venialiter.

2. Sed dicendum, quod veniale non sumitur ibi (1) pro veniali ex genere, sicut verbum otiosum dicitur veniale peccatum; sed dicitur veniale, idest facile remissibile. — Sed contra est quod Gregorius dicit 9 Moral. (cap. 28, in novis exemplar.) super illud, *Memento quaeso, quod sicut lutum feceris me*: « *Venialis est in homine culpa, cum sit irremediabilis in Angelo* ». Si ergo aestimasset peccatum suum esse veniale, idest remissibile, non fuisset seductus. Ergo Glossa non est sic exponenda, ut accipiatur veniale pro remissibili.

3. Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Sed dispositio praecedit habitum. Ergo veniale peccatum in homine praecessit mortale.

4. Praeterea, cum nos possimus peccare venialiter; si Adam venialiter peccare non potuit, hoc non fuit nisi propter integritatem sui status. Sed minus opponitur integritati primi status peccatum veniale quam mortale, quod tamen commisit. Ergo multo magis peccatum veniale committere potuit.

5. Praeterea, peccata opponuntur actibus virtuosis. Sed actus virtuosi non fuerunt alterius generis in statu innocentiae quam sint modo. Ergo nec actus peccatorum. Si ergo quaedam peccata sunt modo venialia, et in statu innocentiae fuissent.

6. Praeterea, prius acceditur ad minus distans quam ad magis distans. Sed peccatum mortale magis distat a rectitudine primi status quam peccatum veniale. Ergo prius pervenit Adam ad peccatum veniale quam ad peccatum mortale.

7. Praeterea, Adam potuit peccare et bene facere. Sed potuit facere bonum majus et minus. Ergo potuit facere malum majus et minus, peccando mortaliter et venialiter.

8. Praeterea, invenitur aliquis status creaturae rationalis in quo potest quis peccare mortaliter et venialiter; sicut in nobis accidit. Invenitur etiam alius status in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter, sicut in statu gloriae. Invenitur etiam aliquis status in quo non potest peccari

(1) *Al.* nisi.

venialiter, sed mortaliter tantum. Ergo est aliquis status in quo potest peccari venialiter et non mortaliter, statu illo durante. Sed hic status non potest esse alius nisi status innocentiae. Ergo in statu innocentiae poterat homo peccare venialiter, statu illo durante.

9. Praeterea, in statu innocentiae regimen animae erat bene ordinatum, propter quod dicitur Eccle. 7, 30, quod Deus fecit hominem rectum. Sed regimen bene ordinatum potest prius debilitari antequam totaliter destruatur. Ergo et regimen animae poterit prius debilitari per peccatum veniale quam totaliter destrui per peccatum mortale.

10. Praeterea, gratia non aufert naturam. Sed liberum arbitrium hominis naturaliter habet quod potest bene facere, et peccare mortaliter et venialiter. Ergo donum gratuitum originalis justitiae non impediebat quo minus posset venialiter peccare.

11. Praeterea, nihil prohibet defectum esse in actu secundi agentis nullo defectu existente in actu superioris agentis; sicut contingit esse defectum in vi germinativa plantae, nullo defectu existente in motu solis. Sed in anima ratio et sensualitas comparantur sicut superius et inferius. Ergo potuit esse peccatum veniale in actu sensualitatis, nullo peccato mortali existente in actu rationis, et in statu innocentiae.

12. Praeterea, Augustinus dicit (11 super Gen. ad litteram, circa finem), quod *Adam sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret accepta illa esca non esse mortuam; non tamen sic jam spirituali mente praeditus ullo modo credere potuit, quod eos Deus ab esca illius ligni invidendo vetuisset.* Sed Adam non habuit spiritualem mentem post peccatum. Ergo ante peccatum sollicitavit ipsum experiendi cupiditas. Sed experiendi cupiditas est peccatum veniale. Ergo peccatum veniale in Adam praecessit mortale.

13. Praeterea, subitus infidelitatis motus est peccatum veniale. Sed in Eva antequam peccaret fuit subitus infidelitatis motus: quod patet per hoc quod quasi dubitans dixit (Genes. 3, 3): *Ne forte moriamur.* Ergo peccavit venialiter antequam mortaliter.

14. Praeterea, secundum Augustinum (in Ench. cap. 11, a med.), peccata sunt in anima sicut morbi in corpore. Sed Adam prius incurrit morbum debilitantem virtutem ejus quam incurreret mortem. Ergo pari ratione prius incurrit debilitatem per peccatum veniale quam mortem spiritualem per peccatum mortale.

15. Praeterea, Augustinus dicit (12 super Genes. ad litteram, cap. 5, in princ.): *Non est arbitrandum, quod esset hominem dejecturus tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda.* Sed elatio comprimi non potuit postquam in eam consensit. Ergo surrexerat in eo antequam fuerat comprimenda per dissensum. Sed talis motus comprimendus, est peccatum veniale. Ergo in Adam fuit peccatum veniale ante consensum.

16. Praeterea, homo fuit dejectus a tentatore per peccatum mortale. Sed elatio comprimenda praecessit dejectionem, ut ipsa verba Augustini sonant. Ergo peccatum veniale fuit in eo ante peccatum mortale

Sed contra, primum peccatum hominis fuit causa mortis, secundum illud Apostoli ad Rom. 5, 12: *Per unum hominem in mundum intravit peccatum, et per peccatum mors.* Sed peccatum mortale ex hoc dicitur quod est causa mortis. Ergo primum peccatum hominis oportuit esse mortale.

Praeterea, Anselmus dicit in lib. de conceptu Virginali (cap. 10, circa med.): *Sicut ordo bestiae est sine ratione agere, ita ordo humanae naturae est cum ratione agere.* Sed qui peccat venialiter, non agit cum ratione; alioquin non esset malum, cum Dionysius dicat (cap. 4 de divin. Nomin.), quod malum hominis est sine ratione esse. Ergo in statu innocentiae, in quo integer erat ordo naturae, non potuit homo venialiter peccare.

Praeterea, omnis motus est a praedominante. Sed in homine in tempore innocentiae praedominabatur justitia. Ergo omnis motus illius status erat secundum justitiam. Illo ergo statu durante, non potuit homo venialiter peccare.

Respondeo dicendum, quod communiter tenetur, Adam in primo statu venialiter non peccasse, antequam peccaret mortaliter. Posset autem aliquis aestimare hoc ideo esse, quia peccata quae sunt nobis venialia, homini in statu innocentiae fuissent mortalia propter excellentiam sui status. Sed hoc dici non potest. Contingit enim unum et idem peccatum gravius esse propter personae excellentiam; sed circumstantia personae in infinitum non aggravat, ut faciat de veniali mortale, nisi transferat in aliam speciem peccati: sola enim hujusmodi circumstantia de veniali facit mortale, ut supra habitum est. Hoc autem contingit cum alicui personae propter aliquam sui status conditionem fit aliquid contra praeceptum existens, quod in inferiori persona non habet rationem contra praeceptum existentis; sicut in sacerdote uxorem ducere est contra praeceptum de voto continentiae implendo, non autem in laico qui non vovit; et sic illud quod est vel veniale vel nullum peccatum in laico, est peccatum mortale in sacerdote. Si vero actus superioris personae non repugnet praecepto specialiter sibi facto, non est peccatum mortale: quia omne peccatum mortale est contra praeceptum divinae legis, ut supra dictum est, nisi forte per accidens ratione scandali consequentis, cum hoc sit contra praeceptum, praebere fratri occasionem ruinae. Non autem potest dici, quod actus peccatorum venialium fuerint aliter contra praeceptum primo homini in statu innocentiae quam nobis. Unde non potest dici, quod fuissent ipsi peccata mortalia quae sunt nobis venialia, si ea fecisset, propter excellentiam sui status; sed potius dicendum est, quod conditio sui status talis erat quod tali statu durante nullo modo poterat peccatum veniale committere. Cujus ratio est, quia taliter homo erat in statu innocentiae institutus, ut Augustinus dicit (in 14 de civit. Dei, cap. 15), quod quamdiu pars superior hominis firmiter Deo inhaereret, omnia inferiora superiori parti subdebantur, non solum partes animae, sed etiam ipsum corpus et alia exteriora. Superior autem pars hominis, scilicet mens, a sua rectitudine qua Deo subdebatur, removeri non poterat nisi per peccatum mortale, quod est aversio a Deo. Nulla ergo inordinatio in inferioribus partibus animae poterat esse antequam peccaret mortaliter. Unde patet quod peccatum veniale, quod est in sensualitate ante deliberationem rationis, in statu innocentiae esse non potuit, cum omnis motus inferiorum partium sequeretur ordinem partis superioris. Sed quia etiam in superiori ratione contingit esse peccatum veniale

secundum praemissa; posset alicui videri quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiae in Adam esse potuit. Sed et in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentiae distinguantur secundum objecta; secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum. Contingit autem et in objectis rationis esse ordinem superioris et inferioris, et in speculativis et in practicis. Sicut enim principium indemonstrabile est supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus. Unde quamdiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quae sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora secundum conditionem illius status: sicut et in speculativis quamdiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supradictis, art. 1 hujus quaest., quod peccatum mortale est per aversionem a fine; peccatum autem veniale est inordinatio quaedam circa ea quae sunt ad finem. Unde impossibile erat hominem in statu innocentiae peccare prius venialiter quam mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod in Glossa illa veniale non sumitur pro veniali in genere, sicut nunc de veniali loquimur; sed veniale dicitur facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod peccatum primi hominis veniale quidem fuit, ut Gregorius dicit, quia potuit remitti; non tamen sic de facili, ut ipse aestimavit, ut scilicet absque amissione sui status ei remitteretur.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid disponit ad alterum. Uno modo secundum ordinem necessarium et naturalem, sicut calor disponit ad formam ignis; et talis dispositio semper praecedit id ad quod disponit. Alio modo contingenter et quasi per accidens, sicut ira disponit ad febrem; non tamen oportet quod semper ira febrem praecedat; et hoc modo veniale disponit ad mortale, nec tamen semper praecedit ipsum.

Ad quartum dicendum, quod veniale et mortale peccatum intantum repugnant integritati primi status, quod illa integritas neutrum eorum compatitur; sed peccatum mortale intantum plus opponitur quod poterat integritatem primi status corrumpere, non autem peccatum veniale.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit secundum illum intellectum quo existimantur ea quae sunt in nobis peccata venialia potuisse fieri ab Adam, et tamen essent ei peccata mortalia; quod patet esse falsum ex his quae praedicta sunt in corp. art.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit quando ad magis distans non potest perveniri nisi per minus distans aliquod determinatum: sed quando per diversa minus distantia potest perveniri ad unum magis distans, non oportet quodcumque illorum praeexistere: sicut si ad locum aliquem possit iri per diversas vias, non oportet quod antequam perveniatur ad aliquid magis distans, perveniatur ad aliquid minus distans in una illarum viarum: et similiter non oportet quod homo prius peccet venialiter quam mortaliter.

Ad septimum dicendum, quod Adam potuit facere a principio peccatum mortale vel majus vel minus: non tamen sequitur quod potuit peccare venialiter: non enim omne peccatum minus est veniale.

Ad octavum dicendum, quod hujusmodi rationes non efficaciter concludunt ubique: potest enim inveniri aliquid sine altero, sicut substantia sine accidente, vel forma sine materia; et tamen alterum sine illo non potest inveniri. Et similiter dici potest, quod etsi invenatur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non propter hoc oportet inveniri statum in quo oporteat tantum esse peccatum veniale: licet possimus dicere, aliquem statum esse in quo non potuit esse peccatum mortale, sed veniale, sicut in sanctificatis ex utero, in Hieremia scilicet et Joanne Baptista et Apostolis: de quibus dicitur (Psalm. 74, 4,): *Ego confirmavi columnas ejus*; qui creduntur confirmati fuisse per gratiam ut mortaliter peccare non possent sed tantum venialiter.

Ad nonum dicendum, quod hoc quod regimen aliquod debilitetur prius quam totaliter corrumpatur, potest contingere vel ex defectu praesidentis, qui deficit in sapientia vel justitia; vel ex defectu subditorum, qui non perfecte obediunt. Sed in statu innocentiae mens hominis erat perfecta in sapientia et justitia, et inferiora ipsius perfecte ei subdebantur; unde non poterat debilitari regimen animae per peccatum veniale, antequam corrumperetur per mortale.

Ad decimum dicendum, quod perfectio naturae non tollitur per gratiam, sed defectus naturae per gratiam tollitur. Posse autem peccare pertinet ad defectum; unde et per gratiam auferri potest ab homine, ita quod peccare non possit; sicut patet maxime in beatis.

Ad undecimum dicendum, quod defectum accidere in actu inferioris agentis, non existente defectu in superiori agente, potest contingere ex hoc quod inferius agens non totaliter subditur superiori: hoc autem non erat in statu innocentiae; unde ratio non sequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod illa experiendi cupiditas subsecuta fuit elationem quam vir ex verbo mulieris concepit, et hoc verba Augustini declarant, qui dicit (lib. 11 super Genes., circa fin.), quod virum propter aliquam mentis elationem sollicitavit experiendi cupiditas; et illa elatio fuit primum peccatum hominis, et fuit peccatum mortale, quia contra Deum superbivit: et tamen cupiditas experiendi id quod est prohibitum, potest esse peccatum mortale. Quod autem dicitur spirituali mente praeditus, referendum est ad tempus ante elationem insurgentem: licet dici posset, quod etiam post peccatum habuit vir spiritualem mentem, non tamen spiritualitate gratiae, sed spiritualitate perspicacis intelligentiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod non potest dici subitus motus infidelitatis vel dubitationis qui etiam in verba prorumpit; et tamen etiam illam dubitationem mulieris in verba prorumpentem elatio quaedam in mente ejus praecessit ex verbis serpentis, quibus sollicitavit eam de hoc quod praecepto superioris contineretur: statim enim in mentem mulieris surrexit elatio, per quam fastidivit praeceptis Dei cohiberi, et ex hoc subsecuta est dubitatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ipsa necessitas moriendi, quam homo statim incurrit, mors

quaedam hominis dicitur, secundum illud Rom. 8, 10: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*: sicut et peccatum mortale dicitur mors animae. Actualis autem mors proportionabiliter respondet futurae damnationi.

Ad decimumquintum dicendum, quod elatio insurgens comprimenda dicitur ne insurgeret; propositis enim verbis tentatoris, debuit homo sic se habere ut elationem subintrare non permitteret.

Ad decimumsextum dicendum, quod dejectio illa intelligitur secundum actum interioris peccati, vel etiam secundum amissionem status, quem praecessit elatio sicut causa effectum.

ARTICULUS VIII.

Utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia — (1-2, quaest. 89, art. 5.)

Octavo quaeritur, utrum primi motus in infidelibus sint peccata venialia. Et videtur quod non. Dicit enim Anselmus in lib. de Gratia et lib. Arb. (de Concordia gratiae et lib. arb. parum a med.); *Qui non sunt in Christo sentientes carnem sequuntur damnationem, etiam si non secundum carnem ambulent*. Sed sentire carnem et non ambulare secundum carnem, est primus motus concupiscentiae. Cum ergo solum peccatum mortale damnationem mereatur, videtur quod primi motus concupiscentiae in infidelibus, qui non sunt in Christo Jesu, non sint peccata venialia sed mortalia.

2. Praeterea, Apostolus ad Rom. 7, 15, dicit: *Non enim quod volo bonum hoc ago*, scilicet non concupiscere; et hoc ea ratione sibi concludit non esse damnabile si non secundum carnem ambulet quia erat in Cristo Jesu, cum dicit (cap. 8, 1): *Nihil ergo damnationis est*, ex hoc scilicet quod non concupiscunt, *his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*. Remota autem causa, removetur effectus. Ergo concupiscere his qui non sunt in Christo Jesu, est damnabile.

3. Praeterea, sicut Anselmus in eodem lib. dicit, sic homo factus est, ut concupiscentiam sentire non deberet. Istud autem debitum videtur homini esse remissum per gratiam baptismalem quam infideles non habent. Ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiam si non consentiat, facit contra debitum. Ergo peccat mortaliter.

Sed contra, in actu peccati plus peccat christianus quam infidelis ceteris paribus, ut patet per id quod Apostolus ait ad Hebr. 10, 29: *Quanto putatis deteriora mereri supplicia eum qui Christum conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Sed christianus concupiscens, si non consentiat, non peccat mortaliter. Ergo multo minus infidelis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in infideli etiam primos motus concupiscentiae esse peccata mortalia: sed hoc esse non potest. Motus enim sensualitatis considerari potest dupliciter. Uno modo secundum se: et sic patet quod non potest esse peccatum mortale, quia peccatum mortale est per aversionem ab ultimo fine et per contemptum praecepti Dei, sensualitas autem non est capax divini praecepti nec potest attingere ad ultimum finem; unde motus ejus secundum se consideratus, nullo modo potest esse peccatum mortale. Alio modo potest considerari secundum suum principium quod est peccatum originale; et hoc modo non potest plus habere de ratione peccati quam peccatum originale habeat, quia effectus inquantum hujusmodi non potest esse potior sua causa: peccatum autem originale in infideli quidem est et secundum culpam et secundum poenam; in fideli autem remanet quidem poena sed aufertur culpa, ut supra dictum, art. 1, cum de originali disputaretur. Et propter hoc motus sensualitatis in fidelibus est quidem peccatum veniale, secundum quod est actus personalis; sed secundum quod oritur ex originali, non pertinet ad damnationem culpabilem, sed solum ad quamdam poenalitatem; in infideli autem, secundum quod est actus personalis, est similiter peccatum veniale; sed inquantum derivatur a peccato originali, habet aliquid damnationis culpabilis non quidem secundum rationem peccati actualis mortalis, est secundum rationem damnationis quae competit originali peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hi qui non sunt in Christo, sentientes carnem, consequuntur damnationem debitam originali peccato, non autem debitam mortali.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus intendit concludere, cum dicit: *Nihil ergo damnationis etc.*, quod rebellio fomitis est absque damnatione originalis in his qui sunt in Christo Jesu. Ex quo potest haberi, quod in his qui non sunt consecuti gratiam Christi Jesu sit fomes peccati simul cum culpa originali.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non sentiendi carnem, est debitum habendi originalem justitiam: ex quo sequitur quod non habens eam, vel aliquid loco ejus, sicut gratiam baptismalem, habeat peccatum originale; non autem quod habeat in quolibet suo motu peccatum mortale.

ARTICULUS IX.

Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.

Nono quaeritur, utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Et videtur quod sic. Quia, ut Gregorius dicit in homil. Ascensionis (homil. 29 in Evangel., paulo a princ.), *homo convenit cum Angelo inquantum intelligit*. Sed peccatum veniale potest esse in homine etiam secundum partem intellectivam et secundum rationem superiorem et inferiorem, ut supra, art. 6 hujus quaest., dictum est. Ergo pari ratione peccatum veniale potest esse in Angelo.

2. Praeterea, peccatum mortale consistit in hoc quod diligit aliquis creaturam plus quam Deum; in peccato autem veniali diligitur aliquid minus quam Deus. Sed Angelus potuit magis diligere creaturam quam Deum, quia peccavit mortaliter. Ergo etiam potuit peccare venialiter diligendo creaturam minus quam Deum; quia qui potest magis diligere potest etiam minus diligere.

3. Praeterea, peccatum mortale in infinitum distat a veniali; quod patet ex differentia poenarum; quia uni debetur poena temporalis, alteri poena aeterna. Sed angelus distat in infinitum ab homine. Cum ergo angeli mali, qui daemones dicuntur, faciant interdum aliqua quae hominibus sunt venialia; puta, cum ipsimet dicunt aliqua verba otiosa, vel ad ea dicenda alios inducunt; videtur quod in angelis non sint mortalia, sed venialia.

4. Praeterea, peccatum quod est ex suo genere veniale, non fit mortale nisi ex aliquo contemptu. Sed daemones quandoque inducunt ad aliqua quae sunt ex suo genere venialia; et, sicut ipsi quandoque dicunt, non faciunt hoc ex contemptu Dei, neque ut inducant homines ad peccatum mortale. Ergo peccant venialiter.

Sed contra, peccatum veniale maxime contingit ex surreptione. Sed surreptio in angelis bonis vel malis locum non habet: quia habent intellectum deiformem, ut Dionysius dicit. Ergo in angelis bonis vel malis non potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum, quod in angelo bono vel malo peccatum veniale esse non potest. Ratio est, quia angelus non habet intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem pertinet ad rationem intellectus discursivi ut principia seorsum interdum consideret, et conclusiones seorsum; et sic contingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc nunc illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non discursivo esse non potest, sed semper conclusiones considerat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est autem, quaest. 2 de malo, art. 6, quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in appetibilibus et operativis, sicut se habet principium indemonstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea quae sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem; quod in angelis esse non potest, sed semper motus mentis angelicae simul fertur in finem et in ea quae sunt ad finem; unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quae sunt ad finem, nisi simul existente deordinatione circa finem ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa ea quae sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis habitualiter existente fixa in fine, et ideo in hominibus contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in angelis; sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a fine ultimo, quod facit peccatum mortale: ex hoc enim angelus peccat quod inhaeret alicui bono creato, avertendo se a bono increato.

Ad primum ergo dicendum, quod cum angelis quidem communicamus secundum intellectum, sed in genere; est tamen secundum speciem magna distantia: quia intellectus angeli est deiformis, noster autem intellectus est discursivus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Angelus non est naturae compositae, sicut homo, qui ex natura sensibili et corporea inducitur ad amandum aliquid quod non debet, vel quantum non debet. Angelus autem ex hoc peccare potest quia bonum sibi conveniens amat non referendo ad Deum, quod est a Deo averti, et mortaliter peccare. Unde non potest inordinate amare aliquid nisi per aversionem a Deo.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus actibus suis voluntariis diabolus mortaliter peccat, quia semper actus liberi arbitrii in ipso procedunt ex intentione finis perversi.

Ad quartum dicendum, quod per hoc ipsum quod inducit homines ad ludicra verba, habet perversam intentionem inducendi eos ad peccatum mortale; et hoc ipsum quod est habere familiaritatem cum ipso, homini imputatur ad peccatum, intantum quod nec etiam veritatem ab eo requirere debemus, ut Chrysostomus dicit; unde et Dominus eum vera confitentem de sua deitate prohibuit, sicut habetur Marci 1 et Lucae 4. Nec est verbum diaboli credendum, quia mendax est et mendacii pater, ut dicitur Joan. 8.

ARTICULUS X.

Utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna.

Decimo quaeritur, utrum peccatum veniale sine caritate puniatur poena aeterna. Et videtur quod non. Remota enim causa removetur effectus. Sed causa quare peccatum mortale punitur morte aeterna, est, quia perimit bonum aeternum; dicit enim Augustinus (21 de civ. Dei, cap. 12), quod homo factus est malo dignus aeterno, qui in se peremit bonum quod poterat esse aeternum. Hoc autem veniale non facit. Ergo peccatum veniale mortali peccato conjunctum, non punitur poena aeterna.

2. Praeterea, sicut dicitur Deut. 25, 2, *pro mensura delicti erit et plagarum modus*. Sed peccatum veniale non fit majus ex eo quod adjungitur mortali. Ergo non punitur majori poena. Sed quando est sine peccato mortali in habente caritatem, non punitur poena aeterna. Ergo neque mortali adjunctum poena aeterna punietur.

3. Sed dicendum, quod peccatum veniale in eo qui decedit sine caritate, aggravatur ex adjunctione peccati mortalis, propter circumstantiam finalis impoenitentiae. — Sed contra, finalis impoenitentia, secundum Augustinum (in lib. de verbis Domini, serm. 11, a med.) est peccatum in Spiritum sanctum. Si ergo aggravetur ratione finalis impoenitentiae, fiet peccatum in Spiritum sanctum; et sic jam non erit veniale, sed mortale.

4. Praeterea, potest contingere etiam in eo qui est in caritate, quod non poeniteat ante mortem de aliquo veniali commisso; nec punitur pro peccato veniali poena aeterna. Non ergo finalis impoenitentia intantum aggravat veniale peccatum mortali adjunctum, ut faciat ipsum dignum poena aeterna.

5. Praeterea, quanto aliquis est in majori statu, tanto unum et idem peccatum videtur sibi esse gravius. Sed in majori statu est ille qui habet caritatem, quam ille qui est in peccato mortali. Ergo peccatum veniale est in eo gravius.

6. Praeterea, contingit quandoque quod aliquis in peccato mortali moriens poenitet de aliquo veniali commisso, mutans in hac vita voluntatem suam quam habuerat, de peccando venialiter. Sed in eadem voluntate remanet anima in qua de hoc corpore exit. Ergo non erit in eo qui sic decedit, peccatum veniale post mortem: non ergo pro eo aeternaliter punietur.

7. Praeterea, semper Deus punit citra condignum; unde etiam in Psalm. 76 dicitur, quod non continet in ira misericordias suas. Sed poenam venialis peccati Deus in futuro non mitigat quantum ad acerbitatem: quia poena purgatorii est major qualibet poena praesenti, ut Augustinus dicit, et multo magis poena inferni. Ergo mitigat eam quantum ad durationem: non ergo peccatum veniale mortali conjunctum aeternaliter punitur.

8. Praeterea, sicut peccatum mortale est sine gratia, ita peccatum originale. Sed peccatum ve-

niale originali conjunctum non punitur aeternaliter: non enim punitur in limbo puerorum, quia ibi non est poena sensus: nec in inferno damnatorum, quia ibi punitur solum peccatum mortale; in purgatorio autem non punitur aliquis aeternaliter. Ergo nec etiam veniale conjunctum mortali aeternaliter punietur.

9. Sed diceretur, quod peccatum veniale non potest esse conjunctum mortali, nisi simul adsit peccatum mortale: quia ante usum rationis homo non potest peccare venialiter; post usum vero rationis habitum, est in statu mortalis peccati nisi convertatur ad Deum; et si convertatur ad Deum, jam habebit gratiam originale peccatum delentem. — Sed contra, quod actu aliquis convertatur ad Deum, cadit sub praecepto affirmativo: praecepta autem affirmativa etsi obligent semper, non tamen obligant ad semper. Non ergo statim peccat mortaliter, si non convertatur actu ad Deum statim habito usu rationis. Potest autem tunc peccare venialiter. Ergo potest esse peccatum veniale cum originali, sine mortali.

10. Praeterea, poena peccati mortalis proportionata est poenae peccati venialis quantum ad acerbitatem: quia utriusque acerbitas est finita, omne autem finitum est proportionale cuilibet finito. Si ergo peccato veniali quod est conjunctum mortali debetur poena aeterna sicut et mortali, non erit differentia poenarum, nisi secundum acerbitatem. In aliqua ergo proportione poena peccati mortalis excedit poenam peccati venialis. Tot ergo poterunt multiplicari peccata venialia, quot merebuntur poenam aequalem uni peccato mortali. Hoc autem est falsum; quia ex multis venialibus non fit unum mortale, ut supra, art. 3 hujus quaest., dictum est. Ergo et primum ex quo sequitur; scilicet quod peccatum veniale conjunctum mortali puniatur poena aeterna.

Sed contra, quod poena peccatorum venialium terminetur, hoc est merito fundamenti, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 3, quod quidem fundamentum est fides formata, ut Augustinus dicit (21 de civit. Dei, cap. 26, et in lib. de fide et operibus, cap. 16). Hoc autem fundamentum non est in eo qui cum mortali peccato decedit. Ergo poena venialium non terminabitur in ipso.

Respondeo dicendum, quod ea ratione culpae debetur poena, quia culpa ordinatur per poenam; homo enim peccando propria voluntate divinae justitiae ordinem praetermisit. Qui quidem modo reparatur per hoc quod fit de homine justitia, dum contra suam voluntatem punitur secundum Dei voluntatem. Respondet autem perpetua poena peccato mortali secundum ordinem divinae justitiae et ex ipsa specie peccati, et ex inhaerentia ipsius ad subjectum. Ex specie quidem peccati, quia peccatum mortale est directe contra caritatem Dei et proximi, per quam peccati poena remittitur. Qui autem contra aliquem peccat, ex hoc ipso meretur ejus beneficio privari; sicut in rebus humanis qui contra rempublicam peccant, hoc ipso in perpetuum societate reipublicae privantur vel perpetuo exilio vel etiam morte; in qua, sicut Augustinus dicit (21 de civit. Dei, cap. 10, a med.), non pensatur mora (1) temporis qua quisque occiditur; sed potius quod per mortem in aeternum civitatis beneficio privatur, quamvis culpa commissa forte fuerit momentanea, aut brevi tempore perpetrata. Unde et ille qui mortaliter peccat, inquantum contra caritatem peccat, hoc meretur ut remissione privetur, quae est effectus caritatis; et si Dominus remittit, non est ex merito hominis, sed ex misericordia sua. Ex parte vero inhaerentiae ad subjectum, peccatum poenam perpetuam habet, quia privat hominem gratia, per quam potest peccatum remitti. Peccato autem manente non solvitur poena; quia in operibus Dei nihil potest esse inordinatum; et ideo sicut homo qui se in puteum projiceret, unde per se non posset exire, quantum est in ipso, faceret ut in perpetuum esset ibi: ita etiam qui mortaliter peccat, quantum in ipso est, se in poenam aeternam inducit. Veniale autem peccatum, cum non sit contra caritatem, non meretur poenam aeternam ex specie peccati, nec ex parte inhaerentiae ad subjectum per se loquendo, quia non privat gratiam; sed per accidens fit irremissibile peccato mortali conjunctum, inquantum est in subjecto privato gratia; et sic per accidens punitur poena aeterna.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de causa poenae aeternae ex specie actus: sic autem veniale peccatum non meretur poenam aeternam, sed alio modo, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod acerbitas poenae directe respondet quantitati peccati: sed aeternitas poenae respondet indelebilitati ipsius: quae quidem convenit aliquando veniali peccato per accidens, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod illa impoenitentia facit peccatum in Spiritum sanctum quae opponitur caritati, quae est donum Spiritus sancti; unde non poenitere de veniali, quia non est contrarium caritati, non facit peccatum in Spiritum sanctum; sed tamen inquantum est conjunctum mortali cum finali impoenitentia, per accidens habet indelebilitatem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod ille qui non poenitet de veniali, poenitet autem de mortali, non habet impoenitentiam quae repugnet remissioni peccati; unde non est causa poenae aeternae.

Ad quintum dicendum, quod non propter majoritatem culpae ipsius venialis, peccatum veniale conjunctum mortali diutius punitur; sed propter indelebilitatem quae provenit ex adjuncto, ut dictum est: et tamen non semper hoc est verum, quod peccata venialia adjuncta peccato mortali sint minora quam adjuncta caritati; quinimmo plerumque sunt majora, utpote procedentia ex majori libidine, quam caritas non refrenat. In his vero qui sunt perfectae caritatis, venialia peccata ut plurimum accidunt ex aliqua surreptione: et cito virtute caritatis remittuntur, secundum illud 2 Paral. 30, 19: *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod parum sanctificati sunt.*

Ad sextum dicendum, quod peccatum postquam transit actu, potest manere reatu, quem non tollit quaelibet mutatio voluntatis, sed solum illa quam caritas operatur.

Ad septimum dicendum, quod poena peccati venialis etiam cum in inferno punitur, mitigatur quantum ad acerbitatem, quamvis gravius puniatur

(1) *Al.* poena.

quam ab homine puniretur, quia majorem gravitatem habet secundum quod comparatur ad Deum prout punitur a Deo, quam secundum quod comparatur ad hominem, prout punitur ab homine.

Ad octavum dicendum, quod non est possibile quod aliquis decedat cum originali peccato et veniali absque mortali: quia ante usum rationis puer excusatur a peccato mortali, ita ut si etiam committat actum qui de genere suo sit peccatum mortale, non incurrat reatum mortalis peccati, eo quod nondum habet usum rationis; unde multo magis excusatur a reatu peccati venialis; quia quod excusat majus peccatum, multo magis etiam excusat minus: sed postquam habet usum rationis, peccat mortaliter, si non facit quod in se est ad quaerendum suam salutem; si autem faciat, gratiam consequetur, per quam immunis erit ab originali peccato.

Ad nonum dicendum, quod licet praecepta affirmativa communiter loquendo non obligent ad semper, tamen ad hoc est homo naturali lege obligatus, ut primo sit sollicitus de sua salute, secundum illud Matth. 6, 33: *Primum quaerite regnum Dei.* Ultimus enim finis naturaliter cadit in appetitu, sicut prima principia naturaliter primo cadunt in apprehensione; sic enim omnia desideria praesupponunt desiderium ultimi finis, sicut omnes speculationes praesupponunt speculationem primorum principiorum.

Ad ultimum dicendum, quod licet in his quae sunt diversarum rationum, sit proportio finita; tamen id quod imperfectius est, quantumcumque perficiatur, non potest aequari ei quod est perfectius; nigredo enim, quantumcumque intendatur, semper est imperfectior albedine. Poena autem proprie debita peccato mortali est privatio divinae visionis, qualis poena non correspondet peccato veniali; et ideo impossibile est poenam debitam peccato veniali aequari poenae quae peccato mortali debetur.

Vel dicendum, quod poena sensus quae infertur in inferno pro peccato mortali et veniali, non distant in infinitum, cum ambae sint finitae, et correspondeant conversioni ad bonum commutabile, quae etiam in peccato mortali est finita; quamvis forte remorsus conscientiae, qui dicitur vermis, incomparabiliter sit major in uno quam in alio; distantia autem infinita peccati mortalis a veniali est ex aversione a Deo, quae tantum est in mortali, ex qua perpetuo privatur divina visione; non autem per peccatum veniale, nisi per accidens, ut dictum est. Nec tamen sequitur quod ex multiplicatione venialium fiat poena secundum intensionem aequalis poenae peccati mortalis, sed secundum extensionem, quia pluribus modis punietur; et sic ratio non sequitur.

ARTICULUS XI.

Utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio.

Undecimo quaeritur, utrum peccata venialia post hanc vitam remittantur in purgatorio. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccle. 11, 3: *Si lignum fuerit praecisum, ubicumque ceciderit, ibi erit, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem.* Sed praecisio hominis fit per mortem. Ergo post mortem in illo statu remanebit semper in quo moritur. Non ergo post mortem remittitur homini aliquod peccatum.

2. Praeterea, peccatum non immutatur nisi mutata voluntate peccandi, quae erat causa ipsius peccati; non enim tollitur effectus causa manente. Sed voluntas post mortem non potest mutari, sicut nec Angelus post casum; hoc enim hominibus mors est quod Angelis casus; ut Damascenus dicit (lib. 2 cap. 4, in fine). Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

3. Sed diceretur, quod peccatum mortale, quia simpliciter est voluntarium, requirit ad sui remissionem actualem mutationem voluntatis; non autem peccatum originale, quia non est peccatum voluntarium voluntate personae; neque peccatum veniale, quia non est simpliciter voluntarium, eo quod non potest homo vitare quin venialiter peccet; potest tamen vitare hoc vel illud veniale peccatum. — Sed contra, Augustinus dicit (in lib. de Poenitentia, cap. 12), quod homo non potest inchoare novam vitam nisi poeniteat eum veteris vitae. Sed remissio peccati pertinet ad inchoationem novae vitae. Omne autem peccatum, etiam originale et veniale, pertinet ad vetustatem vitae. Cum ergo poenitentia dicat mutationem actualis voluntatis; videtur quod neque peccatum originale neque veniale possit remitti sine actuali immutatione voluntatis.

4. Praeterea, eodem habitu alicui placet unum oppositorum et displicet alterum; sicut per habitum liberalitatis placet nobis liberaliter dare, et displicet nobis illiberaliter retinere. Sed per habitum caritatis placet nobis bonum gratiae. Ergo per habitum caritatis displicet nobis malum culpae. Si ergo habitualis displicentia sufficeret ad remissionem peccati venialis, nunquam peccatum veniale esset simul cum caritate.

5. Praeterea, remissio peccati venialis pertinet ad profectum spiritualis vitae. Sed profectus spiritualis vitae cum competat statui viatoris, non potest esse post mortem, quae terminat viatoris statum. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

6. Praeterea, ejusdem rationis esse videtur quod aliquis mereatur praemium essentiale vel accidentale, et quod ei remittatur peccatum; quia eadem ratione qua aliquis accedit ad unum oppositorum, recedit ab altero. Sed homo post mortem non potest mereri neque praemium essentiale neque accidentale. Ergo pari ratione non potest percipere remissionem peccati neque venialis neque mortalis.

7. Praeterea, facilius homo in peccatum cadit quam ei remittatur peccatum; quia homo est spiritus per se vadens in peccatum, sed non rediens. Sed post mortem non potest homo peccare venialiter. Ergo neque potest ei remitti peccatum veniale.

8. Praeterea, nullum peccatum quod meretur poenam aeternam, remittitur post hanc vitam. Sed peccatum veniale videtur mereri poenam aeternam: si enim pro vitatione peccati venialis homo potest mereri vitam aeternam, e contrario pro commissione peccati venialis potest homo mereri poenam aeternam. Ergo peccatum veniale non potest remitti post hanc vitam.

9. Praeterea, in purgatorio est et gratia et poena. Sed non remittitur ibi peccatum veniale ratione poenae, tum quia, cum poena sit effectus

culpae, non agit in culpam; tum quia pari ratione omnis poena tolleret culpam; quod de poena inferni patet esse falsum. Similiter in ratione gratiae, quia gratia non opponitur peccato veniali, sed compatitur ipsum secum. Ergo peccatum veniale non remittitur in purgatorio.

10. Sed diceretur, quod peccatum veniale in purgatorio remittitur, quia homo in vita ista meruit ut sibi remitteretur. — Sed contra, meritum Christi est efficacius quam meritum cujuscumque hominis. Sed nullus per sacramenta quae habent efficaciam ex merito Christi, potest absolvi a peccato futuro. Ergo multo minus potest aliquis mereri ut sibi remittatur peccatum futurum.

11. Praeterea, sicut peccatum mortale opponitur caritati, ita peccatum veniale opponitur fervori caritatis. Sed fervor caritatis delens peccatum veniale non potest esse in futuro; quia nullus motus novus voluntatis erit ibi. Ergo non poterit peccatum veniale remitti, sicut nec peccatum mortale potest remitti nisi superveniente nova caritate.

12. Praeterea, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sicut si album potest stare cum homine, potest etiam stare cum animali; alioquin sequeretur opposita esse simul. Sed ad gratiam finalem ex necessitate sequitur gloria, cum qua peccatum veniale stare non potest. Ergo nec cum gratia finali. Non ergo potest remitti post hanc vitam.

13. Praeterea, status purgatorii est status medius inter statum praesentis vitae et statum futurae gloriae. Sed in praesenti vita invenitur et culpa et poena, in statu autem gloriae neque culpa neque poena; inter quae est medium vel culpa sine poena, vel poena sine culpa. Sed culpa sine poena esse non potest, quia hoc repugnaret ordini divinae justitiae. Ergo in purgatorio erit poena sine culpa. Nulla ergo culpa potest remitti post hanc vitam in purgatorio.

14. Praeterea, nullum sacramentum Ecclesiae est frustra institutum. Sed extrema unctio, cum sit instituta ad remissionem venialium, frustra instituta videretur, si post hanc vitam in purgatorio venialia peccata possent remitti. Non ergo possunt post hanc vitam remitti.

15. Praeterea, dispositio quae consequitur formam, non remanet in materia, forma recedente; non enim in materia ignis remanet claritas, igne extincto. Ergo nec dispositio materiae remanet in forma a materia separata. Sed peccatum veniale est dispositio hominis ex parte materiae: nam ex corruptione corporis quod aggravat animam, venialia peccata contingunt: nam in statu naturae integrae venialia esse non poterant, ut supra, art. 7, dictum est. Non ergo veniale peccatum remanet in anima a corpore separata; et ita post hanc vitam remitti non potest.

16. Praeterea, quando est aliquod magnum bonum quod differtur, et magnum malum quod imminet, excitatur intensum desiderium ad consequendum bonum et evadendum malum. Sed animae separatae quae est purgatorio obnoxia, imminet magnum malum, scilicet acerba purgatorii poena, et differtur a maximo bono separato, scilicet a vita aeterna. Ergo statim excitatur in ea fervens desiderium. Sed fervor caritatis non compatitur secum veniale. Ergo in purgatorio separata anima veniale habere non potest: ergo non potest veniale peccatum in purgatorio remitti.

17. Praeterea, ignis purgatorii punit animam, inquantum est instrumentum divinae justitiae. Non autem ponitur esse instrumentum divinae misericordiae, cujus est peccata remittere. Non ergo post hanc vitam in purgatorio peccatum veniale remittitur.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 39): *Datur intelligi quasdam leves culpas post hanc vitam remitti.*

Praeterea, super illud Matth. 3: *Ipse vos baptizabit in Spiritu sancto et igne*, dicit Glossa, (ordinaria): *Spiritu in praesenti abluit, post si qua macula surrexerit* (1), *igne purgatorio ad purum exurit, quod de levioribus credendum est peccatis.*

Praeterea, Augustinus dicit (serm. 4 in die Animarum), quod illo transitorio igne non capitalia, sed minuta peccata purgantur.

Praeterea, Ambrosius dicit, de bono mortis (cap. 11, a med.): *Sicut oculi carnales non possunt solem corporalem videre, si aliqua laesio in eis fuerit; ita nec spirituales possunt videre solem spiritualem cum laesione.* Sed peccatum veniale est quaedam laesio animae. Non ergo potest anima pervenire ad videndum Deum, quamdiu habet maculam venialis peccati. Oportet ergo quod talis macula in purgatorio purgetur.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet intelligere quid sit peccatum remitti; quod nihil aliud est quam peccatum non imputari. Unde in Psal. 31, cum praemisisset: *Beati quorum remissae sunt iniquitates*, quasi exponens subdit: *Beatus vir cui non imputavit peccatum Dominus.* Imputatur autem peccatum alicui inquantum per ipsum impeditur homo a consecutione ultimi finis, qui est beatitudo aeterna: a qua impeditur homo per peccatum et ratione culpae et ratione reatus poenae. Ratione quidem culpae, quia cum beatitudo aeterna sit perfectum bonum hominis, non compatitur secum aliquam bonitatis minorationem. Ex hoc autem ipso quod aliquis actum peccati commisit, incurrit quamdam boni minorationem, inquantum scilicet factus est vituperabilis, et indecentiam quamdam habens ad tantum bonum; ex hoc vero quod reus est poenae, etiam impeditur a beatitudine perfecta, quae omnem dolorem et poenam excludit: *fugiet enim ibi dolor et gemitus*, ut dicitur Isai. 35, 10. Utrumque tamen horum aliter impedit in peccato mortali, et aliter in peccato veniali. Nam in peccato mortali patitur homo bonitatis minorationem per privationem principii ducentis ad finem, scilicet per privationem caritatis; sed in peccato veniali patitur homo minorationem et impedimentum per quamdam indecentiam actus, quasi impedimento existente in ipso actu quo pergendum erat in finem, salvo tamen principio inclinante. Sicut etiam grave potest impediri ne perveniat deorsum vel propter corruptionem gravitatis in ipso, vel propter aliquod impedimentum occurrens, quo impeditur motus ejus ne ad finem naturalem perveniat. Ex parte etiam reatus poenae est differentia. Nam per peccatum mortale meretur, quasi inimicus effectus, poenam exterminantem; per peccatum vero veniale

(1) *Forte* supererit.

poenam corrigentem. Aliter ergo remittitur peccatum veniale et aliter mortale. Nam quantum ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, oportet quod tollatur impedimentum, quod erat ex corruptione principii, per novam caritatis et gratiae infusionem. Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia caritas manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per aliquem fortem impulsum repugnantem impedimento, quod erat appositum ex obice veniali; sicut impedimentum quod contingit ex gravi (1) corruptione, non potest tolli nisi per iteratam ejusdem generationem; impedimentum vero quod esset ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violentum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo et veniale quantum ad culpam remittitur per fervorem caritatis, mortale vero per gratiae infusionem. Quantum ad poenam autem peccatum mortale non remittitur, quia habet poenam interminabilem et aeternam; peccatum vero veniale remittitur per exsolutionem poenae temporalis finitae. Et hoc quidem quomodo utrumque possit remitti in hac vita satis manifeste apparet: sed in futura vita mortale peccatum nunquam potest remitti quantum ad culpam: non enim post hanc vitam anima immutatur essentiali immutatione per gratiae et caritatis infusionem de novo: culpa autem non dimissa, nec poena remittitur, ut supra, art. praeced. in corp., dictum est. Sed de peccato veniali quidam dixerunt quod in habentibus caritatem semper dimittitur in hac vita quantum ad culpam; sed post hanc vitam dimittitur quantum ad poenam, per poenae scilicet solutionem. Sed hoc quidem satis probabile videtur in his qui cum usu rationis ex hac vita recedunt: non enim est probabile quod aliquis in caritate existens, et cognoscens sibi mortem imminere, non moveatur motu caritatis et in Deum et contra omnia peccata quae fecit, etiam venialia; et hoc sufficit ad remissionem venialium quantum ad culpam, et fortassis etiam quantum ad poenam, si sit intensa dilectio. Sed quandoque contingit quod aliqui in ipsis actibus peccatorum venialium vel in proposito venialiter peccandi occupantur omno vel aliqua passione auferente usum rationis, et praeveniuntur morte antequam possint habere usum rationis. Quibus manifestum est quod in hac vita peccata venialia non dimittuntur, et tamen propterea non impediuntur perpetuo a vita aeterna, ad quam nullo modo perveniunt, nisi omnino immunes ab omni culpa effecti. Et ideo oportet dicere, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam etiam quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita; scilicet per actum caritatis in Deum, repugnantem venialibus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit quidem impedimentum venialis culpae; non tamen meretur absolutionem vel diminutionem poenae, sicut in hac vita.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non mutat statum vel locum hominis; sed est quoddam impedimentum quo differtur homo a consecutione ultimi finis.

Ad secundum dicendum, quod in futura vita non est aliqua essentialis immutatio voluntatis; scilicet quantum ad finem, vel quantum ad caritatem vel gratiam; potest tamen esse aliqua accidentalis immutatio per remotionem impedimenti. Nam removens prohibens est movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic. (com. 82).

Ad tertium dicendum, quod ejusdem rationis est quod voluntas feratur in appetitum unius contrarii, et in detestationem alterius. Nullus autem habens usum liberi arbitrii potest inchoare novam vitam, quae est per gratiae infusionem, nisi appetat et amet gratiae bonum; et ideo oportet quod detestetur omne malum repugnans; ita tamen quod peccata mortalia quae propria voluntate commisit, et directe contrariantur gratiae, in speciali detestetur; ut sic remota causa subtrahente gratiam per displicentiam peccati mortalis, tollatur effectus, scilicet privatio gratiae, per ejus infusionem. Peccatum autem originale non ex propria voluntate hujus personae contractum est; peccatum autem veniale est quidem propria voluntate hujus personae commissum; non tamen est causa privationis gratiae; unde non requiritur displicentia in particulari, sed in universali tantum, inquantum habet aliquam rationem repugnantis ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod habitualis displicentia non sufficit ad remissionem venialis, sed requiritur actualis; sufficit tamen generalis.

Ad quintum dicendum, quod remissio culpae venialis non facit profectum spiritualem per se, scilicet quantum ad augmentum spiritualis boni; sed solum per accidens, scilicet quantum ad remotionem impedimenti.

Ad sextum dicendum, quod meritum gloriae essentialis vel accidentalis pertinet per se ad profectum spiritualem, qui est per augmentum spiritualis boni; unde non (1) est similis ratio.

Ad septimum dicendum, quod anima post mortem transit in alium statum angelis conformem; unde eadem ratione non potest peccare venialiter, sicut nec angelus, quia non remanet in ea caritatis usus, qui est causa remissionis peccati venialis: potest tamen post mortem ei remitti peccatum veniale.

Ad octavum dicendum, quod vitare peccatum veniale potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum puram negationem, et sic non meretur vitam aeternam: quia etiam dormiens non peccat venialiter, et tamen non meretur. Alio modo secundum aliquam affirmationem, secundum quod dicitur ille vitare peccatum veniale qui vult* non peccare venialiter; et quia ista voluntas potest esse ex caritate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitae aeternae; sed peccare venialiter non repugnat caritati; unde non meretur poenam aeternam.

Ad nonum dicendum, quod remissio venialis peccati in purgatorio quantum ad poenam est ex parte purgatorii, quia homo et patiendo exsolvit quod debet, et ita cessat reatus; sed quantum ad culpam non remittitur per poenam neque secundum quod actu sustinetur, quia non est meritoria, neque secundum quod recogitatur. Non enim esset motus caritatis quod aliquis detestaretur peccatum veniale propter poenam; sed magis esset motus timoris servilis vel naturalis. Remittitur ergo in purgatorio veniale quantum ad culpam virtute gratiae, non solum secundum quod est in ha-

(1) *Forte* gravitatis.

(1) *Al. deest* non.

bitu, quia sic compatitur veniale peccatum, sed prout exit in actum caritatis detestantis veniale peccatum.

Ad decimum dicendum, quod nullus potest mereri remissionem futurae culpae; potest tamen mereri statum purgatorii, in quo sit sibi culpa remissibilis.

Ad undecimum dicendum, quod post mortem non erit aliquis motus novus voluntatis, qui non praecessit in hac vita in aliqua radice vel naturae vel gratiae. Multi tamen actuales motus voluntatis erunt post hanc vitam, qui non sunt modo: quia alii etiam erunt secundum ea quae tunc cognoscent et experientur.

Ad duodecimum dicendum, quod quando antecedens et consequens alicujus conditionalis sunt simul, quidquid potest stare cum antecedente, potest stare cum consequente; sed quando non sunt simul, hoc non est necessarium. Sequitur enim si animal vivit quod morietur; non tamen quidquid potest stare cum vita, potest stare cum morte; et similiter non quidquid potest stare cum gratia finali, potest stare cum gloria.

Ad decimumtertium dicendum, quod non oportet illud quod est medium quantum ad aliquid, esse medium quantum ad omnia. Status ergo purgatorii medius est quidem quantum ad aliqua inter statum praesentis vitae et statum gloriae, non tamen quantum ad hoc quod sit ibi culpa sine poena, vel poena sine culpa.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia sacramenta novae legis sunt instituta ad conferendum gratiam. Non autem requiritur ad remissionem peccatorum venialium novae gratiae infusio, ut dictum est; et ideo nec extrema unctio. Nec aliquod sacramentum novae legis est principaliter institutum contra peccata venialia, licet per ea peccata venialia remittantur; sed est instituta extrema unctio ad reliquias peccatorum tollendas.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet ex corruptione corporis sit aliqua causa venialium, non tamen venialia sunt sicut in subjecto in corpore, sed in anima; unde non sunt dispositiones materiae, sed formae.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio non concludit quod peccatum veniale in purgatorio non remittatur, sed quod statim ibi non remittatur; et hoc satis videtur probabile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut jam dictum est, remissio culpae non fit per poenam, sed per usum gratiae, quae est effectus divinae misericordiae.

ARTICULUS XII.

De remissione peccatorum venialium in hac vita.

Duodecimo quaeritur de remissione peccatorum venialium in hac vita; utrum scilicet remittantur per aspersionem aquae benedictae, unctionem corporis et hujusmodi. Et videtur quod non. Conferre enim gratiam est proprium sacramentorum novae legis. Sed hujusmodi non dicuntur esse sacramenta. Ergo non conferunt gratiam; non ergo per ea fit remissio alicujus culpae.

2. Praeterea, peccatum mortale non potest stare simul cum gratia, cum qua tamen potest stare veniale; et sic infusio gratiae sufficit ad remissionem peccati mortalis, non autem sufficit ad remissionem peccati venialis. Videtur ergo quod plus requiratur ad remissionem peccati venialis quam ad remissionem peccati mortalis. Sed per praedicta non potest remitti peccatum mortale. Ergo multo minus peccatum veniale.

3. Praeterea, peccatum veniale remittitur per actum caritatis. Sed actus caritatis ex praemissis causari non potest sed ab extrinseco procedit. Ergo per praedicta peccatum veniale remitti non potest.

4. Praeterea, hujusmodi aequaliter se habent ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea remittitur unum peccatum veniale, pari ratione remittuntur omnia; et sic si remittuntur quantum ad culpam, frequentissime illi qui sunt absque peccato mortali, possunt dicere: Peccatum non habemus, quod est contra id quod habemus 1 Joan.; et si per hujusmodi remittatur peccatum etiam quantum ad poenam, plurimi statim post mortem ad caelum evolabunt, purgatorii poenam non sentientes; quod videtur inconveniens. Non ergo per praedicta peccata venialia remittuntur.

Sed contra est, quia nihil in Ecclesiae observantiis agitur frustra. Sed in benedictione aquae fit mentio de remissione culpae. Ergo aliqua culpa per aspersionem aquae benedictae remittitur. Non autem culpa mortalis; ergo venialis.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, per fervorem caritatis peccata venialia remittuntur; et ideo quaecumque nata sunt excitare fervorem caritatis possunt causare remissionem peccatorum venialium. Actus autem caritatis ad voluntatem pertinet; quae quidem tripliciter ad aliquid inclinatur: aliquando quidem ex sola ratione aliquid demonstrante; aliquando autem ex ratione simul et aliquo interiori instinctu, qui est a causa superiori, scilicet Deo; aliquando autem cum hoc etiam ex inclinatione habitus inhaerentis. Sunt quidem quaedam quae causant remissionem peccati venialis inquantum inclinant voluntatem ad ferventem caritatis actum secundum tria praedicta; et sic per sacramenta novae legis venialia peccata remittuntur: quia et ratio ea considerat ut quasdam salutares medicinas, et divina virtus in eis secretius operatur salutem, et etiam per ea confertur habitualis gratiae donum. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati secundum duo praedictorum: non enim causant gratiam, sed excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et hujusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis. Quaedam vero sunt quae causant remissionem venialis peccati solummodo excitando caritatis fervorem per modum considerationis, sicut oratio dominica, tunsio pectoris et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium ad remissionem peccati venialis quod nova gratia conferatur; et ideo potest peccatum veniale dimitti per aliquid quod non est sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod habenti usum liberi arbitrii non infunditur nova gratia sine fervore caritatis; unde plura requiruntur ad remissionem peccati mortalis quam venialis.

Ad tertium dicendum, quod praedicta causant fervorem caritatis ipsam voluntatem inclinando, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod quamvis hujusmodi aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia; tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia; sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra ea efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eumdem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberentur non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur, et raro contingit homines in hac mortali vita viventes, ab hujusmodi affectibus liberos esse; unde non possumus fiducialiter dicere: Peccatum non habemus. Et si etiam homo ad horam per hujusmodi remedia ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius poenae remissionem.

QUAESTIO VIII.

DE VITIIS CAPITALIBUS.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum sint tantum septem capitalia vitia; 2.° utrum superbia sit speciale peccatum; 3.° utrum superbia sit in vi irascibili; 4.° utrum convenienter assignentur species superbiae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint tantum septem capitalia vitia.
(1-2, *quaest.* 84, *art.* 4.)

Quaestio est de vitiis capitalibus: et primo quaeritur de numero vitiorum capitalium, quot, et quae sunt. Et videtur quod sint septem. Dicit enim Gregorius 31 Moral. (cap. 17, in nov. exemp.): *Septem sunt principalia vitia, scilicet inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria.*

1. Sed contra, capitalia vitia videntur dici ex quibus alia oriuntur. Sed omnia vitia oriuntur ex uno vitio, vel ex duobus: dicitur enim 1 ad Timoth. 6, 10: *Radix omnium malorum cupiditas*: et Eccles. 10, 15, dicitur: *Initium omnis peccati superbia.* Ergo non sunt septem vitia capitalia.

2. Sed dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de cupiditate, non secundum quod est speciale peccatum, sed secundum quod importat quamdam generalem inordinationem concupiscentiae. — Sed contra, cupiditas prout est speciale peccatum, est inordinatus appetitus divitiarum, qui avaritia dicitur. Sed de tali cupiditate ibi loquitur Apostolus: quod patet ex hoc quod ibidem, 9, dicit: *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli.* Ergo cupiditas, quae est radix omnium malorum, est speciale peccatum.

3. Praeterea, vitia virtutibus opponuntur. Sed solum sunt quatuor virtutes cardinales, ut Ambrosius dicit super illud Luc. 6 (lib. 5 in Luc.): *Beati pauperes.* Ergo non sunt nisi quatuor vitia capitalia.

4. Praeterea, ex illo peccato videtur aliud exoriri ad cujus finem aliud peccatum ordinatur, sicut si aliquis ad acquirendum pecuniam mentiatur, mendacium ex avaritia oritur. Sed ad finem cujuslibet vitii quaelibet vitia ordinari possunt. Ergo unum vitium non magis est capitale quam aliud.

5. Praeterea, ea quorum unum naturaliter ex altero oritur, non possunt poni aeque principalia. Sed invidia naturaliter ex superbia oritur. Ergo invidia non debet poni vitium capitale condivisum superbiae.

6. Praeterea, illa videntur esse principalia vel capitalia vitia, quae habent fines principales. Sed si accipiantur propinqui fines vitiorum, multo plures sunt quam septem; si autem remoti fines accipiantur, non distinguetur gula a luxuria, quorum utrumque ad delectationem carnis ordinatur tamquam ad finem remotum. Non ergo convenienter assignantur septem vitia capitalia.

7. Praeterea, haeresis est quoddam vitium. Sed in eo qui incurrit haeresim ex pura ignorantia non causatur haeresis ex aliquo praedictorum vitiorum. Ergo aliquod vitium est quod non oritur ex praemissis; et sic insufficienter assignantur principalia vitia.

8. Praeterea, contingit aliquod peccatum ex bona intentione oriri, ut patet in eo qui furatur ut det eleemosynam. Sed tale peccatum non procedit ex aliquo praedictorum vitiorum. Ergo ex praemissis vitiis non oriuntur omnia peccata.

9. Praeterea, gula videtur ordinari ad delectabile gustus, luxuria vero ad delectabile tactus. Sed etiam in aliis sensibus sunt quaedam delectabilia. Ergo deberent accipi principalia vitia secundum alios sensus.

10. Praeterea, omnia peccata ad unum appetitum pertinere videntur, quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit. Sed motus appetitivae virtutis est ab anima ad res. In rebus autem non invenitur nisi bonum et malum, ut dicitur in 6 Metaph. (com. 8). Ergo sola duo vitia debent esse capitalia; unum respectu boni, et aliud respectu mali.

11. Praeterea, voluntas, ad quam pertinet peccatum, est appetitus intellectivus, qui videtur esse rerum in universali, eo quod sequitur apprehensionem intellectus, quae est universalium. Sed universalia in genere appetitus sunt bonum et malum, quae non sunt in genere, sed sunt genera aliorum, ut dicitur in Praedicamentis (in Postpraedic., cap. de oppositis, in fin.). Ergo vitia capitalia non debent distingui secundum aliqua particularia bona vel mala; sed solum in generali, ut sint duo secundum differentiam boni et mali.

12. Praeterea, malum pluribus modis contingit quam bonum; quia bonum contingit ex una et tota causa, malum autem ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.). Sed videntur quatuor peccata capitalia sumi secundum aliquem ordinem ad bonum; sicut gula et luxuria respiciunt bonum d lectabile, avaritia bonum utile, superbia bonum honestum, quia bonis operibus insidiatur ut pereant, ut Augustinus dicit. Ergo alia vitia capitalia debent esse plura quam tria.

13. Praeterea, diversorum generum diversa sunt

principia, ut dicitur in 11 Metaph. Sed finis in operabilibus et appetibilibus est sicut principium in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 8, a med.). Ergo non possunt diversa genera vitiorum reduci in finem unius vitii; et sic ex uno vitio non possunt plura oriri.

14. Praeterea, si unum vitium ex alio oritur quasi ad ejus finem ordinatum, sequetur quod idem sit finis utriusque vitii. Aut ergo secundum eamdem rationem, aut secundum aliam et aliam. Si secundum aliam rationem, non erit dicendus unus finis, sed plures: quia multitudo et diversitas objectorum respondentium potentiis, habitibus et actibus animae, magis consideratur secundum rationes objectorum quam materialiter secundum ipsas res; et sic unum non ordinabitur ad finem alterius, sed utrumque per se habebit ex aequo suum finem. Si autem idem secundum eamdem rationem sit finis utriusque vitii, sequetur quod ambo vitia sint unum secundum speciem, sicut in naturalibus quae habent unam formam sunt unius speciei; finis enim dat speciem in moralibus, sicut forma in naturalibus; et sic non erit origo vitii ex vitio, sed magis quaedam unio vitiorum. Non ergo debent poni praedicta tamquam vitia capitalia.

15. Praeterea, Philosophus dicit (in 5 Ethic., cap. 2, paulo a princ.), quod si aliquis moechatur ut furetur, non est moechus sed fur: et sic videtur quod quando aliquod vitium ordinatur ad finem alterius vitii, transeat in speciem ejus. Non ergo secundum hoc, vitium ex vitio orietur.

16. Praeterea, super illud Psalm. 18: *Emundabor a delicto maximo*, dicit Glossa quod *delictum maximum est superbia; qua qui caret, omni vitio caret.* Ex quo videtur quod superbia sit vitium commune. Sed commune non dividitur contra proprium. Ergo non debet superbia poni vitium capitale condivisum ab aliis, sicut a quibusdam ponitur.

17. Praeterea, super illud Roman. 7: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret, Non concupisces*, dicit Glossa (ordin.): *Bona est lex quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Et sic etiam videtur quod concupiscentia sit vitium commune. Non ergo debet poni specialiter cupiditas seu avaritia unum de septem vitiis capitalibus.

18. Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae habent fines principales, sicut dictum est. Sed divitiae, quae sunt finis avaritiae, non habent rationem finis principalis; quia non appetuntur (1) nisi sicut utiles et relatae ad aliud; unde Philosophus probat (in 1 Ethic., cap. 5) quod in divitiis non possit esse felicitas. Ergo avaritia non debet poni capitale vitium.

19. Praeterea, passiones animae ad peccata inclinant: unde et dicuntur passiones peccatorum, Roman. 7. Sed prima passionum est amor, ex qua omnes affectiones animae oriuntur, ut Augustinus dicit (14 de civ. Dei, cap. 7 et 8). Ergo amor inordinatus debet maxime poni vitium capitale; praesertim cum Augustinus (in eodem libro, cap. ult.) dicat, quod amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis.

20. Praeterea, quatuor ponuntur principales animae passiones, scilicet gaudium et tristitia, spes et timor, ut patet per Augustinum (14 de Civ. Dei, cap. 5, 7 et 8). Sed inter septem vitia capitalia inveniuntur aliqua ad gaudium seu laetitiam pertinere, sicut est gula et luxuria; quaedam etiam pertinent ad tristitiam, ut accidia et invidia. Ergo etiam aliqua vitia capitalia debent poni pertinere ad spem et timorem, praecipue cum ex spe aliqua vitia oriantur; dicitur enim quod sola spes facit usurarium: et similiter ex timore aliqua oriuntur; quia super illud Psalm. 79, 17: *Incensa igni, et suffossa*, dicit Augustinus, quod omne peccatum oritur ex amore male inflammante, et ex timore male humiliante.

21. Praeterea, ira non ponitur passio principalis. Ergo videtur quod nec vitium capitale deberet poni.

22. Praeterea, principali virtuti principale vitium opponitur. Sed caritas est principalis virtus, quae et mater et radix virtutum dicitur, cui opponitur odium. Ergo odium deberet poni vitium capitale.

23. Praeterea, 1 Joan, 2, 16, dicitur: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Sed aliquis mundanus dicitur vel in mundo esse propter peccatum. Ergo ista tria solum debent poni vitia capitalia.

24. Praeterea, Augustinus in hom. de igne purgatorii (serm. 4 in die Animarum, aliquantulum a princ.) dicit, plura esse capitalia peccata, quae sunt sacrilegia, homicidia, adulteria, fornicatio, falsum testimonium, rapina, furta, superbia, invidia, avaritia, et si longo tempore teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit; et habetur in Decretis dist. 26, cap. *Si quis* (dist. 25, cap. *Unum orarium*, a med.). Videtur ergo prius posita vitia septem capitalia inconvenienter assignata.

Respondeo dicendum, quod capitale vitium a capite dicitur. Caput autem tripliciter sumitur. Dicitur enim primo caput, quoddam animalis membrum; et sic sumitur 1 ad Corinth. 11, 4: *Omnis vir orans aut prophetans velato capite deturpat caput suum.* Et quia caput est quoddam principium animalis, inde derivatum est nomen capitis ad significandum secundo omne principium, secundum illud Thren. 4, 1: *Dispersi sunt lapides sanctuarii in capite omnium platearum ejus*; et Ezech. 16, 25: *Ad omne caput viae aedificasti signum prostitutionis tuae.* Tertio modo caput significat principem et rectorem populi; nam et alia membra corporis a capite quodammodo reguntur; et hoc modo sumitur caput 1 Reg. 15, 17: *Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es;* et Amos 6, 1: *Capita populorum pompatice ingredientes domum Israel.* Et secundum has tres significationes capitis potest dici vitium capitale. Dicitur enim quandoque capitale vitium a capite, secundum quod est membrum corporis; et secundum hoc dicitur peccatum capitale quod punitur poena capitis. Sic autem non loquimur hic de vitiis capitalibus, sed secundum quod capitale dicitur a capite prout significat principium; unde Gregorius (31 Moral., in novis exemp., cap. 17), vitia capitalia, principalia nominat.

Sciendum est autem, quod unum peccatum ex alio potest oriri quatuor modis. Primo quidem ex parte gratiae subtractae, per quam homo retrahitur a peccato, secundum illud 1 Joan. 3, 9: *Omnis qui natus est ex eo, non peccat, quia semen Dei manet*

(1) *Al.* opponuntur.

in eo; et secundum hoc, primum peccatum, quod gratia privat, est causa peccatorum subsequentium gratiae privationem; et quodlibet peccatum potest ex quolibet causari. Hic autem modus causandi est per remotionem prohibentis. Removens autem prohibens est movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic. (com. 25). Nulla autem ars neque doctrina considerat causas per accidens, ut dicitur in 6 Metaph. (com. 4); unde secundum istum modum causae vel principii non assignantur vitia capitalia. Secundo modo unum peccatum causat aliud per modum inclinationis, inquantum scilicet ex praecedenti peccato causatur dispositio vel habitus inclinans ad peccandum; et secundum istum modum originis, omne peccatum causat aliud sibi simile in specie: et ideo nec secundum hunc modum originis dicuntur peccata capitalia. Tertio modo unum peccatum causat aliud ex parte materiae, inquantum scilicet unum peccatum ministrat materiam alterius, sicut gula ministrat materiam luxuriae, et avaritia dissensioni. Sed nec secundum hunc modum originis dicuntur vitia capitalia; quia quod ministrat materiam peccato, non est causa peccati in actu, sed in potentia et occasionaliter. Quarto modo unum peccatum causat aliud ex parte finis, inquantum scilicet propter finem unius peccati committit homo aliud peccatum; sicut avaritia causat fraudem quia homo ad hoc fraudem committit ut pecuniam lucretur; et secundum hoc peccatum causatur a peccato in actu et formaliter; et ideo secundum istum modum originis dicuntur vitia capitalia; ita quod ad hoc etiam convenit tertia significatio capitis. Manifestum est enim quod princeps ordinat sibi subjectos ad finem suum sicut exercitus ordinatur ad finem ducis, ut dicitur in 12 Metaph. (com. ult.). Unde, secundum Gregorium (lib. 31 Moral., cap. 18, in novis exemp.), vitia capitalia sunt quasi duces; et vitia quae ex eis oriuntur, sunt quasi exercitus. Quod autem unum peccatum ordinetur ad finem alterius, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus voluntas est pronior ad finem unius peccati quam alterius; sed hoc accidit peccatis; unde secundum hoc non dicuntur aliqua vitia capitalia. Alio vero modo dicuntur ex ipsa habitudine finium quorum unus habet quamdam convenientiam cum alio, ita quod ut in pluribus ad ipsum ordinetur; sicut deceptio, quae est finis fraudis, ordinatur ad pecunias congregandas, quod est finis avaritiae; et secundum hoc oportet capitalia vitia assumere.

Illa ergo dicuntur capitalia vitia quae habent quosdam fines principaliter secundum se appetibiles, ut sic ad hujusmodi fines alia vitia ordinentur. Est autem considerandum, quod ejusdem rationis est quod aliquis prosequatur bonum et fugiat malum oppositum; sicut gulosus quaerit delectabile in cibis et fugit tristitiam quae est ex absentia ciborum; et simile est in aliis vitiis. Unde vitia capitalia possunt convenienter distingui secundum differentiam boni et mali; ita scilicet quod ubicumque occurrit specialis ratio appetibilis vel fugibilis, ibi est unum vitium capitale ab aliis distinctum. Est ergo considerandum quod bonum secundum propriam rationem attrahit ad se appetitum; sed quod appetitus refugiat aliquod bonum, est secundum aliquam specialem rationem consideratam circa hujusmodi bonum. Unde oportet secundum hujusmodi rationes considerari alia peccata capitalia ab illis quae ordinantur ad aliquod bonum prosequendum. Bonum autem hominis est triplex; scilicet bonum animae, bonum corporis, et bonum exteriorum rerum. Ad bonum ergo animae, quod est bonum imaginatum, scilicet excellentia honoris et gloriae, ordinatur *superbia* vel *inanis gloria*. Ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui, quod est cibus, ordinatur *gula*; ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei, sicut est in venereis, pertinet *luxuria*; ad bonum autem exteriorum rerum pertinet *avaritia*. Quod autem aliquod bonum effugiatur, hoc est inquantum est impeditivum alicujus boni inordinate concupiti; in quod quidem bonum, secundum quod est impeditivum, duplicem motum habet appetitus; scilicet motum fugae, et motum insurrectionis contra ipsum. Quantum ergo ad motum fugae, sumuntur duo vitia capitalia, prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio. In ipso quidem, sicut bonum spirituale impedit quietem, vel delectationem corporalem; et sic est *accidia*, quae nihil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali, prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero, secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam; et sic est *invidia*, quae est dolor alieni boni; insurrectionem vero contra bonum importat *ira*.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in virtutibus consideratur duplex finis; scilicet finis ultimus et communis, qui est felicitas, et finis proprius qui est bonum proprium uniuscujusque virtutis; ita etiam in vitiis possunt accipi fines proprii vitiorum secundum quod sumuntur vitia capitalia, ut dictum est; potest etiam accipi finis ultimus et communis quod est proprium bonum; ad hoc enim ordinantur omnes fines dicti capitalium vitiorum. Sed proprium bonum non habet quod sit finis vitiorum nisi secundum quod inordinate appetitur. Appetitur autem inordinate secundum quod appetitur praeter ordinem divinae legis. Unde et in omni peccato dicuntur esse duo; scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio a bono incommutabili. Sic ergo ex parte conversionis ponitur principium omnium peccatorum cupiditas quaedam generalis quae est inordinatus appetitus proprii boni; ex parte vero aversionis ponitur principium peccatorum quaedam generalis superbia, secundum quod homo non subjicit se Deo; unde dicitur Eccli. 10, 14, quod *initium superbiae hominis est apostatare a Deo*. Sic ergo cupiditas et superbia secundum quod in quadam generalitate sumuntur, non dicuntur quidem vitia capitalia, quia non sunt specialia vitia; sed dicuntur radices quaedam vel initia vitiorum; sicut si diceretur quod appetitus felicitatis est radix omnium virtutum. Potest tamen dici, quod etiam cupiditas et superbia, secundum quod sunt specialia peccata, habent quidem communitatem generalem super omnia peccata secundum rationem finium. Nam finis avaritiae se habet ad fines omnium aliorum ut quoddam principium, inquantum per divitias potest homo acquirere omnia quae alia vitia cupiunt; nam pecunia virtute omnia hujusmodi appetibilia continet, secundum illud Eccle. 10, 19: *Pecuniae obediunt omnia*. Finis autem proprius superbiae, scilicet excellentia honoris et gloriae, est sicut terminus omnium hujusmodi finium; nam ex multitudine divitiarum, et ex hoc quod fruitur quibusdam cupitis, potest homo adipisci honorem vel gloriam. Et quamvis in via executionis unum istorum finium sit sicut principium, et aliud ut ter-

minus aliorum finium; non tamen propter haec sola, duo haec vitia debent poni capitalia, quia non ad solos hos fines principaliter intentio appetitus ordinatur.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod virtus constituitur ex hoc quod ordo rationis ponitur in vi appetitiva; vitium autem consurgit ex hoc quod motus appetitivus ab ordine rationis recedit. Non autem secundum idem, ordo rationis ponitur in appetitu, et appetitus recedit ab ordine rationis. Unde licet virtus opponatur vitio, non tamen oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia non est eadem ratio originis virtutis et vitii.

Ad quartum dicendum, quod ex dispositione hominis peccantis potest contingere quod quodlibet vitium ad finem cujuslibet ordinetur: sed secundum habitudinem objectorum vel finium quam habent ad invicem, quaedam determinate a quibusdam oriuntur, a quibus etiam frequentius procedunt. In consideratione autem morali attenditur id quod est ut in pluribus, sicut et in consideratione naturali.

Ad quintum dicendum, quod ex his quae dicta sunt, patet quod invidia ut in pluribus ex superbia oritur; propter hoc enim homo maxime tristatur de bono alterius, quia est propriae excellentiae impeditivum. Sed quia invidia habet specialem rationem in suo motu, ut scilicet refugiat bonum, propter hoc ponitur seorsum a superbia vitium capitale.

Ad sextum dicendum, quod vitia capitalia accipiuntur secundum fines propinquos, non quidem omnium specialium peccatorum, sed quorumdam ex quibus ut in pluribus nata sunt alia peccata oriri; et ideo etiam gula distinguitur a luxuria; quia alterius rationis est delectatio quae est objectum gulae, et quae est objectum luxuriae.

Ad septimum dicendum, quod quatuor videntur ad defectum cognitionis pertinere; scilicet nescientia, ignorantia, error et haeresis. Inter quae nescientia est communis, quia importat simplicem carentiam scientiae; unde et in Angelis Dionysius quamdam nescientiam ponit, ut patet in 6 cap. eccl. Hierar. Ignorantia vero est quaedam nescientia, eorum scilicet quae homo natus est scire et debet. Error vero supra ignorantiam addit applicationem mentis ad contrarium veritatis, ad errorem enim pertinet approbare falsa pro veris. Sed haeresis supra errorem addit aliquid et ex parte materiae, quia est error eorum quae ad finem pertinent, et ex parte errantis, quia importat pertinaciam, quae sola facit haereticum; quae quidem pertinacia ex superbia oritur; magnae enim superbia est ut homo sensum suum praeferat veritati divinitus revelatae. Haeresis ergo ex simplici ignorantia proveniens, si sit peccatum, ex aliquo praedictorum vitiorum exoritur. Imputatur enim homini ad peccatum, si non curat addiscere ea quae scire tenetur. Videtur autem hoc ex accidia provenire, ad quam pertinet refugere spirituale bonum, inquantum est impeditivum boni corporalis.

Ad octavum dicendum, quod ista vitia capitalia dicuntur, quia ex eis ut in pluribus alia vitia oriuntur; licet quandoque aliquod vitium etiam ex bono oriatur. Et tamen potest dici, quod etiam quando aliquis furatur ut det eleemosynam, hoc etiam peccatum quodammodo ex aliquo capitalium oritur; procedit enim hoc ex ignorantia aliqua vel errore, quod malum faciat propter bonum. Ignorantia autem vel error ad accidiam reducitur, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod luxuria et gula respiciunt delectationem tactus. Gulosus enim non dicitur aliquis ex hoc quod delectetur in sapore cibi; sed in sumptione ejus quasi tactu delectatus, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10). Delectationes autem aliorum sensuum non sunt fines principales: referuntur enim vel ad cognitionem veritatis, sicut in hominibus; vel ad delectabilia tactus, sicut in aliis animalibus; canis enim sentiens leporem, non delectatur in odore, sed in cibo quem expectat. Et ideo secundum delectationes aliorum sensuum non sumuntur aliqua vitia capitalia.

Ad decimum dicendum, quod bonum et malum in rebus invenitur secundum diversas conditiones; unde non oportet quod solum unum vitium capitale ad bonum ordinetur.

Ad undecimum dicendum, quod sub uno communi universali possunt sumi multa universalia magis specialia; sicut sub uno genere generalissimo sumuntur genera subalterna, quae etiam sub intellectu cadunt. Sic etiam appetitus intellectivus potest ferri in diversas bonorum species diversimode.

Ad duodecimum dicendum, quod peccata non distinguuntur secundum differentiam boni et mali; quia idem peccatum circa aliquod bonum et circa malum oppositum esse potest, ut dictum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod ea quae sunt diversorum generum quasi generalissimorum, sunt diversa principia secundum rem, licet sint eadem secundum analogiam, ut dicitur in 10 Metaph. Sed ea quae continentur sub uno genere generalissimo, licet sint in diversis generibus subalternis, possunt habere eadem principia secundum communitatem illius generis; et hoc modo aliqua vitia diversorum generum possunt reduci in idem principium, quod est finis habens aliquam communem rationem originis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando unum peccatum ordinatur ad finem alterius peccati, idem et secundum eamdem rationem est finis utriusque peccati, sed non eodem ordine; quia unius est finis proximus, alterius remotus. Unde non sequitur quod ambo vitia sint unius speciei; quia moralia non recipiunt speciem a fine remoto, sed a fine proximo.

Ad decimumquintum dicendum, quod aliquis non denominatur fur vel moechus ex actu vel passione, sed ex habitu; sicut de justo et injusto (1) Philosophus dicit (in 5 Ethic., cap. 6, parum a princ.). Intentio autem hominis provenit ex habitu; et ideo quando aliquis furatur ut moechetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu; et ideo non denominatur fur, sed moechus.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut dictum est, in corp. art., superbia dupliciter accipi potest. Uno modo secundum quod importat quamdam rebellionem ad legem Dei; et sic est universalis radix omnium peccatorum, ut Gregorius dicit (lib. 31 Moral., cap. 31 in antiquis exemp., in novis vero, cap. 17), unde non enumerat eam inter vitia capitalia, sed inanem gloriam. Alio modo

(1) *Al.* ut Philosophus.

potest accipi superbia secundum quod est inordinatus appetitus cujusdam excellentiae; et sic ponitur vitium capitale aliis condivisum. Et quia ad hujusmodi excellentiam maxime videtur pertinere humana gloria, ideo Gregorius loco hujus superbiae specialis, inanem gloriam ponit.

Et similiter dicendum, est ad decimumseptimum; quia etiam concupiscentia ibi accipitur secundum quod est radix generalis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod divitiae ex hoc quod habent rationem boni utilis, deficiunt quidem a ratione principalis finis; sed hic defectus recompensatur propter generalem utilitatem divitiarum, quae quodammodo virtute continent omnia appetibilia mundana.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in 2 Rethor., in princ.), amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quaecumque bona, videtur amare seipsum; et ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium capitale, quia omnes radices et capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.

Ad vicesimum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo prima capita vitiorum non sumuntur penes timorem et spem, sed magis penes delectationem et tristitiam. Quamvis enim aliqua vitia ex timore et spe oriantur, tamen etiam ipse timor et spes ex aliis oriuntur, scilicet ex amore vel cupiditate alicujus boni.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ira importat quemdam specialem motum, scilicet insurrectionem contra aliquid; et ideo licet etiam iste motus ex aliis oriatur, tamen quia habet aliam specialem rationem praeter alios motus, ponitur seorsum vitium capitale.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod vitium principale non dicitur per oppositionem ad virtutem principalem; et ideo non oportet quod odium sit vitium principale, quamvis caritas sit virtus principalis.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod per illa tria quae Joannes ponit, importantur primae quaedam origines et radices peccatorum, scilicet superbia et cupiditas; nam sub cupiditate generali continetur et concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod Augustinus nominat capitalia vitia quae sunt plectenda poena capitis; sic enim idem est vitium capitale quod peccatum mortale.

ARTICULUS II.

Quaeritur de superbia, utrum sit speciale peccatum.
(2-2, quaest. 162, art. 2.)

Secundo quaeritur de superbia, utrum sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Omne enim speciale peccatum corrumpit determinatam virtutem et potentiam animae. Sed superbia corrumpit omnes virtutes et omnes potentias animae; dicit enim Gregorius (34 Moralium, cap. 17, circa princ.): *Superbia nequaquam unius virtutis extinctione contenta, per cuncta animae membra se erigit, et quasi generalis ac pestifer morbus corpus omne corrumpit*; et Isidorus dicit in libro de summo Bono (2, cap. 18, a med.), quod est ruina omnium virtutum. Ergo superbia non est speciale peccatum.

2. Praeterea, praeferre voluntatem suam voluntati superioris, est superbire. Sed quicumque peccat mortaliter, praefert voluntatem suam voluntati superioris, scilicet Dei. Ergo superbit. Omne ergo peccatum est superbia, et sic non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod superbia, inquantum est amor propriae excellentiae, sic est speciale peccatum; inquantum autem importat contemptum Dei, sic est generale peccatum. — Sed contra, omne peccatum speciale habet propriam materiam, sicut gula cibos, luxuria venerea, avaritia divitias. Sed superbia, inquantum est amor propriae excellentiae, non habet propriam materiam; quia, sicut Gregorius dicit (33 Moralium, cap. 18, in princ.), *alter erigitur auro, alter colloquio, alter infimis et terrenis, alterque caelestibus virtutibus*. Ergo superbia secundum quod est amor propriae excellentiae, non est speciale peccatum.

4. Item, videtur quod nec sit generale, secundum quod importat Dei contemptum. Quicumque enim peccat ex infirmitate vel ignorantia, non peccat ex contemptu. Sed multi ex ignorantia vel infirmitate peccantes mortaliter peccant. Non ergo omne peccatum mortale est ex contemptu; et ita superbia, secundum quod importat contemptum Dei, non est generale peccatum.

5. Praeterea, generali malo non opponitur speciale bonum, sed generale. Sed contemptui Dei opponitur speciale bonum, quod est reverentia Dei, pertinens specialiter ad donum timoris. Ergo contemptus Dei non est generale peccatum, et per consequens neque superbia, secundum quod importat Dei contemptum; et sic praedicta distinctio cessat.

6. Praeterea, illud quod perficit omnia peccata in ratione malitiae, est generale peccatum. Sed superbia est hujusmodi, ut Gregorius dicit super Ezech. Ergo superbia est generale peccatum.

7. Praeterea, peccata distinguuntur secundum objecta, sicut et virtutes. Sed superbia habet idem objectum cum aliis peccatis; puta cum invidia, quae dolet de bono alieno, quaerens excellentiam propriam, et cum inani gloria, quae appetit excellentiam in favore humano; et cum ira, quae appetit vindictam pertinentem ad quamdam excellentiam victoriae. Ergo superbia non est speciale peccatum ab aliis distinctum.

8. Praeterea, illud sine quo nullum peccatum esse potest, est generale omnibus peccatis. Sed superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. 29, parum a princ.) quod sine superbiae appellatione nullum peccatum invenies; et Prosper dicit in lib. de Vita contemplativa (lib. 3, cap. 2, parum a princ.), quod nullum peccatum absque superbia potest vel potuit esse aut poterit. Ergo superbia est peccatum generale.

9. Praeterea, illud quod convertitur cum omni peccato, est peccatum generale. Sed superbia est hujusmodi; dicit enim Augustinus (in libro de Natura et Gratia, cap. 29), quod tam superbire peccare est, quam peccare superbia. Ergo superbia est generale peccatum.

10. Praeterea, super illud Eccli. 10, 14: *Ini-*

tium peccati hominis apostatare a Deo, dicit Glossa (ordinar.): *Non est major apostasia quam recedere a Deo, quae merito superbia dicitur.* Sed quicumque peccat mortaliter, recedit a Deo. Ergo superbit; et sic superbia est generale peccatum.

11. Praeterea, in eodem capitulo dicit alia Glossa (ordinar.): *Caveamus cupiditatem et superbiam, non duo mala, sed unum.* Ergo superbia non est peccatum speciale ab aliis distinctum.

12. Praeterea, super illud Job 33: *Ut avertat hominem ab iniquitate*, dicit Glossa (ordinaria): *Contra conditionem superbire, est ejus praecepta peccando transcendere.* Sed quicumque peccat, transgreditur Dei praecepta; dicit enim Augustinus (22 contra Faustum, cap. 27, in princ.), quod peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Ergo quicumque peccat, superbit, et omne peccatum est superbia.

13. Praeterea, Anselmus dicit, quod anima ex necessitate appetit proprium bonum. Quod autem fit ex necessitate, non est peccatum. Ergo superbia non est peccatum; et ita non est speciale peccatum.

14. Praeterea, si esset speciale peccatum, esset unum de septem vitiis principalibus. Sed Isidorus in lib. de summo Bono (2, cap. 37), non ponit superbiam inter septem vitia principalia, sed loco ejus ponit inanem gloriam. Ergo superbia non est speciale peccatum.

15. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio, quod superbia est amor proprii boni. Sed hoc est commune omni (1) peccato; ergo superbia est generale peccatum.

16. Praeterea, illud quod est formale in omnibus peccatis, non est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi: dicit enim Augustinus in lib. de libero Arbitrio (1, cap. ult.), quod peccare est spreto bono incommutabili, bonis commutabilibus adhaerere; quorum primum, scilicet spernere bonum incommutabile, pertinet ad aversionem, quae est formale in omni peccato; sicut conversio ad Deum quae est per caritatem, est formale in virtutibus. Spernere autem Deum ad superbiam pertinet. Ergo videtur quod superbia sit generale peccatum.

17. Praeterea, nihil quod est ex ordinatione divina, est peccatum. Sed superbia est ex ordinatione divina; dicitur enim Isaiae 60, 15: *Ponam te in superbiam saeculorum*: ubi Glossa Hieronymi dicit, quod est superbia bona et mala. Et Proverb. 8, 18, dicit Sapientia: *Mecum sunt divitiae et gloria, opes superbae et justitia.* Ergo superbia non est speciale peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit (in libro de Natura et Gratia cap. 29, circa med.): *Quaere et invenies, secundum legem Dei superbiam esse peccatum, multum discretum ab aliis vitiis.*

Praeterea, ibidem dicitur, quod multa peccata fiunt quae non fiunt superbe. Ergo superbia non est generale peccatum.

Praeterea, nullum peccatum generale habet aliud peccatum prius se. Sed superbia habet aliud peccatum prius se: dicitur enim Eccli. 10, 14: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo.* Ergo superbia non est generale peccatum.

Praeterea, omne peccatum aliis condivisum est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi; ut patet 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitae.* Ergo superbia est speciale peccatum.

Praeterea, quodcumque peccatum habet specialem actum, est speciale peccatum. Sed superbia est hujusmodi; quia, ut Augustinus dicit (in lib. de Natura et Gratia, cap. 33, circa med.), superbia sola in bonis factis cavenda est; et Gregorius dicit quod superbia prima recedit a Deo, ultima redit. Ergo superbia est speciale peccatum.

Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed superbia est maximum peccatum, ut Glossa dicit super illud Psalm.: *Emundabor a delicto maximo.* Ergo superbia est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet videre quid sit peccatum superbiae, ut sic postmodum videri possit an sit speciale peccatum. Est ergo considerandum, quod omne peccatum fundatur in aliquo appetitu naturali; et quia homo quolibet naturali appetitu appetit divinam similitudinem, inquantum omne bonum naturaliter desideratum est quaedam similitudo bonitatis divinae, ideo Augustinus dicit (in 2 Confessionum) Deo loquens: *Fornicatur anima*, scilicet peccando, *cum avertitur abs te, et quaerit extra te ea quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te.* Sed quia ad rationem pertinet dirigere appetitum, et praecipue secundum quod est lege Dei informata; ideo si appetitus feratur in aliquod bonum naturaliter desideratum secundum regulam rationis, erit appetitus rectus et virtuosus; si vero transcendat regulam rationis vel ab ea deficiat, erit utrobique peccatum. Sicut appetitus sciendi est homini naturalis; unde si scientiae intendat secundum quod recta ratio dictat, erit virtuosum et laudabile; si vero transcendat aliquis regulam rationis, erit peccatum curiositatis; si vero deficiat, erit peccatum negligentiae. Inter alia autem quae homo desiderat, unum est excellentia. Naturale enim est non solum homini, sed etiam unicuique rei, ut perfectionem in bono concupito desideret, quae in quadam excellentia consistit. Si quidem ergo appetitus excellentiam appetit secundum regulam rationis divinitus informatae, erit appetitus rectus et ad magnanimitatem pertinens, secundum illud Apostoli 2 ad Corinth. 10, 13: *Nos autem non in immensum gloriamur*, quasi in aliena gloria, *sed secundum regulam qua mensus est nobis Deus.* Si autem aliquis ab hac regula deficiat, incurret pusillanimitatis vitium; si vero excedat, erit vitium superbiae, sicut ipsum nomen demonstrat; nam nihil aliud est superbire quam superexcedere propriam mensuram in excellentiae appetitu. Unde Augustinus dicit (in 14 de Civit. Dei, cap. 13, parum a princ.), quod superbia est perversae celsitudinis appetitus. Et quia non est eadem mensura omnium, ideo contingit quod aliquid non imputatur uni ad superbiam quod alteri imputaretur; sicut Episcopo non imputatur ad superbiam si exerceat ea quae ad propriam excellentiam pertinent; imputaretur autem hoc ad superbiam clerico, vel simplici sacerdoti, si ea quae sunt Episcopi attentaret. Sic ergo excellentia habet propriam rationem cujusdam determinati appetibilis, quamvis materialiter inveniatur in multis; unde manifestum est superbiam esse speciale peccatum. Actus enim et habitus distinguuntur specie secundum formales objectorum rationes: unde et Augu-

(1) *Al.* in omni.

stinus (lib. 2 Confess., cap. 6, ante med.), sigillatim singulis peccatis propria objecta attribuens, in quorum appetitu umbram quamdam divinae similitudinis imitantur, de superbia sic dicit loquens ad Deum: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus.*

Contingit tamen superbiam quodammodo esse generale peccatum dupliciter. Uno quidem modo per quamdam diffusionem, alio modo secundum suum effectum. Quantum ad primum considerandum est, quod, sicut Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. ult.), sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita amor inordinatus sui facit civitatem Babylonis; et sicut in amore Dei ipse Deus est ultimus finis, ad quem omnia ordinantur quae recto amore diliguntur, ita in amore suae excellentiae (1) invenitur ultimus finis, ad quem omnia alia ordinantur. Nam qui quaerit abundare in divitiis vel in scientia vel honoribus vel quibuscumque aliis rebus, per omnia hujusmodi quamdam excellentiam intendit. Est autem hoc considerandum in omnibus actibus et habitibus operativis, quod ars vel habitus ad quem pertinet finis, per imperium movet artes vel habitus versantes circa ea quae sunt ad finem; sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet usus navis, qui est finis ejus, imperat navifactivae; et idem est videre in omnibus: unde et caritas, quae est amor Dei, imperat omnibus aliis virtutibus; et sic quamvis sit specialis virtus si consideretur proprium objectum, tamen secundum quamdam diffusionem sui imperii est communis omnibus virtutibus; unde dicitur forma et mater omnium virtutum. Et similiter superbia, quamvis sit speciale peccatum secundum rationem proprii objecti, tamen secundum quamdam diffusionem proprii imperii est commune peccatum ad omnia; unde et dicitur radix et regina omnium peccatorum, ut patet per Gregorium (31 Moralium, cap. 31, in antiquis exemp., in novis vero cap. 17). Quantum vero ad secundum considerandum est, quod unumquodque peccatum considerari potest et secundum affectum et secundum effectum. Contingit enim quandoque esse aliquod peccatum secundum effectum, non tamen secundum affectum; sicut si aliquis occidat patrem putans occidere hostem, committit quidem peccatum patricidii secundum effectum, non autem secundum affectum; sicut et a quibusdam dictum est, quod Milesii quidem stulti non sunt, operantur autem qualia stulti. Sic ergo si accipiatur peccatum superbiae secundum effectum, communiter invenitur in omni peccato; est enim quidam effectus superbiae, non subdi regulae superioris: quod facit quicumque peccat, inquantum non subditur legi Dei. Si vero consideretur quantum ad affectum, non semper in omni peccato est peccatum superbiae: quia non semper hoc aliquid agitur ex actuali contemptu Dei vel legis ipsius: sed quandoque ex ignorantia, quandoque vero ex infirmitate, sive ex aliqua passione: unde Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. 29, circa med.) dicit, peccatum superbiae esse ab aliis peccatis discretum.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia extinguit omnes virtutes et corrumpit omnes potentias animae per quamdam diffusionem sui imperii, ut dictum est, in corp. art.

(1) *Al.* sui excellentia.

Ad secundum dicendum, quod praeferre voluntatem suam voluntati superioris, est quidem actus superbiae; sed non semper ex affectu superbiae procedit, ut dictum est, loc. cit.

Ad tertium dicendum, quod superbia habet propriam materiam si accipiatur formalis ratio sui objecti, sicut dictum est, licet illa formalis ratio in omnibus inveniri possit; sicut et magnanimitas, specialis virtus est, et tamen intendit magnum in operibus virtutum, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic., cap. 2).

Ad quartum dicendum, quod superbia secundum quod importat Dei contemptum secundum affectum, non potest esse peccatum generale: immo etiam est specialius quam superbia secundum quod significat appetitum perversae excellentiae: potest enim esse appetitus perversae excellentiae non solum si contemnatur Deus, sed etiam si contemnatur homo. Sed si accipiatur contemptus Dei secundum effectum, sic salvatur in omnibus peccatis, etiam quae ex infirmitate vel ignorantia committuntur, ut patet ex dictis, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod sicut superbia per diffusionem et effectum invenitur in omnibus peccatis, quamvis sit speciale peccatum; ita etiam timor eisdem modis potest inveniri in omnibus actibus virtutum, quamvis sit speciale donum.

Ad sextum dicendum, quod superbia perficit omnia praedicta, ratione malitiae; non quia sit essentialiter omnis malitia, sed duobus modis praedictis, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod invidia, inanis gloria et ira non habent idem objectum cum superbia; sed objecta eorum ordinantur ad objectum superbiae sicut ad finem; ideo enim invidia tristatur de bono proximi, et inanis gloria appetit laudem, et ira vindictam, ut per hujusmodi quaedam excellentia habeatur. Ex quo non potest concludi quod superbia sit idem cum eis, sed quod imperet eis, sicut patet ex dictis.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae intelliguntur de superbia quantum ad effectum superbiae, sine quo nullum peccatum esse potest; non autem quantum ad superbiae affectum.

Et similiter dicendum ad nonum; sic enim superbire secundum effectum convertitur cum eo quod est peccare. Quamvis ad utrumque dici possit, quod Augustinus (in lib. de Natura et Gratia, cap. 29), illa verba inducit non ex persona sua, sed ex persona alterius contra quem disputat; unde et postmodum improbat ea dicens, quod non semper ex superbia peccatur.

Ad decimum dicendum, quod recedere a Deo est superbia secundum effectum.

Et similiter dicendum ad undecimum; quia transgredi praecepta Dei peccando est superbire secundum effectum, non tamen semper secundum affectum.

Ad duodecimum dicendum quod si accipiatur superbia prout secundum effectum est in omni peccato, sic superbia nihil est aliud quam aversio ab incommutabili bono; cupiditas autem conversio ad commutabile bonum; ex quibus duobus constituitur unum peccatum, sicut ex formali et materiali, eo quod omne peccatum est aversio ab incommutabili bono, et conversio ad commutabile bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in appetitu

proprii boni contingit esse peccatum, si recedat a regula rationis, ut dictum est, in corp. art.

Ad decimumquartum dicendum, quod etiam Gregorius (31 Moral., cap. 31 in antiquis, in novis vero cap. 37), non ponit superbiam unum de vitiis principalibus, sed reginam omnium et radicem, inquantum ad omnia peccata diffundit suum imperium. Sed per hoc non excluditur quin superbia sit speciale peccatum.

Ad decimumquintum dicendum, quod amor inordinatus proprii boni communiter convenit omni peccato; et sic etiam convenit superbiae secundum quod id quod est generis, convenit speciei. Potest tamen dici, quod superbia proprie sit amor proprii boni, si hoc quod dicitur *proprii*, sumatur cum quadam praecisione, ita scilicet quod aliquis amet bonum non quasi superioris bonum; quod proprie ad superbiam pertinet, ut scilicet bonum suum ab alio non recognoscat.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio illa procedit de superbia quantum ad effectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod superbia potest uno modo dici ex eo quod superexcedit regulam rationis; et sic semper superbia est peccatum; et ita communiter accipitur. Alio modo potest dici superbia ex eo quod superexcedit aliquid aliud: et sic potest esse superbia bona, ut Hieronymus dicit (Isaiae 61, super illud: *In gloria eorum superbietis*), sicut cum aliquis vult operari opera consiliorum, quae superexcedunt communia opera praeceptorum. Vel potest dici, quod cum dicitur: *Ponam te in superbiam saeculorum*, accipitur superbia materialiter, id est, dabo tibi magnam excellentiam, de qua homines saeculi superbiunt. Et similiter potest intelligi quod dicitur, *Opes superbae*, id est de quibus solent homines superbire.

ARTICULUS III.

Utrum superbia sit in vi irascibili.
(2-2, quaest. 162, art. 3.)

Tertio quaeritur, utrum superbia sit in vi irascibili. Et videtur quod non. Cum enim irascibilis sit quaedam pars sensibilis appetitus, oportet quod quilibet motus irascibilis sit quaedam passio, quia passiones animae sunt motus appetitus sensitivi. Sed superbia non videtur consistere in aliqua passione ad irascibilem pertinente, neque in timore, neque in audacia, neque in spe aut desperatione, neque in ira. Ergo superbia non est in irascibili.

2. Praeterea, cum irascibilis sit in parte sensitiva animae, objectum irascibilis non potest esse nisi aliquod bonum sensibile. Sed superbia quaerit excellentiam non solum in bonis sensibilibus, sed etiam in rebus spiritualibus et intelligibilibus, ut Gregorius dicit (in 34 Moralium, cap. 18, in novis exemplar.). Ergo superbia non potest esse in irascibili sicut in subjecto.

3. Praeterea, in daemonibus non est sensitiva pars animae, cum sint incorporei. Si ergo superbia esset in irascibili, sequeretur quod superbia non potest esse in daemonibus, quod patet esse falsum.

4. Praeterea, superbia proprie est contemptus Dei. Sed irascibilis non potest attingere ad hoc objectum quod est Deus, cum sit potentia animae sensitivae. Ergo superbia non est in irascibili sicut in subjecto.

5. Praeterea, Avicenna notificat vim irascibilem per hoc quod movetur ad repellendum nocivum vel corrumpens cum appetitu vincendi. Sed hoc non pertinet ad superbiam; non enim intendit repellere nocivum, sed magis excellere in bono. Ergo superbia non est in irascibili.

6. Praeterea, superbia est causa invidiae. Invidia autem est in concupiscibili, cum sit odium felicitatis alienae. Ergo superbia non est in irascibili.

7. Praeterea, videtur quod non sit in irascibili sed magis in rationali. Gregorius enim (23 Moralium, cap. 7, in princ.), assignans quatuor species superbiae, dicit: *Quatuor quippe sunt species, quibus omnis tumor arrogantium demonstratur; cum bonum aut a semetipsis habere se aestimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe conjectant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt habere quod habent.* Sed omnia ista pertinent ad rationem, scilicet aestimare, putare, credere, enuntiare, et se aliis comparare. Ergo superbia est in ratione.

8. Praeterea, Proverb. 11, 2, dicitur: *Ubi humilitas, ibi sapientia.* Sed sapientia est in ratione. Ergo et humilitas; ergo et superbia, quae humilitati contrariatur; contraria enim nata sunt esse in eodem.

9. Praeterea, Bernardus dicit (in lib. de 12 gradibus Humilitatis, cap. 1, circa finem), quod perfectio humilitatis est cognitio veritatis. Sed cognitio veritatis pertinet ad rationem. Ergo humilitas est in ratione; ergo et superbia.

10. Praeterea, Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 8), quod superbus est fictor fortitudinis. Sed fictio pertinet ad rationem; fingere enim est repraesentare; quod est rationis solius, ut dicit Philosophus (in sua Poetria, cap. 2). Ergo superbia est in ratione.

11. Praeterea, Habacuc 2, super illud: *Quomodo vinum decipit bibentem*, dicit Glossa, quod superbia primum credere altiora de se facit. Sed credere est actus rationis. Ergo primus actus superbiae est in ratione; ergo ipsa superbia est in ratione.

12. Praeterea, Ambrosius dicit super: *Beati immaculati* (serm. 7, aliquantulum a princ.), quod lex Dei sola est quae vires superbiae potest repellere. Sed lex Dei est in ratione. Ergo et superbia quae per eam repellitur.

13. Praeterea, Gregorius dicit (31 Moralium, cap. 31 in antiquis libris, in novis vero cap. 17), quod superbia est regina omnium vitiorum. Sed regere ad rationem pertinet. Ergo superbia est in ratione.

14. Praeterea, Hieremiae 49, super illud: *Superbia tua, et arrogantia tua*, etc. dicit Glossa (interlin.): *Haereticum non facit error, sed superbia.* Sed haeresis est in ratione; ergo et superbia.

15. Praeterea, Augustinus dicit (in 12 de Trin. cap. 12), quod in inferiori ratione est peccatum, inquantum non cohibetur a superiori ratione, vel inquantum etiam superior ratio consentit; et sic videtur quod primum peccatum sit in superiori ratione. Sed superbia est primum peccatum. Ergo superbia est in superiori ratione.

16. Praeterea, Augustinus dicit (et habetur in

Decretis, 15, quaest. 1), quod superbia est motus ad consequendum quod justitia vetat. Sed justitia ad rationem pertinet, quia per eam hominis est alteri debitum reddere. Superbia est ergo in ratione.

17. Praeterea, Augustinus dicit (et habetur in Decr., 23, quaest. 4): *Vasis irae nunquam Deus redderet interitum, nisi inveniret in eis spontaneum delictum.* Spontaneum autem dicitur aliquid quod subjacet imperio rationis. Cum ergo maxime reddatur interitus vasis irae propter superbiam, videtur quod superbia pertineat ad rationem.

18. Praeterea, Seneca dicit in quadam epistola (lib. 9, epist. 67), quod summum bonum hominis est in rationali. Hoc autem est virtus, quam corrumpit superbia, ut dictum est. Ergo etiam superbia est in ratione, et non in irascibili.

19. Praeterea, videtur quod sit in voluntate, et non in irascibili. Quia super illud Matth. 3, 15: *Sic decet nos implere omnem justitiam*, dicit Glossa (ordin.), *id est perfectam humilitatem.* Sed justitia est in voluntate. Ergo et humilitas.

20. Praeterea, ad superbiam praecipue videtur pertinere appetitus honoris. Sed appetere honores est voluntatis. Ergo superbia est in voluntate.

21. Praeterea, superbire est super ire; et sic videtur quod maxime pertineat ad superiorem potentiam, quae super alias vadit. Haec autem est voluntas, quae movet omnes alias potentias. Ergo superbia videtur ad voluntatem pertinere, et non ad irascibilem.

22. Praeterea, videtur quod sit in concupiscibili. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi, cap. 292, quod superbia est amor propriae excellentiae. Sed amor est in concupiscibili. Ergo et superbia.

23. Praeterea, ad superbiam, secundum Augustinum, pertinet appetere laeta et fugere tristia. Sed hoc pertinet ad concupiscibilem. Ergo superbia est in concupiscibili.

24. Praeterea, ad superbiam pertinet delectari de bono proprio. Sed hoc est concupiscibilis. Ergo superbia videtur esse in concupiscibili, et non in irascibili.

Sed contra est quod Gregorius (in 2 Moralium, cap. 36, ante med.), ponit contra superbiam donum timoris.

Praeterea, Augustinus dicit (in 14 de civit. Dei, cap. 13, parum a princ.), quod superbia est appetitus perversae celsitudinis. Sed arduum est subjectum irascibilis. Ergo superbia est in irascibili.

Praeterea, pusillanimitas videtur esse vitium oppositum superbiae. Pusillanimitas autem est in irascibili, sicut et magnanimitas. Ergo et superbia est in irascibili.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet primo considerare, in qua potentia animae possit esse peccatum vel virtus, ut sic considerari possit, in qua vi animae sit superbia tamquam in subjecto. Est ergo considerandum quod omnis actus virtutis seu peccati est voluntarius. Sunt autem in nobis duo principia voluntarii actus, scilicet ratio sive intellectus, et appetitus; haec enim sunt duo moventia, ut dicitur in 3 de Anima (com. 49, et seq.), et praecipue quantum ad actus proprios hominis. Ratio autem, cum sit vis apprehensiva, differt a vi appetitiva in hoc quod operatio rationis et cujuslibet virtutis apprehensivae perficitur in hoc quod apprehensum est in apprehendente; intellectus enim in actu, est intellectum in actu, et sensus in actu est sensatum in actu. Operatio autem appetitivae consistit in hoc quod appetens movetur ad rem appetitam. Manifestum est autem quod hoc proprie ad superbiam pertinet quod aliquis inordinate tendat in propriam excellentiam, quasi magnificando seipsum, secundum illud Psalm. 9, 18: *Judicare pupillo et humili, ut non apponat ultra magnificare se homo super terram.* Unde manifestum est quod superbia ad vim appetitivam pertinet. Sed cum vis appetitiva moveatur quodammodo a vi apprehensiva, inquantum bonum apprehensum movet appetitum, necesse est quod secundum diversam rationem apprehensionis distinguatur vis appetitiva; eo quod passiva sunt proportionata activis et motivis, et potentiae distinguuntur secundum objecta. Est autem quaedam vis apprehensiva universalium, scilicet intellectus vel ratio; quaedam autem vis apprehensiva singularium, scilicet sensus vel phantasia; unde consequenter est duplex appetitiva; una quae est in parte rationali, quae vocatur voluntas; alia quae est in sensitiva, quae vocatur sensualitas, sive appetitus sensitivus. Appetitus ergo rationalis, qui est voluntas, habet pro propria ratione objecti bonum universale; et ideo non dividitur in plures potentias. Sed appetitus sensitivus non attingit ad universalem rationem boni, sed ad quasdam particulares rationes boni sensibilis vel imaginabilis; unde oportet quod secundum diversas particulares rationes hujusmodi boni, distinguatur appetitus sensitivus; habet enim aliquid rationem (1) appetibilis ex eo quod est delectabile secundum sensum, et secundum hanc (2) rationem boni est objectum concupiscibilis; habet etiam aliquid aliud rationem (3) appetibilis ex hoc quod habet quamdam altitudinem imaginatam ab animali, ut possit repellere (4) omnia nociva, et potestative uti proprio bono. Quod quidem bonum est (5) absque omni delectatione sensus, et interdum cum aliquo dolore sensibili; sicut cum animal pugnat ad vincendum; et secundum hanc rationem boni imaginati accipitur objectum irascibilis. Manifestum est autem quod omne particulare continetur sub universali, sed non convertitur; unde in quodcumque potest ferri irascibilis vel concupiscibilis, potest etiam ferri voluntas, et in multa alia. Sed voluntas fertur in suum objectum absque passione, eo quod non utitur organo corporali; irascibilis autem et concupiscibilis cum passione; et ideo motus omnes qui sunt in irascibili et concupiscibili cum passione, ut amoris, gaudii, spei et hujusmodi, possunt esse in voluntate sine passione. Manifestum est autem ex supradictis quod superbiae objectum est excellentia sensibilis. Si ergo sola excellentia sensibilis vel imaginabilis ad superbiam pertinet, oportet superbiam solum in irascibili ponere. Sed quia superbia est etiam circa excellentiam intelligibilem, quae est in spiritualibus bonis (ut Gregorius dicit 34 Moralium, cap. 18, ante med., in nov. exemp.), et, quod plus est, invenitur etiam in substantiis spiritualibus, in quibus non invenitur appetitus sensitivus; ideo necesse est dicere, quod superbia etiam sit in irascibili inquantum respicit

(1) *Al.* aliquid rationis.
(2) *Al.* deest hanc.
(3) *Al.* rationis.
(4) *Al.* appetere.
(5) *Al.* omittitur est.

excellentiam sensibilem vel imaginabilem; et sic etiam est in voluntate, prout respicit excellentiam intelligibilem, et secundum quod invenitur in daemonibus.

Ad primum ergo dicendum, quod superbia est appetitus inordinatus excellentiae. Sic autem se habet spes ad bonum arduum futurum, sicut se habet desiderium ad bonum absolute sumptum. Unde manifestum est quod superbia est principaliter circa spem, quae est passio irascibilis: nam et praesumptio, quae est inordinata spes, maxime videtur ad superbiam pertinere.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., superbia quae respicit excellentiam intelligibilem, non est in irascibili, sed in voluntate; et tamen ex excellentia intelligibili consequitur interdum aliquis effectus imaginatus, respectu cujus potest esse superbia in irascibili ; sicut cum aliquis propter excellentiam scientiae laudatur, vel aliquem honorem sensibilem habet.

Ad tertium dicendum, quod superbia daemonum etsi non sit in irascibili, est tamen in voluntate, sicut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod duplex est objectum. Unum quidem quod se habet per modum termini ad quem; et tale objectum irascibilis non potest esse Deus. Alio modo per modum termini a quo; et sic illud quod contemnitur, est objectum irascibilis; et hoc modo nihil prohibet Deum esse objectum irascibilis, inquantum scilicet irascibilis fertur ad proprium objectum, non refrenata per reverentiam Dei.

Ad quintum dicendum , quod vis irascibilis licet sit subjectum multarum passionum, denominatur tamen ab ira tamquam ab ultima; unde Avicenna notificat vim irascibilem solum secundum passionem irae et non secundum alias passiones.

Ad sextum dicendum, quod invidia non est in irascibili, sed in concupiscibili; cum sit tristitia de alieno bono: tristitia autem est in concupiscibili, sicut et delectatio: et ad eamdem etiam vim pertinet odium, sicut et amor. Si tamen invidia esset in irascibili, non propter hoc prohiberetur superbia esse in concupiscibili quia est causa ejus: nihil enim prohibet unum actum vel passionem alicujus potentiae esse causam alterius actus vel passionis ejusdem potentiae: sicut amor est causa desiderii, cum tamen utrumque sit in concupiscibili.

Ad septimum dicendum, quod aliquis actus potest ad aliquod vitium pertinere tripliciter: uno modo directe; alio modo antecedenter; et tertio modo consequenter: sicut ad iram directe quidem et essentialiter pertinet quod sit appetitus vindictae; antecedenter autem quod tristetur de aliqua injuria illata; consequenter autem quod delectetur de punitione ejus qui injuriam intulit. Sic ergo ad superbiam pertinet directe quidem et quasi essentialiter immoderatus appetitus excellentiae; antecedenter autem quod aliquis aestimet se tantum, cui talis excellentia competat; consequenter autem ut ex aestimatione et appetitu in verba et facta ostentationis prorumpat. Quorum trium primum pertinet ad irascibilem, alia vero duo ad rationem. Apprehensio enim rationis praecedit appetitivum motum; et imperium rationis de exteriori executione sequitur ipsum.

Ad octavum dicendum, quod humilitas et sapientia inveniuntur in eodem homine, inquantum humilitas ad sapientiam disponit: quia qui humilis est, subjicit se sapientibus ad discendum, et non innititur sensui proprio. Non tamen oportet quod sapientia et humilitas sint in eadem parte animae, quia quod est in inferiori, potest disponere ad id quod est superioris; sicut bonitas imaginationis disponit ad scientiam.

Ad nonum dicendum, quod cognitio veritatis se habet ad humilitatem antecedenter; quia dum aliquis veritatem considerat, se ultra suam mensuram non effert.

Ad decimum dicendum, quod fictio se habet ad superbiam consequenter; ex hoc enim quod aliquis appetit excellentiam, consequitur quod talem exterius se exhibeat ut apud alios aliquo modo excellat.

Ad undecimum dicendum, quod sentire de se altiora dicitur esse primus actus superbiae, quia antecedit ad appetitum excellentiae.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio, inquantum regit inferiores vires et movet eas, retrahit eas ab inordinatis motibus; unde lex Dei, secundum quod est in ratione, excludit superbiam, non quidem formaliter, sicut nigredo excludit albedinem (sic enim essent in eodem), sed effective, sicut pictor excludit nigredinem. Unde non oportet quod superbia sit in ratione, in qua est lex Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod superbia dicitur esse regina aliorum vitiorum, inquantum imperium suum diffundit ad omnia alia vitia, propter ordinem finis ejus ad fines aliorum vitiorum, non propter hoc quod sit in ratione.

Ad decimumquartum dicendum, quod haeresis per illam auctoritatem probatur esse effectus superbiae. Nihil autem prohibet id quod est in una vi animae, habere effectum in alia vi animae.

Ad decimumquintum dicendum, quod primum peccatum dicitur esse in ratione antecedenter, in appetitu autem essentialiter, inquantum scilicet vis appetitiva tendit in aliquod illicitum, vel ab eo retardatur judicio rationis.

Ad decimumsextum dicendum, quod peccatum est in inferiori vi animae, ex eo quod a rectitudine rationis recedit; unde non oportet si justitia aliquo modo ad rationem pertinet, quod propter hoc omne peccatum essentialiter sit in ratione sicut in subjecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum dicitur esse voluntarium sive spontaneum, non solum quando actus ejus a voluntate elicitur, sed etiam quando est imperatus ab ea, quae imperat actus inferiorum virium: unde nihil prohibet aliquod peccatum voluntarium in aliqua inferiori vi animae esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Socrates posuit omnes virtutes esse quasdam scientias, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 13; et ideo posuit ipse, et stoici in hoc eum sequentes, omnes virtutes esse in rationali per essentiam. Sed quia per virtutem moralem magis directe perficitur vis appetitiva quam ipsa ratio, ideo melius est dicendum secundum Aristotelem (7 Ethic. cap. 10), quod virtutes morales sunt in vi appetitiva, quae est rationalis per participationem, inquantum movetur per imperium rationis.

Ad decimumnonum dicendum, quod omnis virtus quodammodo est justitia, inquantum per rationem ordinatur ad obediendum legi, ut dicitur

in 5 Ethic., cap. 1. Unde licet justitia sit in voluntate, non tamen oportet quod omnes virtutes quae praedicto modo justitiae nomen accipiunt, in ratione vel voluntate esse dicantur: quia ratio et voluntas possunt etiam alias vires movere.

Ad vicesimum dicendum, quod appetere honores sensibiles vel imaginabiles, inquantum habent rationem ardui vel excellentis, non solum ad voluntatem, sed etiam ad irascibilem pertinet.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod superbire est super ire excedendo propriam mensuram, quod non solum ad superiorem, sed etiam ad inferiorem pertinere potest.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod omnes passiones irascibilis incipiunt ab amore, qui est passio concupiscibilis; et terminantur ad delectationem et tristitiam, quae etiam sunt in concupiscibili. Unde nihil prohibet, si ea quae pertinent ad concupiscibilem, attribuantur antecedenter vel consequenter superbiae, in irascibili existenti.

Et per hoc patet solutio ad ea quae sequuntur.

ARTICULUS IV.

De speciebus superbiae. — (2-2, *qu.* 162, *art.* 4.)

Quarto quaeritur de speciebus superbiae, quas assignat Gregorius (23 Moralium, cap. 7, in princ.) dicens: *Quatuor quippe sunt species quibus omnis tumor arrogantium demonstratur, cum bonum aut a semetipsis habere se existimant, aut si sibi datum desuper credunt, pro suis se hoc accepisse meritis putant, aut certe cum jactant se habere quod non habent, aut despectis ceteris singulariter videri appetunt.* Et videtur quod inconvenienter hujusmodi species superbiae assignentur. Quod enim aliquis existimet bonum se habere non ab alio, sed a semetipso, ad infidelitatem pertinet; cum fides recta hoc habeat, quod Deus omnium bonorum est auctor. Ergo non debet poni species superbiae quod aliquis existimet bonum a semetipso se habere, sed magis species erroris vel infidelitatis.

2. Praeterea, inter omnia bona quae in hac vita habentur, potissimum est bonum gratiae, de quo etiam contingit aliquos superbire. Sed credere quod gratia detur homini ex meritis pertinet ad haeresim Pelagianam. Ergo non debet poni species superbiae, quod aliquis credat id quod habet, esse sibi datum a Deo pro suis meritis.

3. Praeterea, jactare se habere quod non habet, ad mendacium pertinet, quod est vitium distinctum a superbia. Non ergo debet poni species superbiae.

4. Praeterea, velle videri, ad inanem gloriam pertinet, quae non est superbia, sed filia ejus, ut Gregorius dicit (34 Moralium, cap. 31 in antiquis, in novis vero cap. 17). Non ergo debet poni species superbiae, quod aliquis singulariter velit videri.

5. Praeterea, Hieronymus dicit, quod nihil est tam superbum, quam ingratum videri. Ingratitudo autem inter istas quatuor species non numeratur. Ergo videtur quod Gregorius insufficienter enumeret species superbiae.

6. Praeterea, Augustinus dicit (in 14 de civ. Dei, cap. 14, in princ.), quod excusare se de peccato commisso, ad superbiam pertinet. Hoc autem inter has species non enumeratur. Ergo insufficienter species superbiae tanguntur.

7. Praeterea, ad superbiam praecipue pertinere videtur quod aliquis praesumptuose tendat ad consequendum aliquid quod est supra se. Hoc autem inter istas quatuor non tangitur. Ergo videtur quod insufficienter species superbiae tangantur.

In contrarium sufficiat auctoritas Gregorii, quae posita est in argumento primo.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), bonum causatur ex una et tota causa, malum autem causatur ex singularibus defectibus; sicut pulchritudo causatur ex hoc quod omnia corporis membra decenter se habent; quorum si unum tantum fuerit indecenter dispositum, turpitudinem inducit. Sic ergo pertinet ad virtutem quod appetitus hominis feratur in aliquam excellentiam secundum regulam rationis et suam mensuram. Malum autem superbiae in hoc consistit quod aliquis in appetendo bonum excellens propriam mensuram excedit. Unde quot modis contingit excedere propriam mensuram in appetitu propriae excellentiae, tot sunt species superbiae. Hoc autem contingit tripliciter. Uno modo quantum ad ipsum bonum excellens quod appetitur; ut cum scilicet appetitus fertur in aliquid quod excedit suam mensuram; et secundum hoc est tertia species superbiae, cum scilicet aliquis jactat se habere quod non habet. Alio modo quantum ad modum adipiscendi, ut scilicet habeat aliquam excellentiam a se vel suis meritis, quam non potest obtinere nisi per gratiam alterius; et sic sumuntur primae duae species; eo quod aliquid esse a nobis dupliciter contingit; vel simpliciter, sicut cum facimus aliquid; vel per quamdam praeparationem, sicut cum aliquid meremur. Tertio modo potest aliquid excedere propriam mensuram quantum ad modum habendi, ut scilicet aliquis afficiatur ad habendum aliquid super ceteros, quod competit sibi similiter habere cum ceteris.

Ad primum ergo dicendum, quod aestimatio rationis corrumpitur dupliciter: uno modo in universali, alio modo in particulari propter aliquam passionem. Corruptio ergo rectae existimationis circa ea quae pertinent ad fidem vel bonos mores, si sit quidem in universali, pertinet ad peccatum haeresis, non autem si sit in particulari propter passionem; secundum quod *errant omnes qui operantur malum,* ut dicitur Proverb. 14, 22; sicut si aliquis sentiret in universali, fornicationem non esse peccatum, esset infidelis; non autem infidelis censetur fornicator, qui eligit fornicationem tamquam bonum propter concupiscentiae passionem. Similiter si quis in universali aestimaret Deum non esse auctorem omnium bonorum, vel bonum gratiae esse ex meritis, pertineret ad haeresim; non autem si propter amorem inordinatum excellentiae, quae incipit in concupiscentiis, corrumpatur in particulari judicium rationis, ut aliquis praesumat de seipso, tamquam bonum aliquid a se possit habere, aut ex meritis propriis; quod pertinet ad superbum.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod jactantia ponitur species superbiae, non quantum ad ipsum exteriorem actum, qui consequenter se habet ad superbiam, ut supra, art. praeced., dictum est, sed quantum ad interiorem affectum, ex quo tali actus exterior procedit; dum scilicet homo praesumit de seipso,

ac si haberet quod non habet; et in talem excellentiam animus ejus tendit quae sibi non competit nisi haberet quod non habet.

Ad quartum dicendum, quod etiam velle singulariter videri, consequenter ad superbiam pertinet: essentialiter autem quarta species superbiae in hoc consistit quod homo praesumat de se, ac si singulariter omnes excelleret, et ad hujusmodi excellentiam animus ejus allicitur.

Ad quintum dicendum, quod primae duae species ad ingratitudinem pertinent. Est enim ingratus qui non recognoscit beneficium sibi gratis collatum, vel qui aestimat se hoc suis meritis obtinuisse.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 5 Ethic., cap. 1, circa med.), carere malo accipitur in ratione boni; et ideo sicut ad tertiam speciem pertinet quod aliquis jactet se habere quod non habet; ita etiam quod excuset se de peccato quod habet.

Ad septimum dicendum, quod peccatum superbiae quandoque evidentius apparet per aliqua praecedentia et subsequentia, quam per id in quo essentialiter consistit; et ideo Gregorius species superbiae assignavit secundum aliquos actus antecedentes vel consequentes: cum tamen omnes species superbia in quadam praesumptione animi essentialiter consistant.

QUAESTIO IX.

DE INANI GLORIA.

(*In tres articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum inanis gloria sit peccatum; 2.° utrum inanis gloria sit peccatum mortale; 3.° utrum filiae inanis gloriae convenienter assignentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inanis gloria sit peccatum.
(2-2, *quaest.* 132, *art.* 1.)

Quaestio est de inani gloria. Et primo quaeritur, utrum inanis gloria sit peccatum. Et videtur quod non. Consistit enim inanis gloria in eo quod aliquis velit bona sua aliis apparere. Sed hoc non est peccatum, sed laudabile; dicitur enim Matth. 5, 16: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

2. Praeterea, appetitus inanis gloriae in hoc consistit quod aliquis quaerit bona sua ab hominibus laudari. Sed hoc nobis ab Apostolo mandatur, Rom. 12, 17: *Providentes bona non solum coram Deo, sed etiam coram omnibus hominibus.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum consistit in deordinatione appetitus naturalis. Sed per inanem gloriam non appetitur aliquid quod non sit naturaliter appetibile; est enim naturaliter appetibile quod homo veritatem cognoscat, et quod ipse cognoscatur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

4. Praeterea, Ephes. 5, 1, dicitur: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed in hoc quod homo quaerit gloriam, fit imitator Dei, qui suam gloriam quaerit. Ergo videtur quod appetere gloriam non sit peccatum.

5. Praeterea, appetere illud quod homini rependitur pro praemio, non est peccatum. Sed gloria repromittitur homini pro praemio; dicitur enim Job 22, 29: *Qui humiliatus fuerit, erit in gloria*; et Proverb. 3, 35: *Gloriam sapientes possidebunt.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

6. Praeterea, illud quod est provocativum ad opera virtutum, non videtur esse peccatum. Sed hujusmodi est appetitus gloriae; dicit enim Tullius (in 1 Tusculanarum quaestionum, non procul a princ.): *Omnes ad studia accenduntur gloria.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

7. Praeterea, illud quod appetitur aequaliter a bonis et malis, non videtur esse peccatum. Sed Salustius dicit (in Catilinario, cap. cujus initium est, *Urbem Romam*, a med.): *Gloriam et honorem et imperium bonus et ignavus aeque sibi exoptant.* Ergo appetitus gloriae non est peccatum.

8. Praeterea, Augustinus dicit, quod inanis gloria est judicium hominum bene de aliquo opinantium. Sed hoc appetere non est peccatum; quia, sicut ipse dicit, crudelis est qui famam suam negligit. Ergo inanis gloria non est peccatum.

9. Praeterea, illud quod est objectum cupiditatis, non est peccatum, quamvis ipsa cupiditas peccatum sit, ut patet de pecunia, et de pecuniae cupiditate. Sed inanis gloria est objectum cupiditatis, ut patet per illud quod dicitur Galat. 5, 26: *Non efficiamur inanis gloriae cupidi.* Ergo inanis gloria non est peccatum.

10. Praeterea, peccatum virtuti opponitur circa eamdem materiam. Sed inanis gloria non opponitur verae gloriae; possunt enim in eodem esse, ut videtur. Ergo inanis gloria non est peccatum.

Sed contra est quod illud quod impedit hominem a fide, per quam acceditur ad Deum, est peccatum. Hujusmodi autem est appetitus humanae gloriae; dicitur enim Joan. 5, 44: *Quomodo potestis credere qui gloriam quae est ad invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis?* Ergo inanis gloria est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet primo videre quid sit gloria; et secundo quid sit vana gloria; et sic tertio inspici poterit, quomodo inanis gloria sit peccatum. Est ergo sciendum, quod, sicut Augustinus dicit super Joannem (tract. 100, non procul a princ.), gloria claritatem quamdam importat; unde glorificari et clarificari pro eodem in Evangelio sumuntur. Claritas autem importat evidentiam quamdam, secundum quam aliquid fit conspicuum et manifestum in suo splendore; et ideo gloria importat quamdam manifestationem alicujus in bono. Si autem manifestatur malum alicujus, jam non dicitur gloria, sed magis ignominia; et propter hoc Ambrosius dicit super epistolam ad Rom. quod gloria est clara cum laude notitia (Id habet Augustinus lib. 83 Qq., quaest. 31, circa finem). Consideratur autem gloria secundum triplicem statum. Nam secundum maximum sui statum gloria consistit in hoc quod bonum alicujus multitudini manifestatur; hoc enim clarum esse dicimus quod ab omnibus vel a multis perspicue videri potest. Unde Tullius dicit (lib. 2 de Inventione, in fol. 3, ante fin.), quod gloria est frequens fama cum laude. Et Titus Livius introducit Fabium dicentem: *Neque tempus*

gloriandi mihi apud unum est. Sed tamen secundo modo gloria dicitur secundum aliquem sui statum, prout bonum unius vel paucis vel uni soli manifestatur. Tertio modo etiam gloria dicitur secundum quod bonum alicujus consistit in consideratione sui ipsius, scilicet quod aliquis considerat bonum suum sub ratione cujusdam claritatis, ut manifestandum et admirandum multis; et secundum hoc aliquis dicitur gloriari, cum aliquis appetit vel etiam delectatur circa manifestationem sui boni vel ad multitudinem vel ad aliquos paucos, sive ad unum, vel ad seipsum tantum. Sed ut sciatur quid sit vana gloria vel inaniter gloriari, sciendum est, quod vanum tripliciter accipi consuevit. Quandoque enim accipitur vanum pro eo quod non habet subsistentiam, secundum quod res falsae dicuntur vanae; unde dicitur in Psal. 4, 3: *Ut quid diligitis vanitatem, et quaeritis mendacium?* Quandoque vero accipitur vanum pro eo quod non habet soliditatem vel firmitatem, secundum quod dicitur Eccle. 1, 2: *Vanitas vanitatum et omnia vanitas:* quod dicitur propter mutabilitatem rerum. Quandoque vero dicitur vanum quando aliquid non consequitur finem debitum: sicut dicitur aliquis in vanum medicinam sumpsisse qui non est consecutus sanitatem; unde dicitur Isai. 49, 4: *In vanum laboravi, sine causa et vane consumpsi fortitudinem meam.* Secundum hoc ergo tripliciter potest dici gloria vana. Primo quidem quando aliquis gloriatur falso, puta de bono quod non habet; unde dicitur 1 ad Corinth. 4, 7: *Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quare gloriaris, quasi non acceperis?* Secundo dicitur gloria vana, quando aliquis gloriatur de aliquo bono quod de facili transit, secundum illud Isaiae 40, 6: *Omnis caro fenum, et omnis gloria ejus sicut flos feni.* Tertio modo dicitur gloria vana quando gloria hominis non ordinatur ad debitum finem. Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis, quia per hoc perficitur ejus intellectus: sed quod aliquis appetat bonum suum ab aliquo cognosci, non est appetitus perfectionis; unde habet quamdam vanitatem, prout hoc non est utile ad aliquem finem. Potest autem laudabiliter ordinari ad tria. Primo quidem ad gloriam Dei; per hoc enim quod bonum alicujus manifestatur, glorificatur Deus, cujus est principaliter illud bonum, sicut primi actoris; unde dicitur Matth. 5, 16: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est.* Secundo est utile ad proximorum salutem qui bonum alicujus cognoscentes aedificantur ad imitandum, secundum illud ad Rom. 15, 2: *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad aedificationem.* Tertio modo ordinari potest ad utilitatem ipsius hominis, qui dum considerat bona sua ab aliis laudari, de his gratias agit, et firmius in eis persistit; unde Apostolus frequenter fidelibus Christi commemorat ipsorum bona, ut firmius in eis persistant. Si quis ergo appetat manifestationem suorum bonorum, vel etiam in hujusmodi manifestatione delectetur non propter aliquod trium praedictorum, erit gloria vana. Manifestum est autem quod secundum quemlibet horum modorum vana gloria importat quamdam inordinationem appetitus quae facit rationem peccati. Unde vana gloria, quocumque modo sumatur, est peccatum; sed tamen tertio modo sumpta communior est; sic enim potest aliquis inaniter gloriari tam de habitis quam de non habitis, et tam de spiritualibus bonis quam etiam de temporalibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi mandat quod bona nostra faciamus aliis innotescere propter gloriam Dei; unde subditur: *Ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in caelis est.* Hoc autem non est inanis gloriae.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus mandat ut bona coram hominibus provideamus propter eorum utilitatem; unde subdit: *Si fieri potest quod ex vobis est, cum omnibus hominibus pacem habentes,* quae etiam intentio vanitatem gloriae excludit.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque perfectum naturaliter communicat se aliis secundum quod possibile est; et hoc competit unicuique rei ex imitatione primi perfecti, scilicet Dei, qui bonitatem suam communicat omnibus. Bonum autem alicujus communicatur aliis et quantum ad esse et quantum ad cognitionem; unde ad naturalem appetitum pertinere videtur quod aliquis bonum suum innotescere velit. Si igitur hoc referatur ad debitum finem, erit virtutis; si autem non, erit vanitatis.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere divinam bonitatem, est ultimus finis rationalis creaturae, in hoc enim beatitudo consistit: unde gloria Dei non est ad aliquid aliud referenda; sed proprium ipsius Dei est ut gloria ejus propter seipsam quaeratur. Nullius autem creaturae bonum sua cognitione facit creaturam rationalem beatam; unde nulla creaturae gloria est propter ipsam quaerenda, sed propter aliud.

Ad quintum dicendum, quod pro praemio promittitur gloria non vana, sed vera, quae in cognitione Dei consistit; et talis gloria nunquam est peccatum.

Ad sextum dicendum, quod plures hominum ad bona spiritualia propter aliqua bona temporalia incitantur; non tamen propter hoc inordinata cupiditas bonorum temporalium vitio caret; ita etiam etsi plurimi propter gloriam, virtutis opera faciant, non tamen propter hoc inordinatus appetitus gloriae vitio caret; quia virtutis opera non sunt propter gloriam facienda, sed magis propter bonum virtutis, vel potius propter Deum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Salustius ibi subdit, *boni nituntur ad gloriam vera via,* idest per virtutem. Hoc autem non est inaniter appetere gloriam, sed ad eam inordinate conari.

Ad octavum dicendum, quod judicium bene opinantium de aliquo, ita ad inanem gloriam pertinet dum absque utilitate appetitur.

Ad nonum dicendum, quod gloria, secundum quod est in his qui cognoscunt bonum nostrum, est objectum cupiditatis; et sic non est peccatum; potest enim et bene et male desiderari. Alio modo secundum quod est in appetitu ipso; et sic habet vanitatem et rationem peccati.

Ad decimum dicendum, quod vera gloria et inanis gloria possunt esse in eodem, sed non secundum idem.

ARTICULUS II.

Utrum inanis gloria sit peccatum mortale.
(2-2, *quaest.* 132, *art.* 3.)

Secundo quaeritur, utrum inanis gloria sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim

excludit aeternam mercedem nisi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem aeternam; dicitur enim Matth. 6, 1: *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis; alioquin mercedem non habebitis apud Patrem vestrum qui in caelis est.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

2. Praeterea, Chrysostomus, ibidem (sive alius Auctor, hom. 13 in Matth. in opere imperf., inter princip. et med.), dicit de inani gloria, quod occulte ingreditur, et omnia quae intus sunt, miserabiliter aufert. Sed nihil aufert interiora et spiritualia bona nisi peccatum mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

3. Praeterea, Job 31, 26, dicitur: *Si vidi solem cum fulgeret, et lunam incedentem clare; et laetatum est in abscondito cor meum, et osculatus sum manum meam ore meo; quae est iniquitas maxima*; quod Gregorius exponit (22 Moralium, cap. 7 et 8), de inani gloria. Ergo inanis gloria est maximum et mortale peccatum.

4. Praeterea, Hieronymus dicit (lib. de 42 Mansionibus, mansione 41, in fin.), quod nihil est tam periculosum quantum gloriae cupiditas et jactantiae vitium, et animus de conscientia virtutum tumens. Sed illud quod est maxime periculosum, videtur esse mortale. Ergo inanis gloria est peccatum mortale.

5. Praeterea, omne vitium capitale est peccatum mortale. Sed inanis gloria est vitium capitale. Ergo inanis gloria est mortale peccatum.

6. Praeterea, quicumque surripit quod est Dei proprium, mortaliter peccat, multo magis quam qui furatur rem proximi. Sed quicumque appetit inanem gloriam, usurpat sibi illud quod est proprium Dei; dicitur enim Isa. 42, 8: *Gloriam meam alteri non dabo*; et 1 ad Timoth., 1, 17: *Soli Deo honor et gloria.* Ergo videtur quod inanis gloria sit peccatum mortale.

7. Praeterea, peccatum idolatriae esse videtur, ut gloriam Dei quis creaturae attribuat, secundum illud Rom. 1, 23: *Mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis.* Sed ille qui appetit gloriam videtur sibi optare quod Dei est; gloria enim proprie debetur Deo, ut supra dictum est. Ergo inanis gloria est peccatum idolatriae; et sic sequitur quod sit peccatum mortale.

8. Praeterea, Augustinus dicit (5 de civitate Dei, cap. 19, non procul a princ.), quod contemnere gloriam magnae virtutis est. Sed magno bono contrariatur magnum malum. Ergo appetere gloriam est magnum peccatum.

9. Praeterea, inanis gloria quaerit hominibus placere; quia, secundum Philosophum, *gloria est quae nullo consentiente non festinaret ad esse.* Sed quaerere placere hominibus est peccatum mortale; quia excludit a servitio Christi, secundum illud Galat. 1, 10: *Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem.* Ergo inanis gloria est peccatum mortale

10. Praeterea, sicut forma dat speciem in rebus naturalibus, ita objectum in moralibus. Sed ea quae communicant in una forma naturali, non differunt specie. Ergo in moralibus ea quae communicant in uno objecto, non differunt specie. Veniale autem et mortale differunt specie. Cum ergo inanis gloria non habeat nisi unum objectum, videtur quod non possit esse quod aliqua inanis gloria sit peccatum mortale, et aliqua peccatum veniale. Sed manifestum est, quod aliqua inanis gloria est peccatum mortale. Ergo omnis inanis gloria est peccatum mortale.

Sed contra est quod Matth. 10, super illud, *Excutite pulverem de pedibus vestris,* dicit Glossa (ordinaria ibi): *Pulvis est levitas terrenae cogitationis a qua nec summi doctores possunt esse immunes dum intendunt curis subditorum.* Sed illud quod etiam summi doctores vitare non possunt, est peccatum veniale. Ergo levitas terrenae cogitationis, quae maxime ad inanem gloriam pertinet, est peccatum veniale.

Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth. (alius Auctor, loco citato in arg. 2), quod cum cetera vitia locum habeant in servis diaboli, inanis gloria locum habet etiam in servis Christi. Sed nullum peccatum mortale locum habet in servis Christi. Ergo inanis gloria non est peccatum mortale.

Praeterea, peccatum oris et operis gravius est quam peccatum cordis. Sed non omnis vanitas in factis vel verbis est peccatum mortale. Ergo nullo modo dicendum est, quod omnis vana gloria, quae consistit in corde, sit peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas ex praecedenti quaestione manifestari potest. Dictum est enim, quod vana gloria dicitur cum aliquis gloriatur aut de falso, aut de re temporali, aut cum aliquis gloriam suam non refert in debitum finem. Quantum ergo ad duo manifestum est quod non omnis inanis gloria est peccatum mortale; nullus enim diceret, eum peccare mortaliter qui gloriatur de cantu, aestimans se bene cantare, cum male cantet; nec eum qui gloriatur, quod habeat equum bene currentem. Sed circa tertium modum vanae gloriae videtur esse dubitatio major: nam cum vanum sit quod non refertur ad debitum finem, videtur gloria hominis vel non esse vana, si referatur in Deum: vel esse peccatum mortale, si non referatur in Deum, sed in ea finis intentionis ponatur: jam enim aliquis creatura frueretur: quod non fit sine peccato mortali. Et ideo considerandum est, quod si aliquis actus non referatur in Deum sicut in finem, potest dupliciter contingere. Uno modo ex parte actus, scilicet eo quod ipse actus non est ordinatus in finem; et sic nullus actus inordinatus est referibilis in finem ultimum, sive sit peccatum mortale sive veniale; actus enim inordinatus non est conveniens medium quo perveniatur ad finem bonum, sicut nec propositio falsa est conveniens medium quo perveniatur ad scientiam veram. Alio modo contingit ex parte ipsius agentis, cujus scilicet mens non ordinatur actu vel habitu in debitum finem; ex hoc enim sequitur quod actus a tali mente procedens ordinetur in aliquid aliud sicut in ultimum finem; et tunc semper actus humanus qui non refertur in Deum sicut in finem, est peccatum mortale. Dico autem mentem hominis non ordinari in Deum, actu vel habitu: quia contingit quandoque quod homo actu non ordinet aliquem actum in Deum, cum tamen actus ille de se non contineat aliquam inordinationem, ratione cujus non sit in Deum referibilis; et tamen quia mens hominis est habitualiter relata in Deum sicut in finem, actus ille non solum non est peccatum, sed etiam est actus meritorius. Sic ergo dicendum

est, quod si gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem, propter hoc quod mens hominis de aliquo gloriantis non sit conversa in Deum actu vel habitu; tunc semper inanis gloria est peccatum mortale; sequitur enim quod homo glorietur de aliquo bono creato, non relato actu vel habitu in Deum sicut in finem. Si vero gloria dicatur vana ex hoc quod non refertur in Deum sicut in finem ex parte ipsius actus, quia scilicet non est referibilis in finem, propter hoc quod est inordinatus; sic non semper vana gloria est peccatum mortale; quia quaelibet inordinatio gloriae facit gloriam non ordinabilem in Deum; puta, cum aliquis gloriatur de eo de quo non debet gloriari, vel ultra quam debet, vel praetermissa alia circumstantia debita: cum tamen non sequatur peccatum mortale ex hoc quod quaelibet debita circumstantia praetermittitur, sed solum quando actus inordinatus est contra legem Dei. Sic ergo dicendum est quod non semper peccatum inanis gloriae est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quando homo opera justitiae refert ad humanam gloriam sicut ad ultimum finem; tunc enim vanagloria est peccatum mortale, et totaliter excludit a mercede aeterna. Potest tamen dici, quod inanis gloria, etiam quando est peccatum veniale, excludit a mercede aeterna, non quidem simpliciter, sed ratione alicujus actus determinati; inquantum scilicet facit quod ille actus qui ex inani gloria procedit, non sit remunerabilis mercede aeterna, sicut et veniale peccatum non est remunerabile mercede aeterna; non tamen inanis gloria quae est veniale peccatum, excludit hominem simpliciter a mercede vitae aeternae.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter inanis gloria interiora hominis aufert. Uno modo quantum ad actus interiorum virtutum: non enim meretur praemium vitae aeternae, si eos propter inanem gloriam faciat, etiamsi inanis gloria sit peccatum veniale. Alio modo quantum ad ipsos interiores habitus, prout scilicet privat hominem interioribus virtutibus. Sed hoc non facit inanis gloria nisi secundum quod est mortale peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de inani gloria secundum quod homo de bonis suis gloriatur in seipso, nullo modo ea referendo in Deum vel actu vel habitu, prout est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod illud dicitur esse periculosum quod de facili inducit aliquem ad pereundum. Inanis autem gloria inducit de facili ad pereundum, inquantum facit ipsum de seipso confidere: unde dicitur esse periculosissimum peccatum, non tam propter gravitatem sui, quam propter hoc quod est dispositio ad gravius peccandum.

Ad quintum dicendum, quod non est aestimandum quod omnia peccata quae dicuntur capitalia, sint ex genere suo peccata mortalia; alioquin sequeretur quod omne peccatum gulae et irae esset peccatum mortale; quod patet esse falsum. Unde neque oportet quod omnis inanis gloria sit peccatum mortale, licet inanis gloria sit vitium capitale. Sed quia vitium capitale dicitur ex quo alia peccata oriuntur sive sint venialia sive mortalia; dici potest quod omne peccatum quod est capitale respectu aliorum peccatorum mortalium, est mortale peccatum: si tamen capitale peccatum accipiatur secundum quod unum peccatum oritur ex alio, quasi ordinatum in finem illius. Manifestum enim est quod quicumque intantum afficitur aliquo peccato, ut ad finem illius consequendum peccare velit mortaliter, etiam in primo peccato mortaliter peccat; sicut si aliquis intantum afficitur ad delectationem gustus, quod propter hoc velit mortaliter peccare, ipsa etiam gula erit ei peccatum mortale: et sic etiam inanis gloria peccatum mortale est, quando aliquis propter inanem gloriam aliud peccatum mortale committit.

Ad sextum dicendum, quod sicut in regno aliter debetur honor et gloria regi, aliter duci vel militi; ita etiam in universitate rerum aliqua gloria et honor soli Deo debetur; quam cum aliquis sibi usurpare vellet, attribueret sibi quod est Dei: sicut etiam si miles in aliquo regno appeteret gloriam quae regi debetur, ex hoc ipso sibi regiam dignitatem exoptaret. Non autem omnes qui inaniter gloriam concupiscunt, appetunt honorem et gloriam debitam soli Deo, sed quae debetur homini propter aliquam excellentiam. In hoc tamen contra Deum peccant quandoque quod non referunt hujusmodi gloriam ad debitum finem, et sic, licet non usurpent sibi gloriam Dei secundum substantiam, usurpant tamen gloriam Dei quantum ad modum habendi; soli enim Deo competit ut ejus gloria in alium finem non referatur.

Ad septimum dicendum, quod quicumque usurparet sibi divinitatis gloriam et honorem, esset vere idolatra, sicut multi tyranni fecisse leguntur; non autem omnes qui inaniter gloriantur, usurpant hoc modo divinam gloriam; unde non omnes sunt idolatrae.

Ad octavum dicendum, quod vitare minora peccata est abundatioris virtutis, ut patet per id quod Dominus dicit Matth. 5, abundantiorem justitiam esse quae vitat non solum homicidium sed etiam iram, quam sit justitia veteris legis, quae prohibet homicidium. Unde per hoc quod contemnere inanem gloriam est magnae virtutis, non potest concludi quod inanis gloria sit grave peccatum.

Ad nonum dicendum, quod placere hominibus, potest et bene et male desiderari. Si quis enim velit hominibus placere ut eos in bono aedificare possit, hoc est virtuosum et laudabile; unde et Apostolus dicit, Rom. 15, 2: *Unusquisque proximo suo placeat in bonum ad aedificationem .... sicut ego per omnia omnibus placeo,* 1 ad Corinth. 10, 33. Velle autem placere hominibus propter solam gloriam mundanam, est peccatum inanis gloriae, quandoque quidem mortale, cum scilicet aliquis finem in favore humano constituit, diligens humanum favorem plus quam observantiam mandatorum Dei, et secundum hoc excludit a Dei servitio; quandoque vero est peccatum veniale, quando aliquis inordinate favore hominum delectatur, non tamen contra Deum, sed sub Deo.

Ad decimum dicendum, quod in moralibus objectum constituit speciem, non secundum id quod est materiale in ipso, sed secundum formalem rationem objecti. Differt autem objectum inanis gloriae prout est veniale et mortale peccatum, secundum rationem formalem objecti, id est secundum differentiam finis et ejus quod est ad finem: nam peccatum mortale est quando finis in humana gloria constituitur; veniale autem quando non constituitur in ea finis.

ARTICULUS III.

Quaeritur de filiabus inanis gloriae, quae sunt inobedientia, jactantia etc. — (2-2, *quaest.* 132, *art.* 5.)

Tertio quaeritur de filiabus inanis gloriae, quae sunt inobedientia, jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, novitatum praesumptio. Et videtur quod inconvenienter assignentur. Haec enim omnia videntur ad superbiam pertinere, cujus filia est et ipsa inanis gloria. Ergo hujusmodi vitia non debent poni filiae inanis gloriae, sed simul cum inani gloria debent poni filiae superbiae.

2. Praeterea, generale peccatum non debet derivari ex alio peccato. Sed inobedientia est generale peccatum; dicit enim Ambrosius (in lib. de Parad. cap. 8 , par. ant. med.), quod peccatum est *transgressio legis et caelestium inobedientia mandatorum.* Ergo inobedientia non debet poni filia inanis gloriae.

3. Item, jactantia est tertia species superbiae, ut ex supradictis patet. Si ergo jactantia sit filia inanis gloriae, sequetur quod superbia sit filia inanis gloriae; quod patet esse falsum, cum superbia sit mater omnium peccatorum, ut Gregorius dicit 31 Moralium (cap. 31 in antiquis exempl., in novis autem cap. 17.).

4. Praeterea, contentiones et discordiae videntur ex ira maxime provenire. Sed ira est capitale vitium contra inanem gloriam distinctum. Ergo discordia et contentio non debent poni filiae inanis gloriae.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii, qui 31 Moral. (ubi sup.), has filias inanis gloriae assignat.

Respondeo dicendum, quod secundum eamdem rationem aliquod vitium dicitur esse caput et mater, inquantum scilicet alia vitia ex se oriuntur, ordinata ad finem ejus; hoc enim competit et rationi capitis, secundum quod caput habet vim regitivam respectu eorum quae sunt sub capite (omnis autem regiminis ratio a fine sumitur); competit etiam rationi matris; nam mater est quae in seipsa concipit; unde illud vitium dicitur esse aliorum mater quod procedit ex conceptione proprii finis. Sic ergo cum proprius finis inanis gloriae sit manifestatio propriae excellentiae, filiae inanis gloriae dicentur illa vitia per quae homo ad manifestationem propriae excellentiae tendit. Propriam autem excellentiam homo potest manifestare dupliciter: uno modo directe, et alio modo indirecte. Directe quidem aut per verba, et sic est *jactantia*; aut per facta vera quae habent aliquam admirationem, et sic est *praesumptio novitatum* (ea enim quae de novo fiunt, solent magis in admiratione hominum esse), aut per facta ficta, et sic est *hypocrisis.* Indirecte autem aliquis suam excellentiam manifestat per hoc quod nititur ostendere se non esse ab alio minoratum; et hoc quantum ad quatuor. Primo quidem quantum ad intellectum; et sic est *pertinacia,* per quam homo innititur suae sententiae, nolens credere sententiae saniori. Secundo quantum ad voluntatem; et sic est *discordia,* dum non concordat homo propriam voluntatem voluntati meliorum. Tertio quantum ad verbum; et sic est *contentio,* dum aliquis non vult verbis ab alio superari. Quarto quantum ad factum, dum aliquis non vult facta sua praecepto superioris subjicere; et sic est *inobedientia.*

Ad primum ergo dicendum, quod superbia, sicut supra, in corp. art., dictum est, ponitur generaliter mater omnium vitiorum; et sub ipsa ponuntur septem vitia capitalia, inter quae inanis gloria est maxime ei affinis; quia excellentiam quam superbia appetit, inanis gloria manifestare intendit, et ex ipsa manifestatione quamdam excellentiam quaerit; et ideo per consequens omnes filiae inanis gloriae, affinitatem cum superbia habent.

Ad secundum dicendum, quod inobedientia ponitur filia inanis gloriae, prout est speciale peccatum; sic enim nihil aliud est inobedientia quam contemptus praecepti. Inobedientia vero secundum quod est peccatum generale, significat absolutum recessum a mandatis Dei; quod quandoque fit non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, ut Augustinus dicit (in libro de Natura et Gratia, cap. 29).

Ad tertium dicendum, quod jactantia ponitur esse species superbiae quantum ad interiorem affectum, quo aliquis excellentiam appetit ultra suam mensuram, ut supra, quaest. praeced. art. 4, dictum est; sed quantum ad actum exteriorem, quo aliquis manifestat excellentiam suam verbis, pertinet ad inanem gloriam.

Ad quartum dicendum, quod ex ira nunquam causatur contentio et discordia nisi cum adjunctione inanis gloriae, dum aliquis non vult videri minor in hoc quod voluntatem suam ad alterius voluntatem reducat, vel quod verba sua minus valida quam verba alterius videantur.

QUAESTIO X.

DE INVIDIA.

(*In tres articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum invidia sit peccatum; 2.° utrum invidia sit peccatum mortale; 3.° utrum invidia sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum invidia sit peccatum.

Quaestio est de invidia. Et primo quaeritur, utrum invidia sit peccatum. Et videtur quod non. Quia, ut Philosophus dicit (in 2 Ethic., cap. 5, in med.), passionibus non laudamur nec vituperamur. Sed invidia est passio; dicit enim Damascenus (in 2 lib. cap. 14, in fine), quod invidia est tristitia de alienis bonis. Ergo propter invidiam nullus vituperatur. Sed propter omne peccatum aliquis vituperabilis redditur. Ergo invidia non est peccatum.

2. Praeterea, quod non est voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, et de vera religione, cap. 14). Sed invidia, cum sit tristitia, non est aliquid voluntarium; ut enim Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. 6), *Tristitia est de his quae nobis nolentibus acciderunt.* Ergo invidia non est peccatum.

3. Praeterea, cum malo contrarietur bonum, bonum non movet ad peccatum quod est malum, sicut nec aliquod contrarium movet ad suum contrarium. Sed motivum invidiae est bonum; dicit enim Remigius, quod invidia est dolor de alieno bono. Ergo etc.

4. Praeterea, Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. 13), quod in omni peccato est immediata conversio ad bonum commutabile. Sed invidia non est conversio ad aliquod bonum commutabile, sed magis aversio ab eo, cum sit tristitia de alieno bono. Ergo invidia non est peccatum.

5. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio (1, cap. 3, circa finem), quod omne peccatum est ex libidine. Sed invidia cum sit cum tristitia, non procedit ex libidine, quae est appetitus delectationis. Ergo invidia non est peccatum.

6. Praeterea, id quod est impossibile esse non potest esse peccatum. Sed impossibile est aliquem invidere, ut videtur; quia cum bonum sit quod omnia appetunt, nullus potest dolere de bono, quod est invidere. Ergo invidia non potest esse peccatum.

7. Praeterea, omne peccatum in aliquo actu consistit. Sed invidia, cum sit tristitia, diminuit actionem, quae per delectationem perficitur. Ergo invidia diminuit peccatum; ergo non est peccatum.

8. Praeterea, actus morales dicuntur boni vel mali secundum formalem rationem objecti. Sed objectum invidiae est bonum, ut dictum est; quia est dolor de alieno bono. Ergo actus invidiae est bonus; non est ergo peccatum.

9. Praeterea, malum poenale dividitur contra malum culpae, ut patet per Augustinum (in 1 lib. de libero Arbitrio, in princ.). Sed invidia est quoddam malum poenale, ut dicit Isidorus in lib. de summo Bono (3, cap. 25), quod *livor*, idest invidia, *suum punit auctorem*. Ergo invidia non est culpa.

10. Praeterea, Augustinus dicit (14 de civ. Dei), quod omne peccatum est amor improbus; sed invidia non est amor improbus; quia amor facit gaudere de bonis amici, et tristari de malis. Ergo invidia non est peccatum.

11. Praeterea, gravius esse videtur invidere alicui circa bona spiritualia quam circa bona corporalia. Sed invidia circa bona spiritualia non est peccatum; dicit enim Hieronymus ad Laetam de instructione filiae (ante medium epist.): *Habeat socias, cum quibus addiscat, quibus invideat, quarum laudibus moveatur*. Ergo invidia non est peccatum.

Sed contra, extrema in moralibus sunt vitiosa. Sed invidia est quoddam extremum, ut patet in 2 Ethic. (cap. 6, a med.). Ergo invidia est peccatum.

Respondeo dicendum, quod invidia ex suo genere est peccatum. Cum enim actus moralis ex suo objecto speciem habeat, vel in genere collocetur; ex hoc potest cognosci aliquem actum moralem esse malum ex suo genere, si actus ipse non referatur convenienter ad suam materiam vel objectum. Est autem considerandum, quod appetitivae virtutis est objectum bonum et malum; sicut objecta intellectus sunt verum et falsum. Omnes autem actus appetitivae virtutis ad duo communia reducuntur, scilicet ad prosecutionem et fugam; sicut et actus intellectivae virtutis referuntur ad affirmationem et negationem; ut hoc sit prosecutio in appetitu quod affirmatio in intellectu, et hoc sit fuga in appetitu quod negatio in intellectu, ut Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 2, circa princ.). Bonum autem habet rationem attractivi, cum bonum sit quod omnia appetunt, ut dicitur in 1 Ethic., in princ.; et e contrario malum habet rationem repulsivi, quia malum est praeter voluntatem et appetitum, ut Dionysius dicit in 4 cap de divin. Nomin.) Sic ergo omnis actus appetitivae virtutis ad prosecutionem pertinens, cujus objectum est malum, est actus non conveniens suae materiae vel objecto; et ideo omnes hujusmodi actus ex genere suo sunt mali, sicut amare malum, et gaudere de malo: sicut etiam est vitium intellectus affirmare falsum; et similiter etiam omnis actus ad fugam pertinens cujus objectum est bonum, est non conveniens suae materiae vel objecto; et ideo omnis talis actus ex suo genere est peccatum; sicut odire bonum et abominari bonum et de ipso tristari; quia etiam in intellectu vitium est negare verum. Non tamen sufficit ad hoc quod actus sit bonus, quod importet prosecutionem boni vel fugam mali (nisi sit prosecutio boni convenientis, et fuga mali quod ei opponitur); quia plura requiruntur ad bonum, quod perficitur ex tota et integra causa, quam ad malum, quod relinquitur ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit (5 cap. de divin. Nomin.); invidia autem importat tristitiam ex bono; unde patet quod ex suo genere est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod cum passio sit motus appetitus sensitivi, ut Damascenus dicit (in 2 lib., cap. 22), passio secundum se considerata non potest esse virtus vel vitium sive aliquod laudabile vel vituperabile; quia ista pertinent ad rationem: sed secundum quod appetitus sensitivus est aliqualiter rationis, inquantum potest obedire rationi, secundum hoc etiam et ipsae passiones possunt esse laudabiles vel vituperabiles, prout possunt ordinari vel reprimi: unde Philosophus ibidem (lib. 2 Ethic. cap. 5, circa med.), dicit, quod non laudatur neque vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliqualiter irascitur; idest secundum ordinem rationis, vel praeter ipsum.

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non dicit quod tristitia sit motus involuntarius, sed quod objectum tristitiae sit aliqualiter involuntarium. Nihil autem prohibet circa rem involuntariam esse actum hominis bonum vel malum, prout scilicet rem involuntariam potest aliquis ferre bene vel male.

Ad tertium dicendum, quod bonum, quantum est de se, semper movet ad bonum; sed ex prava dispositione affectus contingit quod aliquis ex bono moveatur ad malum invidiae; sicut etiam ex prava dispositione corporis contingit quod cibus sanus sit ei nocivus.

Ad quartum dicendum, quod carere bono accipitur in ratione mali, ut Philosophus dicit (in 5 Ethic., cap. 1, circa med.): et secundum hoc adversari bono per tristitiam, in idem redit cum eo quod est converti ad malum, quod adjungitur commutabili bono inordinate amato.

Ad quintum dicendum, quod sicut bonum naturaliter prius est quam malum, quod est privatio ejus; ita etiam affectiones animae quarum objectum est bonum, naturaliter sunt priores illis affectionibus animae quarum objectum est malum: et propter hoc ex eis oriuntur; et ideo odium et tristitia causantur ex aliquo amore, desiderio et delectatione; et secundum hoc invidia causatur ex aliqua libidine.

Ad sextum dicendum, quod ex bono sub ratione boni nullus potest tristari; sed de bono in-

quantum apprehenditur sub ratione mali veri vel apparentis, potest aliquis tristari; et hoc modo invidia est tristitia de alieno bono, inquantum scilicet est impeditivum propriae excellentiae.

Ad septimum dicendum, quod sicut delectatio perficit operationem propriam, ita impedit operationem extraneam, ut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 5): sicut ille qui delectatur in studendo, magis studet, et minus circa alia occupatur. Sic ergo tristitia, quae est de bono proximi, impedit actiones quae ad bonum proximi tendunt; sed movet ad operationes contrarias, quibus bonum proximi impeditur.

Ad octavum dicendum, quod sicut in amore boni non potest esse peccatum, nisi inquantum id quod amatur, etsi apprehendatur in ratione boni, non tamen est vere bonum, sed malum: ita etiam tristitia quae est in bono, quod apprehenditur ut malum, quod non est vere malum sed apparens, nihilominus est mala, quia non est conveniens tali objecto, quod est vere bonum. Sic enim actus moralis fit bonus ex objecto, inquantum est ei conveniens.

Ad nonum dicendum, quod quibusdam peccatis adjunguntur quaedam poenalitates; et tunc idem est poena et culpa secundum aliud et aliud; culpa quidem secundum quod procedit ab inordinata hominis voluntate, et sic non est a Deo; poena autem secundum quod habet quamdam poenalem afflictionem adjunctam, et hoc est a Deo, secundum illud Psalm. 49, 21: *Arguam te, et statuam contra faciem tuam*; et Augustinus dicit (in 1 Confess., cap. 12, in fin.): *Jussisti, Domine, et sic est, ut poena sibi sit omnis inordinatus animus.* Et hoc modo invidia potest esse et poena et culpa.

Ad decimum dicendum, quod omne peccatum est amor improbus per causam, non per essentiam; quia omnis affectio animae, etiam tristitia, ex amore procedit, ut Augustinus in eodem libro dicit.

Ad undecimum dicendum, quod Aristoteles, 1 Rhetor. (cap. 11, parum a princ.), distinguens inter zelum et invidiam, dicit: *Zelus ex bonis est virtuosorum; invidere autem est praelium pravorum.* Zelans enim seipsum praeparat propter aemulationem, ut obtineat bona; invidus autem, ut proximus non habeat, propter invidiam; invidia enim est cum aliquis tristatur de hoc quod proximus habet bona quae ipse non habet; zelus autem est cum aliquis tristatur de hoc quod ipse non habet bona quae proximus habet. Hieronymus autem in auctoritate praedicta accepit invidiam pro zelo. Est enim laudabile ut aliquis addiscens conetur ad addiscendum quae alius addiscit, secundum illud Apostoli 1 Corinth., 12, 3: *Æmulamini charismata meliora.*

ARTICULUS II.

Utrum invidia sit peccatum mortale.
(2-2, quaest. 35, art. 3.)

Secundo quaeritur, utrum invidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius (22 Moral., cap. 11, in princ.): *Evenire plerumque solet ut non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet, et ejus gloria contristet.* Hoc autem est invidere. Ergo invidia non tollit caritatem; et ita non dicitur peccatum mortale.

2. Praeterea, Damascenus dicit (in 2 lib., cap. 22), quod passio est motus appetitus sensibilis. Hic autem motus sensualitas dicitur, ut Augustinus dicit (in 12 de Trinit., cap. 12). Ergo invidia, cum sit passio, est in sensualitate, in qua non est nisi veniale peccatum, ut Augustinus dicit (in eodem libro). Ergo invidia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, sicut bona ex genere possunt male fieri; ea autem quae sunt mala ex genere, non possunt bene fieri, ut Augustinus dicit in libro contra mendacium (cap. 7), ita ea quae sunt ex genere venialia, possunt fieri mortalia; ea autem quae sunt ex genere mortalia, nullo modo possunt esse venialia, sicut patet de homicidio et adulterio. Sed non omnis invidia est peccatum mortale. Ergo invidia non est peccatum mortale ex genere.

4. Praeterea, peccatum operis in eodem genere est gravius peccato cordis. Sed impedire opere bonum proximi, non semper est peccatum mortale. Ergo non semper est peccatum mortale dolere de bono proximi, quod est invidere.

5. Praeterea, in viris perfectis non potest esse peccatum mortale. Sed in eis potest esse aliquis motus invidiae ex surreptione. Ergo invidia non est peccatum mortale.

6. Praeterea, in pueris nondum loquentibus non potest esse peccatum mortale: quia nondum habent usum rationis, in qua sola est peccatum mortale. Sed in pueris potest esse invidia: dicit enim Augustinus (in 1 Confess., cap. 7, circa med.): *Vidi ego et expertus sum zelantem puerum: nondum loquebatur, et intuebatur pallidus amaro aspectu collactaneum suum.* Ergo invidia non est peccatum mortale.

7. Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur ordini caritatis. Sed invidia, quae tristatur de bono alterius, inquantum redundat in nocumentum proprium, non repugnat ordini caritatis, secundum quem quilibet debet se plus diligere quam alium, et proximos plus quam extraneos, ut Ambrosius dicit. Ergo invidia non est peccatum mortale.

8. Praeterea, omne peccatum mortale alicui virtuti contrariatur. Sed invidia non contrariatur alicui virtuti, sed cuidam passioni, quam Philosophus in 2 Ethic. nemesim vocat. Ergo invidia non est peccatum mortale.

1. Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral. (cap. 32, a medio, in novis exempl.), exponens id quod habetur Prov. 14: *Putredo ossium invidia.* « *Per livoris* (inquit) *vitium ante Dei oculos pereunt bene acta virtutum* ». Sed hoc non facit nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

2. Praeterea, in itinerario Clementis narratur quod Petrus dixit, quod tria peccata aequaliter poenam merentur: cum aliquis manu occidit, cum lingua detrahit, et cum corde invidet vel odit. Sed homicidium est peccatum mortale. Ergo et invidia.

3. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (3, cap. 15, ante med.): *Nulla virtus est cui non contrarietur invidia: sola enim miseria caret invidia.* Sed nihil contrariatur omni virtuti nisi peccatum mortale. Ergo invidia est peccatum mortale.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit super illud Psalm. 104: *Convertit cor eorum ut odiret populum ejus,* invidia est odium felicitatis alienae. Odium autem est ira inveterata, ut ipse dicit (11 super

Genes. ad litteram). Ergo omnis invidia est aliquid inveteratum; et ita non potest esse veniale peccatum, quasi subreptitia.

5. Praeterea, nihil interficit spiritualiter nisi peccatum mortale. Sed invidia occidit spiritualiter, secundum illud Job 5, 2: *Parvulum occidit invidia*. Et super illud 2 ad Corinth. 2, 15: *Christi bonus odor sumus*, dicit Glossa (ordin. ex August.): *Odor vegetat diligentes, necat* (1) *invidentes*. Ergo invidia est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. 1 hujus quaest., et supra, quaest. 7, art. 3, genus sive species actus moralis attenditur secundum materiam vel objectum; unde etiam actus moralis dicitur bonus vel malus secundum suum genus. Vita autem animae est per caritatem, quae conjungit nos Deo, per quem anima vivit; unde dicitur 1 Joan., 3, 14: *Qui non diligit, manet in morte*; mors enim est privatio vitae. Quando ergo ex comparatione actus ad suam materiam intelligitur aliquid oppositum caritati, oportet quod actus ille sit peccatum mortale ex suo genere; sicut occidere hominem importat aliquid repugnans caritati, per quam diligimus proximum, et volumus eum vivere et esse et alia bona habere; hoc enim est de ratione amicitiae, ut Philosophus dicit (in 9 Ethic., cap. 4); et ideo homicidium est peccatum mortale ex genere suo. Si vero ex comparatione actus ad suum objectum non appareat aliquid contrarium caritati, non est peccatum mortale ex suo genere; sicut dicere verbum otiosum, et alia hujusmodi; quae tamen possunt fieri peccata mortalia per aliquid aliud superveniens, sicut supra, quaest. 7 de peccatis, art. 3 et 4, habitum est. Invidere autem importat aliquid caritati repugnans ex ipsa comparatione actus ad suum objectum; est enim de ratione amicitiae ut eis velimus bona, sicut et nobis ipsis, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 4), eo quod amicus est quodammodo alter ipse. Unde quod aliquis de felicitate alterius tristetur, hoc manifeste repugnat caritati, inquantum per eam diligitur proximus; unde Augustinus dicit (in libro de vera Religione, cap. 47, circa princ.): *Qui invidet bene cantanti, non amat bene cantantem*. Unde invidia ex suo genere est peccatum mortale. Est tamen considerandum, quod in genere alicujus peccati mortalis potest inveniri aliquis actus qui non est peccatum mortale propter suam imperfectionem, quia scilicet non attingit ad perfectam rationem illius generis. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex parte principii activi, quia scilicet non procedit a ratione deliberante, quae est proprium et principale activum principium humanorum actuum; unde subiti motus etiam in genere homicidii vel adulterii non sunt peccata mortalia; quia non attingunt perfectam rationem actus moralis, cujus principium est ratio. Alio modo potest contingere ex parte objecti, quod scilicet propter sui parvitatem non attingit ad perfectam rationem objecti; quod enim parvum est, quasi nihil accipit ratio; sicut patet in specie furti; si enim aliquis accipiat de agro alterius unam spicam, vel aliquid hujusmodi, non est credendum quod peccet mortaliter, quia hoc quasi nihil computatur tam ab illo qui accipit, quam ab illo cujus est res ipsa. Secundum hoc ergo potest contingere quod aliquis motus invidiae non est peccatum mortale, quamvis invidia secundum suum genus sit peccatum mortale, propter imperfectionem ipsius motus, vel quia est subitus, et non procedit ex ratione deliberata; vel quia homo tristatur de aliquo bono alterius, quod est adeo parvum, quod non videtur esse aliquod bonum: puta si aliquis invideat alicui simul ludenti, quod vincat in ludo, puta cum eo currendo, vel aliquod hujusmodi ludicrum faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in definitione alicujus non ponitur id quod est per accidens, sed solum id quod est per se; cum dicitur quod invidia est tristitia de felicitate vel gloria alterius, oportet quod intelligatur secundum quod aliquis tristatur de ipsa felicitate alterius inquantum est hujusmodi; de qua ea ratione aliquis tristatur, quia vult singulariter excellere; unde qui ab aliquo vincitur in gloria vel felicitate, et de hoc dolet, proprie dicitur invidere. Contingit autem aliquem tristari de felicitate alterius propter alias rationes quae ad invidiam non pertinent, sed quandoque ad alia vitia. Quicumque enim odit aliquem, tristatur de felicitate ejus, non inquantum est excellentia quaedam, sed inquantum est simpliciter bonum quoddam ejus quem odit. Cum enim aliquis inimico velit malum, consequens est quod de omni bono ejus tristetur. Unde haec est differentia inter invidentem et odientem; quia invidens non tristatur de bono alterius nisi per hoc quod excellitur, vel singularitatem suae gloriae amittit; odiens autem de quocumque bono inimici tristatur. Potest etiam esse et alia ratio, quare aliquis de felicitate alterius tristetur, quia scilicet timet ex hoc aliquod nocumentum sibi provenire, vel aliquibus quos amat; quod magis est timoris quam invidiae, ut Philosophus dicit in 2 Rhetor. Contingit autem timorem esse et bonum et malum; unde hoc potest fieri et cum peccato, quando timor est malus; et sine peccato, quando timor est bonus. Unde Gregorius praemissa verba exponens subdit, quod *hoc credimus, cum ruente aliquo quosdam bene erigi credimus; et proficiente illo plures injuste opprimi formidamus*. Unde etiam interponit, quod talis tristitia est sine invidiae culpa.

Ad secundum dicendum, quod quando motus est sensualitatis tantum, non potest esse peccatum mortale; sed quando motus tristitiae ex deliberatione rationis procedit, tunc non solum est sensualitatis, sed etiam rationis; et ideo potest esse peccatum mortale. Quamvis etiam dici possit, quod hujusmodi nomina passionum quandoque signant ipsos simpliciter motus voluntatis; et secundum hoc tristitia non erit in sensualitate, sed in parte rationali.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est mortale ex genere, non potest fieri veniale, si actus sit perfectus; potest tamen contingere propter imperfectionem actus, ut dictum est, quaest. 8, art. 3, et in corp. hujus art.

Ad quartum dicendum, quod impedire bonum alicujus potest esse absque peccato mortali propter imperfectionem actus; quia illud quod impeditur, non habet plenam rationem boni, aut quia est parvum, aut quia est indebitum.

Ad quintum dicendum, quod motus subreptitius invidiae est imperfectus; et talis etiam invidiae motus est in pueris, qui non habent usum rationis.

Unde patet responsio ad sextum.

(1) *Al.* vocat.

Ad septimum dicendum, quod quandocumque aliquis tristatur de felicitate alterius propter nocumentum quod exinde sibi vel suis imminet; talis tristitia non est invidiae, sed timoris; unde quandoque potest esse sine peccato, sicut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod invidia respicit duo objecta. Est enim tristitia de prosperitate alicujus boni; et secundum hoc duabus virtutibus contrariari potest; ex parte enim prosperitatis, de qua dolet, contrariatur ei misericordia, quae dolet de adversitate bonorum; ex parte autem boni, de cujus prosperitate tristatur, opponitur ei ira per zelum, quae intelligitur per nemesim, quando scilicet aliquis tristatur de hoc quod aliqui mali in sua impietate prosperantur. Et quamvis misericordia et nemesis passiones videantur secundum rationem tristitiae; tamen secundum quod supervenit electio rationis accipiunt rationem virtutis.

Similiter ea quae in contrarium objiciuntur facile est solvere.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de invidia secundum quod est peccatum mortale; et de tali etiam cordis invidia loquitur beatus Petrus, quae quidem meretur aequalem poenam homicidio quantum ad genus poenae; quia utrumque meretur poenam aeternam.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale contrariatur omni virtuti peccantis. Invidia autem, ut Isidorus dicit (lib. 3 de summo Bono, cap. 25), contrariatur omni virtuti, non ipsius peccantis, sed alterius. Unde per hoc probari non posset quod invidia sit peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod invidia non est odium hominis, sed felicitatis, prout sub odio comprehenduntur omnes passiones animae tendentes in malum, quae ex odio derivantur. Quod autem dicitur odium esse ira inveterata, non est sic intelligendum quasi omne odium sit tale, sicut est aliquis status motus odii; sed quia ira inveterata odium causat.

Ad quintum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de invidia secundum quod est peccatum mortale.

ARTICULUS III.

Utrum invidia sit vitium capitale.
(2-2, quaest. 36, art. 4.)

Tertio quaeritur, utrum invidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia ad vitium capitale pertinet habere filias; non autem ad ipsum pertinet quod sit alterius filia. Sed invidia est filia superbiae, sicut Augustinus dicit (in lib. de sancta Virginitate, cap. 31, circa med.). Ergo invidia non est vitium capitale.

2. Praeterea, invidia est tristitia quaedam, ut jam dictum est, art. praeced., ad 1 arg. Tristitia autem importat quemdam terminum appetitivi motus; ubi enim homo incurrit malum quod prius oderat, contristatur. Ergo invidia non est vitium capitale; quia de ratione vitii capitalis est quod ex eo omnia alia vitia oriantur.

3. Praeterea, cuilibet vitio capitali assignantur aliquae filiae. Sed invidia non videtur habere aliquas filias; assignat enim Gregorius (in 31 Moral., cap. 31 in antiquis, et 17 in novis exemp.), ei quinque filias, quae sunt odium, susurratio, detractio, exultatio in adversis, afflictio in prosperis; quorum nullum videtur esse filia invidiae: nam odium magis nascitur ex ira; susurratio autem et detractio et exultatio in adversis procedunt ex odio; afflictio autem in prosperis videtur esse idem quod invidia. Ergo invidia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius (31 Moralium, ubi sup.), connumerat invidiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, qu. 7, art. 1, dictum est, vitia capitalia sunt ex quibus alia vitia nata sunt oriri secundum rationem causae finalis. Finis habet rationem boni. Eodem autem modo tendit appetitus in bonum, et in fruitionem boni, quae est delectatio; et ideo sicut appetitus ex intentione boni movetur ad aliquid agendum, ita etiam ex intentione delectationis. Est autem considerandum, quod sicut bonum est finis appetitivi motus qui est prosecutio; ita malum est finis appetitivi motus qui est fuga; sicut enim aliquis volens obtinere bonum, prosequitur ipsum, ita aliquis volens carere malo, fugit ab ipso; et sicut delectatio est fruitio boni, ita tristitia est quaedam malitia, secundum quam animus opprimitur a malo. Et ideo ex hoc quod homo repudiat tristitiam, inducitur ad multa facienda per quae tristitiam repellat vel ad quae tristitia inclinat. Sic ergo quia invidia est tristitia alienae gloriae, inquantum apprehenditur ut quoddam malum, consequens est ut homo ex invidia tendat ad aliqua inordinate facienda contra proximum; et secundum hoc est invidia vitium capitale. In hoc autem conatu invidiae est aliquid tamquam principium, et aliquid tamquam terminus. Principium quidem est ut aliquis excludat gloriam alterius, quae eum contristat; quod quidem fit diminuendo bona ejus, sive mala de eo dicendo et latenter, quod fit per *susurrationem*, et manifeste, quod fit per *detractionem*. Terminus autem hujus conatus potest considerari dupliciter. Uno quidem modo respectu ejus cui invidet; et sic motus invidiae interdum terminatur ad *odium*, scilicet ut homo non solum tristetur de superexcellentia alterius, sed ulterius velit simpliciter mala ejus. Alio vero modo terminus hujus conatus potest accipi ex parte ipsius invidentis; qui si quidem possit consequi finem intentum, ut diminuat gloriam proximi, gaudet; et sic ponitur filia invidiae *exultatio in adversis*. Si autem non possit consequi suum propositum, ut scilicet impediat gloriam proximi, tristatur; et sic ponitur filia invidiae *afflictio in prosperis*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit (31 Moralium, loc. cit. in arg. 3), superbia communis mater est omnium vitiorum; unde per hoc quod invidia est filia superbiae non excluditur quin invidia sit vitium capitale.

Ad secundum dicendum, quod tristitia etsi sit terminus in exequendo, est tamen primum in intentione, inquantum scilicet ex fuga tristitiae multi alii motus procedunt.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet eadem vitia ex diversis vitiis secundum diversas rationes oriri. Odium ergo nascitur ex ira secundum quod ille qui ad iram provocavit, laesionem intulit; ex invidia autem secundum quod ejus bonum cui invidetur, apprehenditur ut impeditivum propriae excellentiae. Similiter etiam susurratio et

detractio et exultatio in adversis oriuntur ex odio inquantum diminuit omne bonum et procurat omne malum sui inimici; haec ex invidia proveniunt secundum solam rationem removendi excellentiam. Afflictio autem in prosperis est aliquo modo ipsa invidia, et quodammodo filia ejus; secundum enim quod aliquis tristatur de prosperis alicujus inquantum adversantur singulari excellentiae alicujus, sic est ipsa invidia; secundum vero quod aliquis tristatur de prosperis alicujus ea ratione quia eveniunt contra suum conatum ad impediendum ea, sic est filia invidiae.

QUAESTIO XI.

DE ACCIDIA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum accidia sit peccatum; 2.° utrum accidia sit peccatum speciale; 3.° utrum sit peccatum mortale; 4.° utrum sit peccatum capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accidia sit peccatum.
(2-2, *qu.* 35, *art.* 1.)

Quaestio est de accidia; et primo quaeritur, utrum accidia sit peccatum. Et videtur quod non. Virtus enim et peccatum, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed virtus est in genere amoris: dicit enim Augustinus (in lib. de moribus Ecclesiae, cap. 15, et 15 de civitate Dei), quod virtus est ordo amoris. Cum ergo accidia non sit in genere amoris, sed magis sit tristitia quaedam, ut Damascenus dicit (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 14), videtur quod accidia non sit peccatum.

2. Praeterea, in Psalm. 106, super 3: *Confitemini,* ponit Glossa (August. super illud, *Confiteantur Domino miserationes ejus*), quatuor tentationes, quae sunt error, difficultas vincendarum concupiscentiarum, taedium, et tempestas saeculi. Sed error et difficultas et tempestas saeculi non sunt peccata. Ergo nec taedium quod est accidia, est peccatum.

3. Praeterea, omne peccatum est ab homine, secundum illud Oseae penult., 9: *Perditio tua ex te, Israel.* Sed accidia, cum sit quaedam tristitia, non est ab homine; quia 2 ad Corinth., 9, super illud, *Non ex tristitia aut ex necessitate,* dicit Glossa (ordinaria ex August. super illud: *Hilarem datorem*): *Si cum tristitia facis, fit de te, non tu tamen facis.* Ergo accidia non est peccatum.

4. Praeterea, non potest contingere quod actus sit simul meritorius et peccatum. Sed aliquis actus cum accidia factus est meritorius; puta, cum aliquis ex voto vel obedientia jejunat; et tamen jejunium ipsum contristat; et sic est ibi accidia, quae est tristitia de bono spirituali virtutis. Ergo accidia non semper est peccatum.

5. Praeterea, Damascenus dicit (in 2 lib., cap. 14), quod accidia est tristitia aggravans. Sed aggravatio magis videtur esse poena quam culpa. Ergo accidia non est peccatum, sed magis poena.

6. Praeterea, accidia videtur esse tristitia vel taedium interni boni, de quo dicitur in Glossa, (ordin. ex August.) super illud Ps. 106. *Omnem escam abominata est anima eorum.* Si ergo accidia sit peccatum, aut est peccatum quia non accipit spirituale bonum, aut quia eo spreto accipit corporale bonum. Sed non potest esse peccatum quia non accipit spirituale bonum, quia non accipere non est actus sed privatio quaedam; omnis autem laus et vituperium sequitur aliquem actum, ut Philosophus dicit in 1 Ethic (cap 12); vituperium autem peccato debetur. Restat ergo, si accidia sit peccatum, quod sit peccatum quia prosequitur aliquod corporale bonum spirituali contempto. Sed prosecutio boni videtur pertinere ad concupiscibilem. Ergo videtur quod accidia sit in concupiscibili, cum magis videatur ad irascibilem pertinere.

7. Praeterea, Gregorius dicit (11 Moral.), quod accidia est interna mentis tristitia, per quam quis minus devote orat aut psallit. Sed non est in potestate hominis quod devote oret. Ergo non est in potestate hominis quod accidiam vitet. Accidia ergo non est peccatum; quia nullus peccat in eo quod vitare non potest.

8. Praeterea, Damascenus (in 2 lib., cap. 14) ponit accidiam speciem quamdam tristitiae, quae est una de quatuor passionibus. Sed passiones non sunt peccata, quia secundum eas nec laudamur nec vituperamur. Ergo accidia non est peccatum.

9. Praeterea, illud quod eligit sapiens non est peccatum. Sed accidiam sive tristitiam eligit sapiens: dicitur enim Eccle. 7, 5, quod *cor sapientis ubi tristitia.* Ergo accidia sive tristitia non est peccatum.

10. Praeterea, illud quod Deus remunerat, non est peccatum. Sed Deus tristitiam remunerat; dicitur enim Malach. 3, 14, ex persona malorum: *Quod emolumentum habuimus, quia custodivimus praecepta ejus, et ambulavimus tristes coram eo?* Ergo accidia seu tristitia non est peccatum.

Sed contra est quod Gregorius (31 Moral., cap. 37, parum a princ.), accidiam inter alia peccata connumerat; et similiter Isidorus (in libro de summo Bono).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex Damasceno (lib. 2, cap. 14), patet, accidia tristitia quaedam est, unde Gregorius in Moralibus (lib. 31, cap. 31 in antiquis, et 17 in novis exemp.), loco accidiae quandoque ponit tristitiam. Objectum autem tristitiae est malum praesens, ut Damascenus dicit (loc. cit.). Sicut autem est duplex bonum, unum quod est vere bonum, et aliud quod est apparens bonum, propter hoc quod est secundum quid bonum (non enim est vere bonum quod non est simpliciter bonum), ita etiam est duplex malum; quoddam quod est vere et simpliciter malum, et quoddam quod est apparens et secundum quid malum, et simpliciter est vere bonum. Sicut ergo amor et concupiscentia et delectatio quae sunt de vero bono sunt laudabilia; quae autem sunt apparenti bono et non vere bono sunt vituperabilia; ita etiam odium, fastidium et tristitia quae sunt de eo quod est vere malum, sunt laudabilia; quae autem sunt de eo quod est secundum quid vel apparens bonum et simpliciter malum, sint vituperabilia et peccata. Accidia autem est taedium vel tristitia boni spiritualis et interni, ut Augustinus dicit super illud Psalm. 106: *Omnem escam abominata est anima eorum.* Et ideo cum internum et spirituale bonum sit vere bonum,

et non possit esse malum nisi apparens, inquantum scilicet contrariatur carnalibus desideriis, manifestum est quod accidia, cum sit tristitia, potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est actus appetitus sensitivi: alio modo secundum quod est actus appetitus intellectivi, qui est voluntas. Omnia enim hujusmodi affectionum nomina secundum quidem quod sunt actus appetitus sensitivi, passiones quaedam sunt; secundum vero quod sunt actus appetitus intellectivi, sunt simplices motus voluntatis. Peccatum autem per se et proprie est in voluntate, ut dicit Augustinus (de duabus Animabus cap. 10 et 11). Et ideo si accidia nominet actum voluntatis refugientis internum et spirituale bonum, potest habere perfectam rationem peccati; si vero accipiatur prout est actus appetitus sensitivi, non habet rationem peccati nisi ex voluntate, inquantum scilicet talis motus potest a voluntate prohiberi; unde si non prohibetur, habet aliquam rationem peccati, sed imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod amor est principium omnium affectionum, ut patet per Augustinum (14 de civit. Dei, cap. 7, 8 et 9): et ideo cum dicitur quod virtus est ordo amoris, est praedicatio per causam, non per essentiam; non enim omnis virtus essentialiter est amor, sed omnis affectio virtutis derivatur ex aliquo amore ordinato; et similiter omnis affectio peccati derivatur ab aliquo inordinato amore.

Ad secundum dicendum, quod ille modus argumentandi non est efficax. Non enim oportet ut quidquid praedicatur de uno dividentium aliquod commune, praedicetur etiam de aliis; illa enim quae connumerantur ad invicem ut dividentia aliquod commune, in illo communi conveniunt; non autem necesse est quod in quolibet alio. Unde illa quatuor conveniunt in hoc communi quod est tentatio. Nihil autem prohibet quin unum eorum sit peccatum, et alia non sint peccata; sicut etiam tentatio quae est a carne, non est sine peccato; tentatio autem quae est ab hoste, potest esse omnino sine peccato.

Ad tertium dicendum, quod actus qui fiunt ex tristitia vel timore sunt mixti ex voluntario et involuntario, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 1, non remote a princ.); et inquantum habent de involuntario, non sunt ex nobis; nam ipse modus tristitiae est ex nobis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliquod opus secundum se consideratum esse tristabile, quod tamen est delectabile secundum quod refertur ad servitium Dei; unde etiam martyres dicuntur in lacrymis seminasse, ut Augustinus exponit (in expositione epistolae ad Gal., cap. 6, a med.). Nec illa tristitia passionis est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo; de interiori enim bono martyres gaudebant; et tanto illud gaudium erat magis meritorium, quanto exterius malum erat magis contristans. Et similiter si aliquis voluntarie implens obedientiam vel praeceptum, tristetur de aliquo opere afflictivo vel laborioso; tristitia talis non est accidia, quia non est de interiori bono, sed de exteriori malo.

Ad quintum dicendum, quod tristitia dicitur esse aggravans, inquantum opprimit affectum, ne insurgat ad operandum; et secundum hoc aggravatio tristitiae in bonis, magis habet rationem culpae quam poenae; quia ejus principium est ex nobis.

Ad sextum dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis non distinguuntur secundum prosecutionem et fugam, quia ejusdem potentiae est prosequi bonum et fugere malum oppositum; sed distinguuntur secundum hoc quod ad irascibilem pertinet prosecutio vel fuga boni vel mali ardui; ad concupiscibilem vero prosecutio vel fuga boni absolute. Et secundum hoc, sicut spes et timor pertinent ad irascibilem, ita gaudium et tristitia pertinent ad concupiscibilem; unde accidia, secundum quod est in appetitu sensitivo, est in concupiscibili. Nec tamen oportet quod accidia non sit peccatum ex eo quod refugit bonum spirituale; tum quia ipsa fuga est quidam motus appetitivus, et non est privatio sola; tum quia etiamsi esset privatio sola, quae est non accipere spirituale bonum, hoc etiam posset habere rationem culpae. Et sic dicitur tunc peccatum omissionis.

Ad septimum dicendum, quod devotio hominis est a Deo; sed secundum quod homo potest se disponere ad devotionem habendam, vel etiam devotionem impedire, secundum hoc indevotio est peccatum; licet in auctoritate inducta non dicatur quod accidia sit indevotio, sed quod ex ea procedat.

Ad octavum dicendum, quod Damascenus non loquitur de accidia secundum quod est peccatum, prout scilicet est tristitia de bono spirituali interno; sed universaliter, prout est de quocumque malo; et ideo loquitur de accidia secundum quod est species passionis, et secundum quod est peccatum.

Ad nonum et ad decimum dicendum, quod rationes illae procedunt de tristitia ejus quod est malum simpliciter, quae laudabilis est.

ARTICULUS II.

Utrum accidia sit speciale peccatum.
(2-2, *quaest.* 35, *art.* 2.)

Secundo quaeritur, utrum accidia sit speciale peccatum. Et videtur quod non. Accidia enim, cum sit tristitia, delectationi opponitur. Sed delectatio non est specialis virtus: quilibet enim virtuosus delectatur in actu propriae virtutis, ut patet in 1 Ethic. (cap. 8, a med.). Ergo tristitia de bono spirituali non est peccatum speciale.

2. Praeterea, illud quod consequitur ad omne peccatum, non est speciale peccatum. Sed tristitia spiritualis boni consequitur ad omne peccatum; unicuique enim est tristabile quod est sibi contrarium. Cuilibet enim peccato contrariatur aliquod spirituale bonum virtutis. Ergo accidia non est speciale peccatum.

3. Sed dicendum, quod accidia tristatur de bono spirituali sub speciali ratione, inquantum scilicet est impeditivum corporalis quietis. — Sed contra, appetere corporalem quietem pertinet ad vitia carnalia. Ejusdem autem rationis est appetere aliquid et tristari de ejus impedimento. Si ergo accidia non sit speciale peccatum nisi quia est impeditiva corporalis quietis, sequeretur quod accidia sit peccatum veniale; cum tamen Gregorius ponat accidiam inter peccata spiritualia, ut patet in 31 Moral. (cap. 31 in antiquis exemp., in novis cap. 17). Non ergo accidia est speciale peccatum.

Sed contra est quod Gregorius (31 Moral., ut sup.), connumerat ipsam aliis peccatis. Ergo est speciale peccatum.

Respondeo dicendum, quod si accidia esset ab-

solute tristitia cujuscumque boni specialis secundum quamcumque rationem, sequitur ex necessitate non esse peccatum speciale, sed quoddam consequens omnia peccata. Ad hoc ergo quod ponatur speciale peccatum, oportet dici, quod est tristitia de bono spirituali secundum aliquam specialem rationem. Non autem potest dici quod ista specialis ratio sit secundum quod est impedimentum alicujus corporalis boni; quia secundum hoc accidia non esset peccatum distinctum ab illo peccato quod est circa illud corporale bonum; quia per eamdem rationem aliquis delectatur in uno et refugit impeditivum ejus; sicut etiam in rebus naturalibus ex eadem virtute naturali est quod grave deserat superiorem locum et tendat in locum inferiorem; et propter hoc videmus, quod sicut propter gulam aliquis delectatur in cibo, ita etiam ex eodem vitio est quod tristetur de abstinentia cibi. Tamen hoc quod est esse impeditivum boni corporalis, est ratio quare bonum spirituale est contristans, non tamen ratio quare tristitia de hoc bono sit peccatum speciale. Est ergo considerandum, quod nihil prohibet aliquid in se consideratum esse speciale bonum, quod tamen est communis finis multorum; et secundum hoc caritas est specialis virtus, quia primo et principaliter est amor boni divini, secundario autem est amor boni proximorum; cujus bonum est finis omnium vel multorum aliorum bonorum. Sic ergo aliquod opus alicujus specialis virtutis, puta castitatis, potest esse amabile vel delectabile dupliciter. Uno modo secundum quod est opus talis virtutis; et hoc est proprium castitati; alio modo secundum quod ordinatur ad bonum divinum; et sic est proprium caritati. Sic ergo dicendum est, quod de hoc speciali bono quod est bonum internum et divinum, tristari, facit accidiam esse speciale peccatum; sicut hoc bonum amare, facit caritatem specialem esse virtutem. Hoc autem bonum divinum est tristabile homini propter contrarietatem spiritus ad carnem: quia, ut dicit Apostolus ad Galat. 5, 17, *Caro concupiscit adversus spiritum*; et ideo quando affectus carnis in homine dominatur, fastidit spirituale bonum tamquam sibi contrarium; sicut homo habens gustum infectum, fastidit cibum salubrem, et tristatur de eo, si quando oporteat eum sumere talem cibum. Talis ergo tristitia et abominatio seu taedium boni spiritualis et divini, accidia est, quod est speciale peccatum; unde ad hanc repellendam monet Sapiens, Eccli. 6, 26: *Subjice humerum tuum et porta illam* spiritualem sapientiam (1), *et ne accidieris in vinculis illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio spiritualis boni et divini pertinet ad specialem virtutem, quae est caritas, secundum illud Galat. 5, 22: *Fructus autem spiritus, caritas, gaudium, pax.*

Ad secundum dicendum, quod quilibet peccator tristatur de bono spirituali secundum specialem rationem virtutis illius cui contrariatur suum peccatum; sed secundum rationem boni spiritualis divini, quod est speciale objectum caritatis, contristatur de ipso (2) accidia.

Ad tertium patet responsio per id quod dictum est; contrarietas enim ad quietem corporalem, facit bonum spirituale esse contristabile, non autem facit specialem rationem peccati.

(1) *Forte* scilicet sapientiam.
(2) *Al.* de ipsa.

ARTICULUS III.

Utrum accidia sit peccatum mortale.
(2 2, quaest. 35, art. 3.)

Tertio quaeritur, utrum accidia sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum enim peccatum mortale invenitur in viris perfectis. Sed accidia est tristitia, quae invenitur in viris perfectis, ex quorum persona dicit Apostolus (2 Corinth. 11, 10): *Quasi tristes, semper autem gaudentes.* Ergo accidia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, omne mortale contrariatur praecepto Dei. Sed accidia non videtur contrariari alicui praecepto; quia inter praecepta decalogi non continetur aliquod praeceptum de delectatione. Ergo accidia non est peccatum mortale.

3. Praeterea, cum tristitia sit de malo praesenti, ut Damascenus dicit (in 2 lib. orthod. Fidei, cap. 12), ideo (1) accidia, quae est tristitia quaedam, oportet quod sit de aliquo malo praesenti, quod quidem sit vere bonum, malum autem apparens; nec potest esse de vere bono, quod est bonum increatum; tum quia praesentia talis boni non habet taedium nec tristitiam (dicitur enim Sapient. 8, de divina sapientia, quod non habet taedium conversatio ejus, nec taedium convictus illius); tum etiam quia si sit praesens bonum increatum, non potest esse peccatum mortale. Ergo relinquitur quod accidia sit tristitia de aliquo bono creato praesenti. Averti autem a bono creato non facit peccatum mortale; sed solum averti a bono incommutabili increato. Ergo accidia non est peccatum mortale.

4. Praeterea, peccatum operis in eodem genere non est minus quam peccatum cordis. Sed recedere opere ab aliquo bono creato spirituali ducente in Deum, non est peccatum mortale: non enim mortaliter peccat quicumque non jejunat, vel quicumque non orat. Ergo etiam nec recessus cordis per tristitiam a bono creato, semper est peccatum mortale; et ita accidia non est peccatum mortale ex suo genere; quia sic semper esset peccatum mortale, sicut homicidium et adulterium.

5. Sed diceretur, quod recessus operis ab aliquo bono creato debito, facit peccatum mortale. — Sed contra, opera quae non sunt debita, quandoque magis sunt spiritualia; et tamen ab eis recedere non est peccatum mortale, nisi efficiantur necessaria per votum, immo etiam nullum peccatum est, si aliquis non servet virginitatem vel paupertatem. Ergo nec etiam omnis tristitia de bono spirituali est peccatum mortale.

6. Praeterea, recedere opere ab aliquo bono spirituali, non est peccatum mortale, nisi inquantum homo ad illud bonum obligatur. Sed etiam si homo obligetur ad hoc quod operetur aliquod bonum spirituale, non tamen obligatur ad hoc quod cum delectatione illud operetur; quia delectatio facta in opere est signum habitus inhaerentis; et sic ad hoc non possunt obligari illi qui non habent habitum virtutis. Ergo etiam accidia, quae est de bono spirituali debito, non est peccatum mortale.

7. Praeterea, omne peccatum mortale est contrarium spirituali vitae. Sed non est de necessitate spiritualis vitae quod aliquis delectabiliter operetur, sed sufficit quod operetur; alioquin quicumque faceret opus quod debet, si non delectaretur

(1) *Al.* de.

in eo, peccaret mortaliter. Ergo accidia, quae contrariatur spirituali delectationi, non est peccatum mortale.

8. Praeterea, ideo non quaelibet concupiscentia est peccatum mortale, quia ex corruptione naturae nobis imminet pronitas ad concupiscendum. Sed ex eadem corruptione imminet nobis pronitas ad quiescendum et refugiendum labores; quod videtur ad accidiam pertinere. Ergo non omnis accidia est peccatum mortale.

Sed contra est quod Damascenus dicit (lib. 2 orthod. Fidei, cap. 14), quod accidia est tristitia quaedam. Sed non est tristitia secundum Deum, quia sic non esset peccatum. Ergo est tristitia saeculi. Sed *tristitia saeculi mortem operatur*, ut Apostolus dicit, 2 ad Cor. 7, 10. Ergo accidia est peccatum mortale.

Praeterea, Augustinus (12 super Genes. ad litteram, cap. 33, non procul a fine), dicit, quod Jacob dicens filiis suis: *Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos;* videtur hoc timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Omne autem illud quod retrahit a requie beatorum et reducit ad inferos peccatorum, est peccatum mortale. Ergo tristitia quae est accidia, est peccatum mortale.

Praeterea, super illud Psalm. 41: *Quare tristis es anima?* dicit Glossa, quod docet hic tristitiam saeculi fugiendam, quae patientiam et caritatem et spem extinguit, et totam bonam vitam confundit. Ergo accidia est peccatum mortale: hoc enim dicimus peccatum mortale quod caritatem et ceteras virtutes extinguit.

Respondeo dicendum, quod ex praemissis de facili patet quod accidia, secundum quod est speciale peccatum, est peccatum mortale ex suo genere. Importat enim quamdam tristitiam ex repugnantia humani affectus ad bonum spirituale divinum; talis enim repugnantia contrariatur caritati manifeste, quae inhaeret bono spirituali et delectatur in ipso. Cum ergo hoc faciat peccatum esse mortale quod contrariatur caritati, per quam est animae vita, manifeste sequitur quod accidia ex genere suo est peccatum mortale: quia, sicut dicitur 1 Joan. 3, 14, *qui non diligit, manet in morte.* Et est considerandum, quod sicut invidia, quae est tristitia de bono proximi, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi; ita accidia, quae est tristitia boni spiritualis divini, est peccatum mortale ex suo genere, inquantum contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei. Hoc tamen verificatur in omnibus peccatis quae sunt mortalia ex suo genere, quod motus imperfecti ex genere talium peccatorum non sunt peccata mortalia, qui scilicet sunt absque deliberatione rationis. Unde tales motus accidiae sunt peccata venialia, sicut supra, quaest. 10, art. 2, de motibus invidiae dictum est. Sed quando affectus carnalis ita praevalet rationi ut ex deliberatione homo tristetur de bono spirituali divino, manifeste talis motus voluntatis est peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis potest esse imperfectus motus accidiae saltem in sensualitate, propter hoc quod nullus est ita perfectus in quo non remaneat aliqua contrarietas carnis ad spiritum. Apostolus tamen non videtur ibi loqui de tristitia boni spiritualis, quae est accidia; sed potius de tristitia quae est de malis temporalibus.

Ad secundum dicendum, quod accidia contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, in quo mandatur, secundum quod est praeceptum morale, quies mentis in Deo.

Ad tertium dicendum, quod Deus, secundum quod est praesens menti, non compatitur secum tristitiam vel peccatum mortale; unde accidia non est tristitia de praesentia ipsius Dei, sed de aliquo bono quod est per participationem divinum.

Ad quartum dicendum, quod accidia non est recessus mentalis a quocumque bono spirituali, sed a bono spirituali cui mens ex necessitate debet inhaerere, quod est bonum divinum, sicut jam dictum est.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de bono spirituali alicujus actus particularis virtutis; quod enim homo delectetur, non cadit sub praecepto; sed quod delectetur de Deo, hoc cadit sub praecepto, sicut et quod homo Deum diligat, quia delectatio amorem consequitur.

Ad septimum dicendum, quod delectatio quae provenit ex caritate, cui contrariatur accidia, est de necessitate spiritualis vitae, sicut et ipsa caritas; et ideo accidia est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod sicut concupiscentia, quae est tantum in sensualitate, quae provenit ex corruptione naturae, non est peccatum mortale, quia est motus imperfectus; ita etiam nec talis accidia est peccatum mortale.

ARTICULUS IV.

Utrum accidia sit vitium capitale.
(2-2, *quaest.* 35, *art.* 4.)

Quarto quaeritur, utrum accidia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim delectatio procedit ex amore, ita tristitia procedit ex odio. Sed odium non est vitium capitale. Ergo multo minus accidia, quae est tristitia quaedam.

2. Praeterea, vitia capitalia dicuntur quae inclinant ad actus aliorum peccatorum. Sed accidia non videtur esse hujusmodi, sed magis immobile reddere: est enim tristitia aggravans, ut Damascenus dicit (lib. 2 Fidei orthod., cap. 14). Ergo accidia non est vitium capitale.

3. Praeterea, vitium capitale est quod habet aliquas filias. Sed accidiae non videntur esse filiae quae ei assignantur a Gregorio, 31 Moral. (cap. 31 in antiq. exemp., in novis cap. 17). Malitia enim est commune ad omnia peccata; rancor autem pertinet ad odium, quod ex ira nascitur; pusillanimitas vero et desperatio pertinent ad irascibilem, in qua non est accidia, sed magis in concupiscibili; torpor autem circa praeceptum, videtur idem esse quod accidia: evagatio vero mentis videtur contrariari rationi tristitiae, quae est constrictiva. Ergo accidia non debet poni vitium capitale.

Sed contra est auctoritas Gregorii, qui accidiam sive tristitiam inter vitia capitalia computat (31 Moral., ut sup.).

Respondeo dicendum, quod sicut supra, qu. 10, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae fi-

nalis. Sicut autem homines propter delectationem quamdam procedunt ad multa facienda vel vitanda; ita etiam et propter tristitiam fugiendam; utrumque enim ejusdem rationis esse videtur; sicut quaerere bonum et fugere malum. Cum ergo accidia sit quaedam tristitia de bono divino interno, sicut invidia de bono proximi, ut dictum est, art. praeced., et sicut ex invidia multa vitia oriuntur inquantum homo multa facit inordinate ad hujusmodi tristitiam repellendam quae consequitur de bono proximi: ita etiam et accidia est vitium capitale. Sed quia etiam nullus homo est qui absque delectatione in tristitia manere possit, ut Philosophus dicit (in 8 Ethic., cap. 5 et 6), ideo ex tristitia duo consequuntur: quorum unum est ut recedat a contristantibus, aliud est ut ad alia transeat in quibus delectetur; et secundum hoc Philosophus dicit (in 2 Ethic., lib. 7, cap. 14, circa med.), quod illi qui non possunt gaudere delectationibus spiritualibus, ut plurimum transferunt se ad delectationes corporales; et secundum hoc ex tristitia quae concipitur ex spiritualibus bonis, sequitur *evagatio* circa illicita, in quibus animus carnalis delectatur. In fuga autem tristitiae talis processus attenditur quod primo quidem homo ea fugit, secundo etiam prosequitur. Ad fugam autem spiritualium bonorum quae delectari possunt, pertinet et recessus a bono divino sperato, et haec est *desperatio*; et iterum recessus a bono spirituali agendo; quae quidem quantum ad communia, quae sunt de necessitate salutis, est *torpor*, circa praecepta; quantum autem ad ardua quae cadunt sub consiliis, est *pusillanimitas*. Ulterius autem contingit quod si aliquis invitus detineatur in spiritualibus bonis quae ipsum contristant, concipit primo quidem indignationem ad praelatos vel ad quascumque personas in his detinentes, et hic est *rancor*: secundo vero concipit indignationem et odium contra etiam ipsa spiritualia bona; et haec proprie est *malitia*.

Ad primum ergo dicendum, quod in virtutibus animi amor, ex quo oritur delectatio, ponitur principalis virtus, quae est caritas: quia bonum divinum et bonum proximi est secundum se amabile; non autem est secundum se odibile, sed solum secundum quod ex aliquo accidente contristat; et ideo magis accipiuntur capitalia vitia secundum tristitiam quam secundum odium.

Ad secundum dicendum, quod accidia immobilitat quidem ab his de quibus contristatur; sed ad contraria promptum reddit.

Ad tertium dicendum, quod malitia hic non accipitur secundum quod est communis omni peccato, sed secundum quod importat quamdam impugnationem spiritualium bonorum. Nihil enim prohibet quin rancor ex ira et ex accidia generetur: idem enim potest ex diversis causis secundum diversas rationes causari. Quod autem pusillanimitas et desperatio pertinent ad irascibilem, non impedit quin ex accidia causentur; quia passiones irascibilis omnes causantur ex passionibus concupiscibilis (1). Torpor autem circa ipsa agenda, non est ipsa tristitia, sed tristitiae effectus. Unde ex accidia oritur tristitia, sicut ex hoc ipso quod constringit, gravat cor; et ideo hujusmodi gravedinem fugiens ad alia evagatur.

(1) *Al.* concupiscibilibus.

QUAESTIO XII.

DE IRA.

(*In quinque articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. 2.° utrum ira possit esse peccatum vel non; 3.° utrum ira sit peccatum mortale; 4.° utrum ira sit levius peccatum odio et invidia; 5.° utrum ira sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis ira sit mala vel bona.
(2-2, *quaest.* 158, *art.* 1 *et* 2.)

Quaestio est de ira. Et primo quaeritur utrum omnis ira sit mala, vel aliqua ira sit bona. Et videtur quod omnis ira sit mala. Hieronymus enim exponens illud Matth. 5, *Qui irascitur fratri suo*, sic dicit: *In aliquibus codicibus additur, sine causa; ceterum in veris definita sententia est, et ira penitus tollitur. Si enim jubemur orare pro persequentibus, omnis irae occasio tollitur; et hoc omnino est et sine causa, quia ira viri justitiam Dei non operatur.* Ergo omnis ira est mala et prohibita.

2. Praeterea, sicut Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nomin.), ira est naturalis cani, innaturalis autem homini. Sed id quod est contra naturam hominis, est malum et peccatum, ut patet per Damascenum (in 3 lib., cap. 14, circa finem). Ergo omnis ira est peccatum.

3. Praeterea, malum animae humanae est praeter rationem, ut (ibidem) Dionysius dicit. Sed ira est semper praeter rationem; dicit enim Philosophus (in 7 Ethic., cap. 6, in princ.): *Videtur ira audire secundum quid rationem; obaudire autem*, idest non perfecte audire, ut postea exponit. Ergo ira semper est mala.

4. Praeterea, Dominus, Matth. 7, arguit eum qui habet trabem in oculo suo, et vult ejicere festucam de oculo fratris sui. Multo magis ergo est arguendus qui trabem in oculo suo ponit, ut ejiciat festucam de oculo alterius. Sed talis est quicumque irascitur ut alium corrigat. Dicit enim Cassianus (in 8 lib. de institutione Coenobiorum, cap. 6), quod quilibet iracundiae motus effervens excaecat oculum cordis. Ergo arguendus est quicumque irascitur ad corrigendum fratrem suum; et multo magis, si ex quacumque alia causa aliquis irascitur.

5. Praeterea, perfectio hominis consistit in imitatione divina; unde dicitur Matth. 5, 58: *Estote perfecti, sicut Pater vester perfectus est.* Sed sicut dicitur Sapient. 14, Deus cum tranquillitate judicat. Ira autem quietem mentis subvertit, ut Gregorius dicit, 5 Moral. (cap. 31, in novis exemp.). Ergo omnis ira derogat perfectioni humanae, ut pote separans nos a similitudine divina.

6. Praeterea, omne quod est bonum vel indifferens, est utile ad actum virtutis: quia usus bonorum est actus virtutis, ut Augustinus dicit (in 2 de lib. Arbit., cap. 18 et 19, et 1 Retr., cap. 9, a med.). Sed nulla ira est utilis ad virtutem; dicit enim Cassianus (in lib. praedicto): *Cum Apostolus dicit, Omnis ira tollatur a nobis, nullam penitus necessariam et utilem nobis excipit.* Tullius etiam dicit (in 4 de Tusculanis quaestionibus):

Fortitudo non indiget advocata iracundia; satis suis armis munita perfecta est. Ergo nulla ira est bona.

7. Praeterea, Gregorius dicit (5 Moral., cap. 30, in fin.): *Cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo scissamque perturbat, ut sibimetipsi non congruat, ac vim intimae similitudinis amittat.* Sed malum dicitur quia nocet, ut dicit Augustinus (in Enchir. cap. 12). Ergo omnis ira est mala.

8. Praeterea, Levit. 9, super illud: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo,* dicit Glossa (ordin. super illud, *Non quaeras ultionem*), quod ira est libido ultionis. Sed quaerere ultionem est contra legem divinam; subditur enim ibidem: *Ne quaeras ultionem.* Ergo ira semper est peccatum.

9. Praeterea, de similibus idem est judicium. Ergo et de similiter nominatis similiter debet judicari. Sed ira nominatur inter alia vitia capitalia: quodlibet autem aliorum quae dicuntur vitia capitalia, semper est malum et nunquam bonum, ut patet discurrenti per singula. Ergo ira semper est mala, et nunquam bona.

10. Praeterea, principia etsi sint minima quantitate, sunt tamen maxima virtute, ut Philosophus dicit (1 de Caelo, com. 33). Sed capitalia vitia sunt quaedam principia peccatorum. Ergo sunt maxima in malo. Non ergo habent aliquam permixtionem boni; et sic nulla ira est bona.

11. Praeterea, illud quod impedit optimum actum hominis, est malum. Sed ira etiam quae est ex zelo rectitudinis, impedit optimum actum hominis, scilicet contemplationem; dicit enim Gregorius (5 Moral., cap. 33, ante med.): *Cum quis a recti aemulatione concutitur, ea quae nisi tranquillo corde percipi non potest contemplatio dissipatur.* Ergo omnis ira est mala.

12. Praeterea, sicut Tullius dicit (in 4 de Tusculanis quaest.) passiones sunt quidam morbi animae. Sed omnis morbus corporalis est malum corporis. Ergo omnis passio animae est malum ejus. Sed ira est quaedam passio animae. Ergo omnis ira est mala.

13. Praeterea, Philosophus dicit in lib. Topic. (4, cap. 5, parum a princ.), quod patiens et abstinens est qui patitur et non deducitur; mitis autem et temperatus qui non patitur; et per hoc habetur, quod virtuosum esse consistat in nihil pati; et sic omnis passio repugnat virtuti. Sed omne tale est malum. Ergo omnis ira cum sit passio, est malum.

14. Praeterea, quicumque usurpat sibi quod Dei est, peccat. Sed quicumque irascitur, usurpat sibi vindictam, quae competit soli Deo, secundum illud Deut. 32: *Mihi vindicta,* ut Philosophus dicit (lib. 2 Rhet., cap. 2, in princ.). Ergo quicumque irascitur, peccat.

15. Praeterea, Valerius Maximus (lib. 4 cap. 1, inter externa), narrat de Archyta Tarentino, quod cum servus suus eum offendisset, dixit: *Graviter te punirem, nisi tibi iratus essem.* Ergo videtur quod ira impedit debitam correctionem.

16. Praeterea, si aliqua ira sit bona, haec non est nisi illa quae insurgit contra peccatum. Sed nulla est talis; quia ira, cum sit passio appetitus sensibilis, non insurgit nisi contra malum sensibile. Ergo nulla ira est bona.

Sed contra, Chrysostomus dicit super Matth. (sive Auctor operis imperfecti hom. 11): *Qui sine causa irascitur, reus erit; qui vero cum causa, non erit reus. Nam si ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec judicia stant, nec crimina compescuntur.* Ergo aliqua ira est bona et necessaria.

Praeterea, praecepta divina ad nihil inducunt nisi ad bonum. Sed ex praecepto divino inducimur ad irascendum, secundum illud Ephes. 4, 26: *Irascimini, et nolite peccare*; et Glossa (ord. ex Amb.) exponit: *Irascimini contra peccantes, qui est naturalis motus animae, qui solet ad profectum pertinere delinquentium. Ideo irascendum dicit, ostendens hanc iram esse bonam.* Non ergo omnis ira est mala.

Praeterea, Gregorius dicit (5 Moral., cap. 33): *Non recte intelligunt qui irasci nos nobis tantummodo, non etiam proximis delinquentibus volunt. Si enim sic proximos ut nos amare praecipimur; restat ut sic eorum erroribus sicut nostris vitiis irascamur.*

Praeterea, Damascenus dicit (in 3 lib. cap. 30), quod ira fuit in Christo; in quo tamen nullum peccatum fuit, ut dicitur 1 Petri 2. Ergo non omnis ira est peccatum.

Praeterea, omne peccatum est vituperabile. Sed non omnis qui irascitur, vituperatur, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 5). Ergo non omnis ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuit olim controversia apud philosophos; nam stoici dixerunt, omnem iram esse vitiosam; peripatetici autem dicebant, aliquam iram esse bonam. Ut ergo circa hoc quid sit verius videatur, considerandum est, quod in ira, sicut in qualibet alia passione, duo possumus considerare: unum quod est quasi formale, aliud quod est quasi materiale. Formale quidem in ira est id quod est ex parte animae appetitivae, quod scilicet ira sit appetitus vindictae; materiale autem id quod pertinet ad commotionem corporalem, scilicet quod ira sit accensio sanguinis circa cor. Ita ergo si consideretur ira secundum id quod est formale in ea, sic potest esse et in appetitu sensitivo et in appetitu intellectivo qui est voluntas, secundum quam aliquis potest velle sumere vindictam; et secundum hoc manifestum est quod ira potest esse et bona et mala. Manifestum est enim quod quando aliquis quaerit vindictam secundum debitum justitiae ordinem, hoc est virtutis; puta, cum vindictam quaerit ad correctionem peccati, servato ordine juris; et hoc est irasci contra peccatum. Cum autem aliquis inordinate appetit vindictam, est peccatum; vel quia quaerit vindictam praeter ordinem juris, vel quia quaerit vindictam magis intendens exterminationem peccantis quam abolitionem peccati; et hoc est irasci in fratrem; et quantum ad hoc non fuisset discordia inter stoicos et peripateticos; nam stoici etiam concessissent, quod aliquando voluntas vindictae est virtuosa. Sed quantum ad secundum, quod est materiale in ira, scilicet commotio cordis, tota controversia versabatur; quia hujusmodi commotio judicium rationis impedit, in quo consistit principaliter bonum virtutis; et ideo ex quacumque causa aliquis irascatur, videtur hoc esse in detrimentum virtutis, et pro tanto videtur quod omnis ira sit vitiosa. Sed si quis recte consideret, inveniet stoicos in sua consideratione tripliciter defecisse. Primo quidem quantum ad hoc quod non distinguebant inter id quod est optimum simpliciter, et id

quod est optimum huic. Contingit enim aliquod esse melius simpliciter, quod non est huic melius; sicut philosophari est simpliciter melius quam ditari; sed indigenti necessarius ditari est melius, ut dicitur in 3 Topic. (cap. 1); et furiosum esse est bonum cani secundum conditionem suae naturae; quod tamen non est homini bonum. Sic ergo, quia natura hominis composita est ex anima et corpore et ex natura intellectiva et sensitiva, ad bonum hominis pertinet quod secundum se totum virtuti subdatur scilicet et secundum partem intellectivam et secundum partem sensitivam et secundum corpus; et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae, sed etiam sit in parte sensitiva, et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti. Secundo vero non (1) consideraverunt, quod ira et aliae hujusmodi passiones dupliciter se possunt habere ad judicium rationis. Uno modo antecedenter; et sic necesse est ut semper ira et omnis hujusmodi passio judicium rationis impediat, quia anima maxime judicare potest veritatem in tranquillitate quadam mentis; unde Philosophus etiam dicit (lib. 7 Physic., com. 20), quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Alio modo potest se habere ira ad judicium rationis ut consequenter; quia scilicet postquam ratio dijudicavit et ordinavit modum vindictae, tunc passio insurgit ad exequendum; et sic ira et aliae hujusmodi passiones non impediunt judicium rationis, quia jam praecessit; sed magis adjuvant ad promptius exequendum, et in hoc sunt utiles virtuti; unde Gregorius dicit (in 5 Moral. , cap. 33, circa med.): *Cavendum summopere est, ne ira, quae ut instrumentum virtutis assumitur, menti dominetur, nec quasi domina praeeat, sed velut ancilla ad obsequium parata a rationis tergo nequaquam recedat; tunc enim robustius contra vitia erigitur, cum subdita rationi* (2) *famulatur.* Tertio defecerunt stoici in hoc quod non recte accipiebant iram et aliam passiones. Cum enim non omnes motus appetitivi sint passiones, non distinguebant passiones ab aliis appetitivis motibus in hoc quod alii appetitivi motus sunt in voluntate, passiones autem in appetitu sensitivo; quia non distinguebant inter utrumque appetitum; sed passiones dicebant motus appetitivos transgredientes temperiem ordinatae rationis; unde dicebant, eas esse morbos quosdam animae, sicut morbi corporis transgrediuntur temperiem sanitatis; et secundum hoc oportebat quod omnis ira et omnis passio sit mala. Sed quia ira secundum veritatem dicitur quicumque motus appetitus sensitivi, et hujusmodi motus potest esse ordinatus (3) a ratione, et secundum quod consequitur judicium rationis, deservit rationi ad prompte exequendum; et hoc exigit conditio naturae humanae ut appetitus sensitivus moveatur a ratione; inde est quod necesse est dicere secundum peripateticos, aliquam iram esse bonam et virtuosam.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur de ira qua quis irascitur fratri, ut patet ex verbis Domini, quae exponit: omnis autem talis ira est mala; sed ira quae est contra peccatum, est bona, ut dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ira praedominans rationi non est naturalis homini; sed naturale est ei ut ira rationi deserviat.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de ira incontinentis, quae non subjicitur rationi.

Ad quartum dicendum, quod ira quando consequitur judicium rationis, turbat quidem aliqualiter rationem, sed juvat ad promptitudinem executionis; unde non tollit ordinem rationis qui jam ex praecedenti (1) judicio rationis stabilitus est. unde et Gregorius dicit in Moral. (lib. 5, cap. 33, parum a princ.), quod ira per vitium excaecat oculum mentis; sed ira per zelum non excaecat, sed solum turbat.

Ad quintum dicendum, quod Deus est incorporeus; unde sicut sine membris corporis operatur, ita sine appetitu sensitivo; et tamen ad virtutem hominis pertinet quod motu appetitu sensitivi utatur, sicut etiam quod utatur corporeis instrumentis.

Ad sextum dicendum, quod ira praeveniens judicium rationis, non est utilis ad virtutem, sed nociva; subsequens autem est utilis ad exequendum, sicut dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod illa verba Gregorii sunt intelligenda de ira per vitium; unde ipse etiam in sequentibus ostendit esse aliam iram laudabilem et virtuosam.

Ad octavum dicendum, quod ultio prohibetur in lege quae fit ex solo livore vindictae; non autem illa quae est ex zelo justitiae.

Ad nonum dicendum, quod judicium non est sumendum ex nominibus, sed ex natura rerum; unde non (2) oportet quod quaecumque similiter nominantur, idem judicium sortiantur; alioquin tolleretur fallacia aequivocationis. Est ergo sciendum quod, sicut Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 5), vitia opposita mansuetudini sunt innominata; et ideo utimur nomine passionis pro nomine vitii capitalis. Et quia passio potest esse bona et mala, ideo ira potest esse bona et mala. Aliqua autem vitia capitalia nominantur nominibus propriis vitiorum; et ideo semper sunt mala.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), malum non agit nisi virtute boni; et ideo vitia capitalia non habent quod sint principia ex ratione mali, sed potius ex ratione boni, secundum quam fines eorum sunt appetibiles, et moventes ad aliquos actus. Unde non oportet quod vitia capitalia sint maxime et pure mala. Et tamen potest dici, quod ira, secundum quod est vitium capitale, nunquam est bona.

Ad undecimum dicendum, quod non omne illud quod est impeditivum melioris, est malum; alioquin matrimonium esset malum, quia impedit virginitatem; sed ulterius id quod est impeditivum alicujus boni ad horam, potest etiam esse pro tempore illo melius. Unde licet contemplatio sit simpliciter optima inter humanas operationes, tamen in aliquo casu potest esse melior aliqua actio, ad quam coadjuvat ira.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa procedit de ira secundum quod importat inordinatum motum, ut stoici accipiebant.

Ad decimumtertium dicendum, quod Philosophus in lib. Topic. inducit pro exemplis quaedam quae

(1) *Al. deest* non.
(2) *Al.* subita ratione.
(3) *Al.* inordinatus.

(1) *Al.* praecedentibus.
(2) *Al. deest* non.

non sunt vera secundum propriam opinionem; sed inducit ea ut probabilia secundum opiniones aliorum; et tale est quod dicit, quod virtus consistit in nihil pati; hoc enim erat probabile secundum opinionem stoicorum. In 2 autem Ethic. (1) (cap. 3), improbat opiniones eorum qui dicebant, virtutes esse impassibilitates quasdam. Potest tamen dici quod virtus consistit in nihil pati inordinate.

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui irascitur de peccato fratris sui, non quaerit vindictam sui, sed vindictam Dei; peccatum enim nihil aliud est quam offensa Dei; et ita ille qui juste irascitur, non usurpat illud sibi quod Dei est.

Ad decimumquintum dicendum, quod Architas non taxaverat modum vindictae; et ideo iratus nolebat taxare, ne excederet.

Ad decimumsextum dicendum, quod in ira duo possunt considerari; scilicet causa irae quam initiat ratio, et hoc potest esse peccatum; et iterum nocumentum, in quod tendit appetitus sensitivus; et hoc est semper aliquid sensibile.

ARTICULUS II.

Utrum ira possit esse peccatum, vel non.
(2-2, quaest. 157, art. 2.)

Secundo quaeritur, utrum ira possit esse peccatum, vel non. Et videtur quod non. Ira enim passio quaedam est. Sed passionibus non meremur neque demeremur, neque etiam laudamur aut vituperamur, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5). Ergo ira non est peccatum.

2. Praeterea, sicut homo claudus est homo, ita natura lapsa est natura. Sed irasci est naturae lapsae. Ergo irasci est aliquid conveniens naturae. Sed nullum tale est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

3. Praeterea, illud quod de se est ordinabile ad bonum vel ad malum, non debet judicari esse peccatum. Sed ira potest determinari vel ad bonum vel ad malum. Ergo ira non est secundum se peccatum.

4. Praeterea, actus proprii naturalium virium animae non sunt peccata; quia peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (in 2 lib. orthod. Fid., cap. 4 et 30). Sed ira est actus potentiae irascibilis, quae est quaedam naturalis vis animae. Ergo ira non est peccatum.

5. Praeterea, omne peccatum est voluntarium, ut Augustinus dicit (1 Retract., cap. 13). Sed ira non est voluntaria; quia, ut Philosophus dicit (in 7 Ethic., cap. 6), iratus cum tristitia operatur; tristitia autem est de his quae nobis nolentibus accidunt, ut Augustinus dicit (14 de civ. Dei, cap. 6, in med.). Ergo ira non est peccatum.

6. Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non est peccatum; nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus (1 Retract., cap. 9). Sed ira non est in potestate nostra: quia super illud Psalm. 4: *Irascimini, et nolite peccare*, dicit Glossa, quod motus irae non est in potestate nostra. Ergo ira non est peccatum.

7. Praeterea, Philosophus dicit (in lib. Problemat., sect. 2, problem. 36), quod ira est accensio sanguinis circa cor. Sed hoc non importat aliquod peccatum. Ergo ira non est peccatum.

(1) *Al.* Topic.

8. Praeterea, Hieronymus dicit (in epistola ad Antonium monachum, in fin.), quod irasci est hominis, sed non inferre injuriam, est christiani. Sed illud quod est hominis in eo quod homo, non est peccatum. Ergo ira non est peccatum.

9. Praeterea, in omni peccato est conversio ad commutabile bonum. Sed in ira non est conversio ad commutabile bonum, sed magis ad malum, id est ad nocumentum proximo inferendum. Ergo ira non est peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 31: *Omnis indignatio et ira tollatur a vobis*; quod non diceret, nisi ira esset peccatum. Ergo ira est peccatum.

Respondeo dicendum, quod ira importat quemdam motum appetitus; non autem importat fugam sed prosecutionem; est enim appetitus alicujus rei consequendae. Et quia conveniens objectum prosecutionis est bonum, non autem malum, ideo supra, quaest. 10, art. 1, dictum est, quod omnes motus appetitivi quorum objectum est malum, si ad prosecutionem pertinent, sunt mali, sicut amare vel concupiscere malum, et gaudere de malo. Ira autem importat quemdam appetitum alicujus mali, id est nocumenti, quod quaerit inferre proximo; non tamen appetit illud sub ratione mali, sed sub ratione boni, quod est justum vindicativum; propter hoc enim iratus quaerit alium laedere, ut vindicet injuriam sibi factam. Motus autem appetitivi magis dijudicantur secundum illud quod est formale in objecto, quam secundum id quod est materiale in ipso; unde magis est dicendum quod ira sit prosecutio boni, quam quod sit prosecutio mali; quia id quod quaerit est malum materialiter, sed bonum formaliter. Quamvis autem omnis prosecutio mali sit mala, non tamen omnis prosecutio boni est bona; sed oportet considerare an illud bonum sit verum et simpliciter bonum, vel magis sit apparens et secundum quid bonum. Nam prosecutio ejus quod est vere et simpliciter bonum, est bona; sicut amor et concupiscentia sapientiae, et gaudium de ipsa; sed prosecutio ejus quod est bonum apparens et secundum quid, malum autem simpliciter et secundum rei veritatem, est mala; sicut patet in gula et luxuria, in quibus vituperatur concupiscentia apparentis et non veri boni. Sic ergo dicendum est in proposito, quod si ira sit appetitus vindictae secundum quod vere est justa, tunc ira erit bona et virtuosa, et vocatur ira per zelum. Si autem sit vindictae quae est apparens justa et non vere justa, sic ira est peccatum, quam Gregorius in 5 Moral. (cap. 33, non procul a princ.) vocat iram per vitium. Est autem vindicta sic desiderata, apparens justa propter praecedentem injuriam quam ratio dictat esse vindicandam; non tamen est vere et simpliciter justa, quia non servatur debitus ordo justitiae; quia forte aliquis quaerit majorem vindictam quam debeat; vel quia quaerit se vindicare sua auctoritate, cum hoc ei non liceat; vel quia quaerit vindictam non debito fine; et ideo Philosophus dicit (in 7 Ethic., cap. 6, in princ.), quod iratus incipit quidem audire rationem, prout scilicet judicat esse injuriam vindicandam; non tamen perfecte audit eam, quia non attendit ut sequatur rectum ordinem vindictae secundum quod ratio dictat; unde comparat iram ministris festinantibus exequi mandatum, antequam totum audiant, et propter hoc offendunt.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones neque dicuntur laudabiles neque vituperabiles; quia secundum se non important aliquid conveniens rationi vel rationi repugnans. Si tamen ad passionem addatur aliquid unde conveniat rationi, erit passio laudabilis; si vero addatur ei aliquid unde a ratione discordet, erit passio vituperabilis. Et sic ira ponitur peccatum, inquantum rationem perfecte (1) non audit, ut dictum est; et tamen ira dicitur esse peccatum non solum prout est passio, idest motus appetitus sensitivi, sed etiam prout nominat actum intellectivi appetitus, qui est voluntas, ut dictum est, art. praeced.

Ad secundum dicendum, quod homini claudo potest aliquid convenire inquantum est homo; et hoc per se convenit homini, per accidens autem claudo. Potest etiam ei aliquid convenire inquantum est claudus, quod per accidens se habet ad hominem. Et similiter naturae lapsae ira convenit inquantum natura est lapsa: ex hoc enim contingit quod motus irae discedit ab ordine rationis.

Ad tertium dicendum, sicut supra dictum est, quod quia vitium oppositum mansuetudini est innominatum, ideo nomen passionis, quae de se est indifferens, sumitur pro nomine vitii: et hoc modo dicimus iram esse peccatum. Sic autem non se habet nisi ad malum.

Et similiter dicendum ad quartum; sic enim ira nominat actum potentiae naturalis, secundum quod est passio quaedam indifferenter se habens ad bonum et malum.

Ad quintum dicendum, quod iratus operatur cum tristitia, quae consequitur ex injuria illata. Unde ex hoc non potest haberi quod ira sit involuntaria, sed quod aliquod involuntarium sit causa irae; nunquam enim aliquis irasceretur, nisi aliquid sibi fieret contra suam voluntatem.

Ad sextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira inordinata, secundum quod est in sensualitate, praeveniens plenam deliberationem rationis. Tales autem sensualitatis motus sunt quidem in potestate nostra in particulari, quia possumus unum motum impedire applicando cognitionem ad alia; non tamen possumus impedire quin aliquis motus inordinatus surgat.

Ad septimum dicendum, quod illa definitio irae datur secundum id quod est materiale in ipsa; pertinet enim ad transmutationem corporalem accensio sanguinis circa cor; sed talis corporalis commotio sequitur motum appetitivum, qui est formalis in ira, in quo consistit ratio peccati.

Ad octavum dicendum, quod quandoque nomen hominis accipitur pro infirmitate humana, sicut 1 ad Corinth. 3, 3: *Cum adhuc sit inter vos zelus et contentio, nonne carnales estis, et secundum hominem ambulatis?* et hoc modo irasci inordinate, dicitur esse hominis; quia pertinet ad infirmitatem humanam.

Ad nonum dicendum, quod objectum irae est malum sub ratione alicujus boni; et ita importat conversionem ad aliquod bonum.

ARTICULUS III.

Utrum ira sit peccatum mortale.

(2-2, *quaest.* 158, *art.* 3.)

Tertio quaeritur, utrum ira sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia ad Ephes. 4, super illud: *Sol non occidat super iracundiam vestram*, dicit Glossa (ordinar.), quod Christus cum ira nunquam simul inhabitat. Sed solum peccatum mortale est illud quod Christus in anima non compatitur. Ergo ira est peccatum mortale.

2. Praeterea, Matth. 5, 21, Dominus dicit: *Audistis quia dictum est antiquis: Non occides, qui autem occiderit, reus erit judicio. Ego autem dico vobis, quod omnis qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Ex quo patet quod eadem poena debetur irae in nova lege quae debebatur homicidio in veteri lege. Sed homicidium in veteri lege semper erat peccatum mortale. Ergo ira in nova lege est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne id quod meretur damnationem aeternam, est peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem aeternam; dicit enim Glossa (ordinaria super illud: *Omnis qui irascitur*), ibidem, quod his tribus, scilicet judicio, concilio, gehenna, diversae mansiones in aeterna damnatione pro modo peccati singulariter exprimuntur. Ergo ira est peccatum mortale.

4. Praeterea, Gregorius dicit (5 Moral.): *Per iram justitia relinquitur, concordia rumpitur, sancti Spiritus splendor excutitur.* Sed ista non fiunt nisi per peccatum mortale. Ergo ira est peccatum mortale.

5. Praeterea, omnis libidinosus appetitus quem sibi Christus retinuit, peccatum est mortale. Sed sicut Augustinus dicit (14 de civit. Dei, cap. 15, circa fin.), ira est libido ulciscendi. Vindictam autem sibi Christus retinuit, secundum illud Deuter. 32, 35: *Mihi vindictam, et ego retribuam*, secundum aliam litteram; ubi nos habemus: *Mea est ultio.* Ergo ira est peccatum mortale.

6. Praeterea, illud quod facit augmentum scelerum, videtur esse scelus, idest peccatum mortale. Sed ira facit augmentum scelerum, ut Glossa (ordin.) dicit super illud Prov. 29: *Vir iracundus provocat rixas.* Ergo ira est peccatum mortale.

7. Praeterea, nihil corrumpit intellectum nisi excellens peccatum: quia et sensum corrumpunt excellentiae sensibilium. Sed ira corrumpit intellectum: dicit enim Gregorius (5 Moral., cap. 33, parum a princ.), quod ira excaecat oculum rationis. Ergo ira est excellens peccatum, cujusmodi est peccatum mortale.

8. Praeterea, illud quod est contra rationem, videtur esse peccatum mortale. Sed ira inordinata est contra judicium rationis, ut ex supradictis, art. 1 hujus quaest., patet. Ergo ira est peccatum mortale.

9. Praeterea, illud quod est contra naturam hominis, est peccatum mortale. Sed ira est hujusmodi; homo enim est animal mansuetum natura: ira autem mansuetudini contrariatur. Ergo ira est peccatum mortale.

10. Praeterea, quidquid contrariatur actui caritatis, est peccatum mortale. Sed ira contrariatur actui caritatis, quae vult bonum proximo; ira autem vult proximo nocumentum. Ergo ira est peccatum mortale.

11. Praeterea, peccatum mortale dicitur ex eo quod spiritualiter occidit. Sed Job 5, 2, dicitur quod virum *stultum interficit iracundia.* Ergo ira est peccatum mortale.

1. Sed contra, super illud Psal. 4: *Irascimini,*

(1) *Al.* perfectam.

et nolite peccare, dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro): *Venialis est ira quae non perducitur in effectum*. Sed ea quae sunt secundum genus suum peccata mortalia, etiam antequam perducantur ad effectum, nunquam sunt venialia secundum solum consensum. Ergo ira ex genere suo non est peccatum mortale.

2. Praeterea, peccatum operis non est minus quam peccatum cordis. Sed opus irae non semper est peccatum mortale, sicut quando aliquis per iram alicui (1) modica nocumenta infert, vel leviter impellendo eum, vel objurgando ipsum, vel aliquid hujusmodi faciendo. Ergo etiam neque ira ex genere suo est peccatum mortale.

3. Praeterea, Augustinus dicit (9 de civ. Dei, cap. 5, non procul a fin.), quod in disciplina christiana non consideratur an aliquis irascatur; sed magis unde pius animus irascitur. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul cum pietate. Ergo ira non est peccatum mortale.

4. Praeterea, est quaedam ira quae est virtuosa, ut supra, art. 1, habitum est; et quaedam ira quae est peccatum mortale. Ergo etiam est quaedam media, quae est peccatum veniale.

5. Praeterea, nullum peccatum mortale potest esse cum Spiritu sancto. Sed ira potest esse cum Spiritu sancto: legitur enim 4 Reg. 2, quod requievit spiritus Eliae super Eliseum, et tamen maledixit statim postea pueris; et egressi duo ursi de saltu laceraverunt ex eis quadraginta duos pueros: quod videtur ad maximam iram pertinere. Ergo ira non est peccatum mortale.

6. Praeterea, in lege nova nullum peccatum mortale permittitur. Sed ira permittitur, ut patet in Glossa (ordin.) ad Ephes. 4, super illud: *irascimini, et nolite peccare*. Ergo ira non est peccatum mortale.

7. Praeterea, secundum Philosophum (in 7 Ethic., cap. 6 et 7), concupiscentia est turpior quam ira. Sed concupiscentia non est semper peccatum mortale. Ergo etiam neque ira.

8. Praeterea, peccatum mortale non est aliquis motus appetitus, praeveniens completam deliberationem rationis. Sed ira semper praevenit completam deliberationem rationis: quia nunquam perfecte audit rationem, ut in 7 Ethic. (cap. 6) dicitur. Ergo ira non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum actus morales ex objectis speciem trahant, secundum eorum objecta considerari debent, utrum ex genere suo sint boni vel mali: et si mali, utrum mortalia vel venialia peccata. Dictum est autem, quod objectum irae, secundum quod est peccatum, est vindicta injusta, quae nihil aliud est quam nocumentum illatum proximo contra justitiae debitum; hoc autem de sui ratione importat peccatum mortale. Quia enim debitum justitiae cadit sub praecepto, quidquid est contra rationem debiti justitiae, contrariatur praecepto: unde est peccatum mortale. Unde ira per vitium ex suo genere est peccatum mortale, cum nihil aliud sit quam voluntas nocendi proximo injuste propter aliquam offensam praecedentem. Sed in aliis peccatis, sicut dictum est, quaest. 11, art. 3, et quaest. 10, art. 2, contingit aliquod peccatum ex genere suo esse mortale quod tamen propter imperfectionem actus est veniale. Dictum est autem supra, quaest. 10, art. 2, quod actus hominis potest esse imperfectus dupliciter. Uno modo ex parte agentis; et sic imperfectus actus hominis est qui solius est sensualitatis, praeveniens judicium rationis, quae est proprium principium activum in homine; et secundum hoc motus sensualitatis ad quodcumque peccatum mortale, etiam ad adulterium vel homicidium perpetrandum, est peccatum veniale. Alio modo dicitur actus imperfectus ex parte objecti, quod propter sui parvitatem quasi nihil habetur. Nam ratio id quod est modicum, accipit quasi nihil, ut Philosophus dicit in 3 Polit.: et secundum hoc quamvis accipere rem alienam sit peccatum mortale ex genere suo, tamen accipere aliquid modicum, quod quasi nullius est pretii vel momenti, non est peccatum mortale; puta, si aliquis acciperet unum modicum racemum de vinea alicujus. Utroque autem modo contingit in genere peccati irae inveniri aliquod peccatum veniale. Uno modo sicut subitus motus irae cui ratio non consentit, et est peccatum veniale: alio modo propter parvitatem nocumenti: puta, si aliquis irascitur contra aliquem puerum, volens eum parum trahere per capillos, vel per aurem, aut aliquid aliud leve facere in sui vindictam. Sed quando aliquis appetit se vindicare non servata justitia, inferendo aliquod grave nocumentum, cum consensu deliberatae rationis, talis ira semper est peccatum mortale; et quia quaedam ira est peccatum mortale, et quaedam veniale, ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira per vitium, quando motus irae est perfectus et ex parte agentis et ex parte objecti: sic enim est semper peccatum mortale, ut dictum est, in corp. art.

Et similiter dicendum ad secundum et ad tertium et ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod circa vindictam Deus aliquid sibi soli retinuit. Inferre enim vindictam in manifestis delictis, aliis commisit qui constituuntur in ordine alicujus potestatis: dicitur enim de homine pietatem habente, ad Rom. 13, 4, quod est *vindex Dei in iram ei qui male agit*. De occultis vero sibi soli judicium et vindictam reservavit, secundum illud 1 ad Corinth. 4, 5: *Nolite ante tempus judicare*. Sibi etiam soli reservavit Deus ut propter seipsum vindicaretur: homo enim non debet vindicari propter seipsum, sed propter culpam in seipso commissam, quae est Dei offensa. Quando ergo aliquis quaerit vindictam propter seipsum, vel praeter ordinem judiciariae potestatis, usurpat sibi quod Dei est; et ideo peccat mortaliter, nisi sit actus imperfectus, ut dictum est.

Ad sextum dicendum, quod crementum scelerum potest fieri non solum per additionem sceleris ad scelus, sed etiam per occasionem: et hoc modo ira quae est peccatum veniale, potest facere crementum scelerum.

Ad septimum dicendum, quod intellectum vel rationem potest aliquid dupliciter corrumpere. Uno modo per se et directe per quamdam contrarietatem; et sic solum peccatum mortale corrumpit judicium rationis. Alio modo indirecte et per accidens, inquantum impeditur usus rationis per quamdam corporalem commutationem: et hoc modo etiam ira quae est peccatum veniale, potest impedire usum rationis; non tamen proprie dicitur

(1) *Al.* aliqua.

excaecare, nisi quando rationem ducit in consensum peccati.

Ad octavum dicendum, quod ratio dirigit omnia ex fine. Illud ergo directe contrariatur rationi quod excludit debitum finem; et hoc non fit nisi per peccatum mortale. Si autem sit inordinatio circa ea quae sunt ad finem non excluso fine, non est proprie contra rationem, sed praeter eam; et est peccatum veniale.

Ad nonum dicendum, quod ira est contra naturam hominis, qui est animal rationale, inquantum contrariatur rationi; et hoc convenit soli irae quae est peccatum mortale.

Ad decimum dicendum. quod caritas vult proximo bonum sub ratione boni, et ideo proprie caritati contrariatur odium. Ira autem appetit malum proximi non inquantum malum, sed sub ratione justi vindicativi, ut dictum est, art. praeced.: et ideo ex parte objecti, quod non est vere justum sed apparens, contrariatur justitiae; ex parte vero passionis contrariatur mansuetudini, quae tenet medium in ira.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritas illa est intelligenda de perfecto motu irae per vitium.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Glossa illa loquitur de ira quae est in sola sensualitate, quae dicitur ad effectum perducere, non solum in exteriori opere, sed etiam per interiorem consensum, qui apud Deum pro facto reputatur.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de ira per zelum, quae est imperfecta ex parte objecti.

Ad tertium dicendum, quod pius animus irascitur ira per zelum, quae est virtuosa, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod inter vindictam justam et injustam nihil est medium; et ideo etiam nec inter iram virtuosam et iram quae est peccatum mortale, nisi forte ira imperfecta, quae est venialis.

Ad quintum dicendum, quod Eliseus non maledixit pueris ex ira vitiosa, quasi propter livorem vindictae, sed ex zelo divinae justitiae.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus permittit motum irae imperfectae, quae in sola sensualitate consistit.

Ad septimum dicendum, quod si illa concupiscentia est perfecta ejus quod ex genere suo est peccatum mortale, ipsa etiam est peccatum mortale; si tamen sit imperfecta, est peccatum veniale, sicut et de ira dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum, quod ira non perfecte audit rationem dissuadentem; audit tamen quandoque perfecte rationem consentientem.

ARTICULUS IV.

Utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi. — (2-2, *qu.* 158, *art.* 4.)

Quarto quaeritur, utrum ira sit levius peccatum odio et invidia et aliis hujusmodi. Et videtur quod non. Quia, ut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 12), malum dicitur quia nocet. Ergo quanto aliquod peccatum majus nocumentum affert, tanto gravius est. Sed ira majus nocumentum infert homini quam invidia; dicit enim Hugo de sancto Victore (lib. de Septenariis, cap. 2, non longe a princ.), quod *superbia aufert homini Deum, invidia proximum, ira seipsum.* Ergo invidia non est gravius peccatum quam ira.

2. Praeterea, effectus assimilatur suae causae. Sed effectus invidiae est ira, ut Hugo dicit (in eodem libro, ubi sup.). Ergo ira non est minus peccatum quam invidia.

3. Item, videtur quod non sit minus peccatum quam odium. Quia gravitas peccatorum attenditur secundum effectum. Sed idem est effectus odii et irae, scilicet inferre nocumentum proximo. Ergo odium non est gravius peccatum quam ira.

4. Item, videtur quod sit gravius peccatum quam concupiscentia carnis. Quia secundum Philosophum (in 3 Topic., cap. 2, a med.) si summum hujus praeeminet summo illius, hoc praeeminet illi. Sed summum peccatum in genere irae, scilicet homicidium, praeeminet in gravitate cuicumque peccato in genere concupiscentiae carnis. Ergo ira est simpliciter gravius peccatum quam concupiscentia carnis.

5. Praeterea, quanto aliquod peccatum est gravius, tanto majorem poenitudinem inducit. Sed poenitentia magis est adjuncta irae quam concupiscentiae carnis: quia, sicut Philosophus dicit (in 7 Ethic., cap. 6, circa med.), qui irascitur, cum tristitia peccat, concupiscens autem sine tristitia. Ergo ira est gravius peccatum quam concupiscentia.

6. Praeterea, Ezech. 16, 44, dicitur: *Sicut mater, ita et filia.* Sed blasphemia, quae est filia irae secundum Gregorium (lib. 31 Moral., cap. 31 in antiq. exempl., in novis vero cap. 17), est gravissimum peccatum. Ergo ira est gravius peccatum omnibus aliis vitiis.

Sed contra est quod Augustinus (in regula 3, cap. 37), comparat iram festucae, odium vero trabi.

Respondeo dicendum, quod ibi quaerenda est differentia, ubi aliqua convenientia invenitur. Peccatum autem irae convenit cum tribus peccatis in objecto. Est enim objectum irae, sicut dictum est, malum aliquod inferendum sub ratione cujusdam boni. Ex parte ergo mali convenit cum odio, quod appetit malum alicujus, et cum invidia quae dolet de bono; ex parte vero boni desiderati convenit cum concupiscentia, quae etiam est inordinatus appetitus boni. Sed absolute loquendo ira deficit in gravitate a tribus praedictis vitiis. Nam odium quaerit malum proximi sub ratione mali, et invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni; ira autem non quaerit malum proximi nec impedit bonum ejus nisi sub ratione boni quod est justum vindicativum; et ita illud quod facit odium et invidia per se intendens ad malum vel ad impedimentum boni, hoc facit ira per se intendens ad bonum, per accidens autem ad malum. Semper autem id quod est per se, potius est eo quod est accidens: et ideo invidia et odium excedunt in malitia peccatum irae. Similiter etiam peccatum concupiscentiae est ex hoc quod tendit in bonum quod est delectabile secundum sensum: ira autem tendit inordinate in bonum quod est apparens justum, quod est secundum rationem. Et ideo cum bonum rationis sit melius quam bonum sensus, motus irae magis accedit ad virtutem quam motus concupiscentiae; et ideo simpliciter loquendo est minus peccatum. Unde Philosophus dicit (in 7

Ethic., cap. 6, inter princ. et med.), quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae. Et haec quidem comparatio attenditur secundum ipsa genera peccatorum: nihil enim prohibet secundum aliquas supervenientes circumstantias iram esse aliis graviorem.

Ad primum ergo dicendum, quod invidia aufert homini proximum per quamdam contrarietatem ad ipsum; sic autem ira non aufert homini seipsum, sed indirecte, inquantum per corporalem commotionem irae impeditur usus rationis, per quam homo non est compos sui ipsius.

Ad secundum dicendum, quod ira, secundum Philosophum (2 Rhetoric., cap. 4, circa finem), ex tristitia causatur: et ita cum invidia sit quaedam tristitia, contingit ex invidia iram causari. Non tamen oportet quod ira sit aequalis invidiae; quia non semper effectus adaequatur suae causae, quamvis aliquam similitudinem ejus habeat.

Ad tertium dicendum, quod ira et odium diversimode procedunt ad inferendum nocumentum proximo; et haec quidem diversitas potest attendi secundum plura, ut Philosophus dicit (in 2 Rhet., cap. 3, et 4): primo quidem, quia ira non intendit nocumentum nisi sub ratione justi vindicativi, unde non quaerit nocere nisi illis qui nos laeserunt vel aliquos ad nos pertinentes, ut fiat quaedam retributio; sed odium potest esse ad quoscumque extraneos, qui nihil unquam nos laeserunt, propter hoc quod eorum dispositio contrariatur nostro affectui. Secundo, quia ira est semper ad aliquas singulares personas, quia causatur ex aliquibus injuriosis actibus, actus autem sunt singularium; odium autem potest esse ad aliquid commune, sicut homo habet odio totum latronum genus. Tertio, quia iratus non quaerit nocumentum proximi nisi usque ad illam mensuram quae requiritur secundum quod ei videtur vindicativa justitia; quo quidem adepto quietatur ira: sed odium de quocumque malo non saturatur; quaerit enim malum proximi secundum se. Quarto, quia iratus hoc appetit, ut ille cui nocumentum infert, hoc sentiat, quod propter injuriam illatam hoc malum sibi evenit; odiens autem non curat qualitercumque immerito malum veniat. Ex quibus etiam patet quod odium est gravius peccatum quam ira.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procederet, si homicidium esset species irae; non est autem species irae, sed effectus. Contingit autem quod ex minori malo consequitur quandoque majus malum.

Ad quintum dicendum, quod concupiscentia magis est poenitibilis quam etiam ira, eo quod ira plus habet de ratione. Tristitia autem quae conjungitur irae, non pertinet ad poenitentiam; quia non est de actu irae, sed de causa provocante ad iram, scilicet de injuria illata.

Ad sextum dicendum, quod quia malum nihil causat nisi virtute boni, in processu peccatorum proceditur ab eo quod habet magis speciem boni; et ideo plerumque ex minoribus peccatis homo perducitur in majora. Unde non oportet quod ira sit tantae quantitatis sicut blasphemia.

ARTICULUS V.

Utrum ira sit vitium capitale.
(2-2, *quaest.* 158, *art.* 5.)

Quinto quaeritur, utrum ira sit vitium capitale. Et videtur quod non. Capitis enim non est caput. Sed ira habet aliud caput, causatur enim ex tristitia, ut etiam Philosophus dicit (2 Rhetor., cap. 4, circa fin.). Ergo ira non est vitium capitale.

2. Praeterea, omne vitium capitale est speciale peccatum. Sed ira videtur esse generale; quia non contrariatur uni soli virtuti, sed pluribus; contrariatur enim et caritati et justitiae et mansuetudini. Ergo ira non est vitium capitale.

3. Praeterea, aliis vitiis capitalibus quaedam alia vitia opponuntur, sicut superbiae pusillanimitas, accidiae vana laetitia. Sed irae non opponitur aliud vitium. Ergo non est vitium capitale.

Sed contra est quod Proverb. 29, super illud: *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Glossa (ordinar.): *Janua omnium vitiorum est iracundia, qua clausa virtutibus intrinsecus debetur* (1) *quies*; *aperta, ad omne facinus armabitur animus.*

Respondeo dicendum, quod sicut supra, quaest. 10, art. 3, dictum est, vitium capitale est ex quo alia vita oriuntur secundum rationem causae finalis. Contingit autem ut in pluribus, ad finem iracundiae, idest ad vindictam sumendam, multa inordinate fieri, quae quidem inordinate facta sunt quaedam peccata: et ideo ira est vitium capitale, et ponit Gregorius (31 Moralium, cap. 31 in antiquis exempl., in novis vero cap. 17), sex filias ejus, quae sunt *rixae, tumor mentis, contumeliae, clamor, indignatio, blasphemia.* Et hujus ratio est quia ira potest considerari tripliciter: uno modo secundum quod est in corde; alio modo secundum quod est in ore; tertio modo secundum quod procedit usque ad opus. Secundum autem quod est in corde, unum quidem vitium oritur ex parte suae causae, quae est injuria illata: non enim nocumentum illatum provocat ad iram nisi inquantum consideratur sub ratione injusti: sic enim ei debetur vindicta. Quanto autem aliqua persona est vilior vel magis obnoxia alteri, tanto injustius est quod ei nocumentum inferat; et ideo iratus considerans nocumentum sibi illatum, magnificat in animo suo injustitiam, et ex hoc procedit ad vindicandum indignitatem personae inferentis nocumentum, et haec est proprie *indignatio.* Aliud autem vitium causatur ex ira in corde existente ex parte ejus quod iratus appetit. Excogitat enim iratus diversas vias et modos per quos possit se vindicare, et talibus cogitationibus quodammodo inflatur animus ejus, secundum illud Job 15, 2: *Numquid sapiens implebit ardore stomachum suum?* et sic ex ira oritur *tumor mentis.* Procedit etiam ira in locutionem, et contra Deum qui permittit injuriam inferri, et sic ex ira causatur *blasphemia*; et contra proximum, qui infert; et sic sunt duo gradus irae qui tanguntur Matth. 5. Quorum unus est cum aliquis prorumpit in verba inordinata sine expressione specialis injuriae, ut qui dixerit fratri suo, racha, quae est interjectio irascentis, et sic ex ira oritur *clamor*, idest inordinata et confusa locutio indicans motum irae. Alius gradus irae est cum aliquis prorumpit usque ad verba injuriosa; sicut

(1) *Forte* dabitur.

cum quis dixerit fratri suo, Fatue, ad quod pertinet *contumelia*. Secundum autem quod ira procedit in actum, sic causantur *rixae*, in quibus includuntur omnia consequentia, sicut vulnerationes, homicidia, et hujusmodi

Ad primum ergo dicendum, quod tristitia ex qua oritur, non est solum illa tristitia quae est vitium capitale; unde non continetur sub aliquo capitali vitio.

Ad secundum dicendum, quod ira est speciale vitium; opponitur tamen diversis virtutibus secundum diversas rationes. Nam quantum ad ipsam inordinationem passionis opponitur mansuetudini; quantum autem ad nocumentum quod intentat inferre, opponitur caritati; quantum autem ad rationem apparentis justitiae, opponitur verae justitiae: magis tamen opponitur mansuetudini quae est moderativa irae.

Ad tertium dicendum, quod etiam irae contrariatur aliquod vitium quod est inordinata remissio irae, de quo Chrysostomus (sive Auctor oper. imperf. in Matth., hom. 11) dicit super illud Matth. 5: *Qui irascitur fratri suo*: « *Patientia irrationabilis vitia seminat, negligentiam nutrit, et non solum malos sed etiam bonos invitat ad malum.* » Quia tamen illud vitium est innominatum, iracundiae non videtur opponi aliud vitium.

QUAESTIO XIII.

DE AVARITIA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum avaritia sit vitium speciale; 2.° utrum avaritia sit peccatum mortale; 3.° utrum sit vitium capitale; 4.° utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum avaritia sit vitium speciale.
(2-2, *quaest.* 118, *art.* 2.)

Quaestio est de avaritia. Et primo quaeritur, utrum sit vitium speciale. Et videtur quod non. Omne enim vitium speciale habet materiam specialem: quia semper in moralibus species determinantur secundum objecta. Sed avaritia non habet materiam specialem, sed generalem: dicit enim Augustinus (3 de lib. Arb., cap. 17): *Avaritia quae graece philargyria dicitur non in solo argento vel nummis, sed in omnibus rebus quae inordinate cupiuntur intelligenda est, ubicumque omnino plus vult quisquam quam satis est.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

2. Praeterea, id quod continet sub se diversa genera peccatorum, non est speciale peccatum. Sed avaritia continet sub se diversa genera peccatorum: nam etiam sub avaritia continetur superbia, quae est appetitus inordinatus excellentiae: dicit enim Gregorius in homil. super: *Ductus est Jesus etc.* (homil. 16 in Ev. inter princ. et med.): *Avaritia non solum pecuniae est, sed etiam altitudinis, cum supra modum sublimitas ambitur.* Ergo avaritia non est speciale peccatum.

3. Praeterea, Tullius dicit, quod avaritia est immoderatus amor habendi. Sed omnia quae ad nos pertinent, habere dicimur, et partes nostrae substantiae, et qualitates, et quantitates, et exteriora accidentia, ut dicit Philosophus in praedicamentis (in Postpraedicam., cap. *Habere*). Ergo avaritia non est speciale peccatum.

4. Praeterea, omne peccatum speciale habet aliud peccatum sibi oppositum, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 8). Sed avaritia non habet aliquod peccatum sibi oppositum, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

5. Praeterea, illud quod se habet ad omnia genera peccatorum, non videtur esse speciale peccatum. Sed avaritia se habet ad omnia genera peccatorum: dicitur enim 1 ad Timoth. ult., 10: *Radix omnium malorum est cupiditas*, per quam avaritia intelligitur, ut Augustinus dicit (11 super Genes. ad litteram, cap. 11). Ergo avaritia non est speciale peccatum.

6. Praeterea, si avaritia sit speciale peccatum, hoc maxime erit inquantum avaritia est inordinatus appetitus pecuniarum. Sed hoc etiam modo avaritia est peccatum generale; quia omne peccatum est per conversionem ad commutabile bonum, ut Augustinus dicit (lib. 1 de lib. Arb., cap. ult.). Bona autem temporalia fere omnia per pecuniam possunt acquiri, secundum illud Eccle. 10, 19: *Pecuniae obediunt omnia.* Ergo avaritia nullo modo est speciale peccatum.

7. Praeterea, nullum speciale peccatum contrariatur diversis virtutibus, eo quod uni unum est contrarium, ut dicitur in 10 Metaph. Sed avaritia contrariatur diversis virtutibus: contrariatur enim caritati, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram (lib. 11, cap. 15): contrariatur etiam liberalitati, secundum quod communiter dicitur: contrariatur etiam justitiae, secundum quod est specialis virtus, ut dicit Chrysostomus (homil. 15 in Matth.) exponens illud Matth. 5: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*; justitia enim dicit vel universalem virtutem, vel particularem avaritiae contrariam. Ergo avaritia non est speciale peccatum.

8. Praeterea, avaritiae proprium est ut retineat non retinenda. Sed spiritualia sunt specialiter non retinenda, quia communicata non minuuntur, sed crescunt. Ergo avaritia est circa spiritualia bona. Manifestum est autem quod est circa bona corporalia. Ergo universaliter circa omnia bona. Non ergo est vitium speciale sed generale.

Sed contra, nullum generale dividitur contra specialia. Sed avaritia dividitur contra specialia peccata: Gregorius enim 31 Moral. (cap. 31 in antiq. exempl. in novis vero cap. 17) distinguit avaritiam contra alia vitia capitalia. Genes. etiam 3 in Glossa dicitur, quod diabolus tentavit primum hominem de gula, superbia, et avaritia: et sic avaritia contra alia peccata dividitur. Ergo avaritia est speciale peccatum.

Praeterea, speciali virtuti peccatum speciale contrariatur. Sed avaritia contrariatur justitiae secundum quod est virtus specialis, ut patet per auctoritatem Chrysostomi (in argum. 7) inductam. Ergo avaritia est peccatum speciale.

Praeterea, radix habet rationem principii. Sed principium distinguitur ab his quorum est principium: quia nihil est principium vel causa sui ipsius. Cum ergo avaritia sit radix omnium malorum, ut Apostolus dicit, videtur quod avaritia sit peccatum distinctum ab aliis peccatis: et ita non est generale peccatum, sed speciale.

Respondeo dicendum, quod avaritia, secundum quod est ex prima sui nominis impositione, significat inordinatam cupiditatem pecuniarum: dicitur enim avarus quasi avidus aeris, ut Isidorus dicit in lib. Etymol. (lib. 10, cap. 1, circa med.), et huic consonat quod in graeco avaritia philargyria nominatur quasi amor argenti. Unde cum pecunia sit quaedam materia specialis, avaritia videtur secundum primam nominis impositionem speciale quoddam vitium esse: sed secundum quamdam similitudinem ampliatum est hoc nomen ad significandum inordinatam cupiditatem quorumlibet bonorum: et secundum hoc avaritia est generale peccatum; quia in omni peccato est conversio per appetitum inordinatum ad aliquod commutabile bonum, et ideo Augustinus (11 super Genes. ad litteram (cap 10), dicit, quod est avaritia generalis, qua quis appetit aliquid plusquam oportet; et est avaritia specialis, quae usitatius appellatur amor pecuniae. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum avaritia sit inordinatus amor habendi: sicut *habere* potest uno modo sumi communiter, et alio modo specialiter; prout dicimur habere possessionem de qua possumus quod volumus facere; ita etiam avaritia sumitur generaliter pro inordinato amore habendi possessiones, quae omnes sub nomine pecuniae intelliguntur, quia eorum pretium pecunia mensuratur, ut Philosophus dicit in 4 Ethic. Sed quia peccatum virtuti opponitur, oportet considerare, quod circa possessiones vel pecunias consistit et justitia et liberalitas; aliter tamen et aliter. Ad justitiam enim pertinet medium aequalitatis constitutae in ipsis rebus possessis, ut scilicet unusquisque habeat quod sibi debetur; liberalitas vero constituit medium in ipsis affectionibus animae, ut scilicet unusquisque non sit nimium amator vel cupidus pecuniae, et quod sit emissivus earum cum delectatione vel sine tristitia quando oportet et ubi oportet. Quidam ergo loquuntur de avaritia sicut de opposito liberalitatis: et secundum hoc avaritia importat quemdam defectum circa emissiones pecuniarum et quamdam superfluitatem circa acquisitionem et retentionem earum in superfluo amore pecuniae. Philosophus vero (in 5 Ethic., lib. 4, cap. 1), loquitur de avaritia sicut de opposito justitiae: et secundum hoc avarus dicitur qui recipit vel retinet aliena contra debitum justitiae. Liberalitati enim opponit non avaritiam sed illiberalitatem, ut patet in 4 Ethic. (cap. 1), et huic etiam consonat auctoritas Chrysostomi inducta, et etiam id quod dicitur Ezech. 22, 27: *Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes praedam ad effundendum sanguinem et avare lucra sectanda.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de avaritia communiter dicta.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod habere specialiter dicimur possessiones, quarum omnino domini sumus; unde cum Tullius dicit, quod avaritia est inordinatus amor habendi, proprie intelligendum est secundum quod dicimur habere possessiones.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiae. Justitia enim medium quid est (1) inter superfluum et diminutum; sed non est medium inter duas malitias, sicut aliae virtutes, ut dicitur in 5 Ethic. Sed quod aliquid superabundet in accipiendo vel retinendo ultra debitum justitiae, malitia quaedam est, et ad avaritiam pertinet. Quod autem aliquis minus habeat quam sibi debeatur, hoc non est injustum facere, sed injustum pati; quod magis est poena quam culpa; et secundum hoc avaritia opponitur alicui peccato.

Ad quintum dicendum, quod avaritia pertinet ad omnia peccata non sicut genus, sed sicut radix et principium: et ideo ex hoc non potest concludi quod avaritia sit generale peccatum, sed quod sit generalis quaedam causa peccatorum.

Ad sextum dicendum, quod quaedam acquiruntur pecunia, quae sunt secundum eamdem rationem appetibilia sicut et pecunia, inquantum scilicet sunt utilia ad necessitatem vitae; ut etiam omnia ista quae possessiones dicuntur, sub pecuniae nomine includantur: et sunt materia avaritiae specialiter dictae. Quaedam vero sunt quae possunt acquiri per pecuniam, et tamen habent aliam rationem appetibilitatis; et ista pertinent ad alia vitia specialia, sicut sublimitas honorum, quae pertinet ad ambitionem, et pravitas laudis, quae pertinet ad inanem gloriam, et delectatio ciborum, quae pertinet ad gulam, et venereorum, quae pertinet ad luxuriam.

Ad septimum dicendum, quod avaritia opponitur justitiae et liberalitati secundum diversas acceptiones; caritati vero opponitur sicut et quodlibet peccatum mortale, inquantum constituit finem in bono creato.

Ad octavum dicendum, quod spiritualia bona non sunt retinenda, sed communicanda; non tamen est idem modus habendi aut communicandi ea, sicut habentur vel communicantur possessiones; unde non pertinet ad avaritiam proprie dictam.

ARTICULUS II.

Utrum avaritia sit peccatum mortale.
(1-2, *quaest.* 108, *art.* 4.)

Secundo quaeritur, utrum avaritia sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Nihil enim excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed avaritia excludit a regno Dei; dicitur enim Ephes. 5, 5: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus (quod est idolorum servitus) non habet hereditatem in regno Christi et Dei.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

2. Praeterea, omne peccatum quod contrariatur caritati, est mortale: quia per caritatem est vita animae, secundum illud 1 Joan. 2, 15: *Si quis diligit saeculum, non est perfecta caritas Patris in illo.* Sed avaritia contrariatur caritati: dicit enim Augustinus (in lib. 83 Quaestionum, quaest. 36, parum a princ.) quod venenum caritatis est cupiditas. Ergo avaritia, quae est idem cupiditati, est peccatum mortale.

3. Praeterea, 1 Joan. 2, 15, dicitur: *Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo.* Sed avaritia ex inordinato amore mundi procedit. Ergo avaritia excludit ab homine caritatem Dei; et ita est peccatum mortale.

4. Praeterea, illud quod contrariatur justitiae, videtur esse peccatum mortale, eo quod justitia habet rationem debiti, quod cadit sub praecepto. Sed avaritia contrariatur justitiae; reservat enim

(1) *Al. omittitur* quid est.

aliqua quae possunt cedere in utilitatem proximorum. Dicit enim Basilius (in serm. ad divites avaros super illud Luc. 12, *Destruam horrea mea*): *Est panis famelici quem tu tenes, nudi tunica quam conservas; indigentis argentum quod possides. Quocirca tot injuriaris, quot exhibere valeres.* Ergo avaritia est peccatum mortale.

5. Praeterea, donum Dei est aliquid perfectius virtute. Sed avaritia opponitur cuidam dono Dei, scilicet pietati, ut habetur in Glossa (ordin.) Lucae 2. Ergo avaritia est peccatum mortale.

6. Praeterea, peccatum mortale est aversio a bono incommutabili, et conversio ad commutabile bonum. Sed hoc maxime est in avaritia, quae est inordinatus appetitus commutabilis boni. Ergo avaritia est peccatum mortale.

7. Praeterea, illud quod deprimit mentem ad terrena, ut ad superiora non possit consurgere, videtur esse peccatum mortale. Sed avaritia est hujusmodi; dicit enim Gregorius (15 Moralium), quod avaritia mentem quam infecerit, ita gravem reddit, ut ad appetenda sublimia attolli non possit. Ergo avaritia est peccatum mortale.

8. Praeterea, insanabilitas est conditio gravissimi peccati: nam peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum, irremissibile dicitur. Sed avaritia est insanabilis, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic., cap. 1, non multum procul a fin.). Ergo avaritia est peccatum mortale et gravissimum.

1. Sed contra est quod 1 ad Corinth. 3, super illud: *Si quis aedificaverit super hoc fundamentum etc.* dicit Glossa (cap. 1, non multum procul a fin.), quod lignum, fenum et stipulam is superaedificat qui cogitat quae mundi sunt, quomodo mundo placeat; quod ad peccatum avaritiae pertinet. Sed per hoc non significatur peccatum mortale sed veniale; subditur enim quod *salvus erit, sic quasi per ignem*. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

2. Praeterea, avaritia prodigalitati opponitur. Sed prodigalitas ex genere suo non est peccatum mortale. Ergo neque avaritia, cum contraria sint in eodem genere.

3. Praeterea, ad avaritiam proprie pertinet superflue temporalia congregare. Hoc autem non semper est peccatum mortale, cum non contrarietur alicui praecepto. Ergo avaritia non est peccatum mortale.

4. Praeterea, non accipere aliena videtur esse laudabile. Sed quandoque avari nolunt accipere aliena, ut Philosophus dicit (in 4 Ethic., cap. 1, non remote a fin.). Ergo avaritia quandoque non est malum, et per consequens nec peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, avaritia dicitur dupliciter: quandoque enim sumitur secundum quod est opposita justitiae, et tunc semper est peccatum mortale; nisi forte propter imperfectionem actus, ut supra de aliis vitiis dictum est; sic enim ad avaritiam pertinet accipere vel retinere aliena injuste: et hoc semper est peccatum mortale; primi tamen motus in hoc genere non sunt peccata mortalia. Aliquando vero sumitur avaritia secundum quod opponitur liberalitati, quam Philosophus in 4 Ethic., illiberalitatem nominat: et tunc ad avaritiam pertinet excedere in amore et desiderio pecuniarum et omnium quae per pecunias acquiri possunt; et sic cum communiter loquimur de desiderio et amore, non semper est avaritia peccatum mortale. Si autem loquamur de amore et desiderio stricte, sic avaritia semper est peccatum mortale. Cum enim amor et desiderium sit boni, bonum autem proprie et principaliter sit finis, id autem quod ad finem ordinatur, non habeat per se rationem boni nisi propter ordinem finis; inde est quod amor et desiderium proprie et principaliter est finis, secundario autem eorum quae sunt ad finem. Si ergo avaritia dicatur amor et desiderium temporalium bonorum ita quod in eis finis constituatur, avaritia semper erit peccatum mortale; converti enim ad bonum creatum sicut ad finem, facit aversionem ab incommutabili bono, quod debet esse ultimus finis, eo quod non possunt esse plures ultimi fines. Si vero avaritia dicatur inordinatus amor vel desiderium rerum hujus mundi communiter loquendo, sic non semper avaritia est peccatum mortale: quia, ut habetur in Glossa (August. in lib. de Fide et Operibus, cap. 16) 1 ad Corinth. 3, super illud: *Si quis superaedificat etc.*, quidam adhuc amant saecularia et negotiis terrenis implicati sunt; ita tamen ut cor eorum non recedat a Christo, et nihil Christo praeponant.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus non dicit quod omnis avarus simpliciter non habeat partem in regno Christi et Dei; sed addit, *quod est idolorum servitus*. Illa enim avaritia a regno Christi et Dei excludit quae comparatur idolatriae, eo quod honorem Deo debitum exhibet creaturae, inquantum in temporalibus bonis finem constituit, quod soli Deo debetur.

Ad secundum dicendum, quod cupiditas extinguens caritatem est illa quae finem constituit in temporalibus bonis; illa autem quae in eis finem non constituit, quamvis superexcedat debitum modum, non extinguit caritatem, sed impedit eam in suo actu.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod opponitur justitiae; non tamen avaritia quae est idem quod illiberalitas, semper justitiae opponitur; potest enim contingere quod aliquis illiberalis est in hoc quod non dat quod laudabile esset dare, quod tamen dare non est debitum: vel quia etiam illa quae dat, cum tristitia et parcitate dat. Basilius autem loquitur in casu illo quando aliquis tenetur bona sua pauperibus erogare, puta cum ei superfluum sit, secundum illud Luc. 11, 41: *Quod superest, date eleemosynam*: et talis etiam avaritia contrariatur pietati, ut Glossa ibidem dicit.

Unde patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de avaritia secundum quod finem in temporalibus bonis constituit.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod alio modo est insanabilis avaritia, et alio modo peccatum in Spiritum sanctum. Peccatum enim in Spiritum sanctum dicitur esse insanabile ex perfecta inhaesione voluntatis ad peccatum. Qui enim peccat per ignorantiam, non eligit peccatum nisi per accidens: eligit enim id quod est peccatum, quod tamen nescit esse peccatum. Qui vero peccat per infirmitatem, eligit quod est peccatum per se; sed tamen ex causa de facili transeunte, scilicet propter impetum passionis. Sed ille qui ex certa malitia peccat, eligit peccatum ut secundum se appetibile: et ideo talis insanabilitas

pertinet ad gravitatem peccati. Sed avaritia dicitur esse insanabilis propter conditionem subjecti, quia humana vita continue vergit in defectum. Omnis autem defectus incitativus est ad avaritiam: propter hoc enim temporalia bona quaeruntur, ut subveniatur defectibus praesentis vitae.

Ad id vero quod primo in contrarium objicitur, dicendum, quod objectio illa procedit de avaritia secundum quod constituit finem in bonis temporalibus, quae inordinate amat vel cupit.

Ad secundum dicendum, quod avaritia sive illiberalitas magis opponitur virtuti liberalitatis quam prodigalitatis, ut Philosophus probat (in 4 Ethic., cap. 1, vers. fin.): et ita prodigalitas non ita de facili est peccatum mortale sicut illiberalitas vel avaritia.

Ad tertium dicendum, quod congregare temporalia bona contra justitiam, semper est peccatum mortale; unde dicitur Habacuc 2, 6: *Vae ei qui multiplicat non sua*. Similiter etiam congregare temporalia bona, etsi non sit contra justitiam, constituendo tamen in eis finem, est peccatum mortale.

Ad quartum dicendum, quod non accipere aliena secundum se consideratum, non habet rationem peccati; sed non accipere ea quae ab aliis dantur sub hac intentione ne ipsi aliis (1) dare cogantur, est vituperabile.

ARTICULUS III.

Utrum avaritia sit vitium capitale.
(2-2, qu. 118, art. 7 et 8.)

Tertio quaeritur, utrum avaritia sit vitium capitale. Et videtur quod non. Quia avaritia uno modo liberalitati opponitur, ut dictum est. Sed liberalitas non est virtus principalis. Ergo neque avaritia est vitium capitale.

2. Praeterea, vitium capitale, sicut supra, qu. praeced. art. 3, dictum est, dicitur illud ex quo alia vitia oriuntur secundum rationem causae finalis. Sed hoc non videtur avaritiae competere: quia pecunia, quae est avaritiae materia, non habet rationem finis, sed semper appetitur ut utile ad finem, ut Philosophus dicit (in 1 Ethicor., cap. 5, in fine). Ergo avaritia non est vitium capitale.

3. Praeterea, vitium capitale est ex quo alia oriuntur. Sed avaritia ex aliis vitiis oritur: dicit enim Gregorius (31 Moralium, cap. 31 in antiq. exempl., in novis vero cap. 17), quod aliquando oritur per elationem, aliquando per timorem; dum enim quidam deficere sibi ad sumptum necessaria timent, mentem ad avaritiam relaxant; sunt alii qui dum potentiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum succenduntur. Ergo avaritia non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius (31 Moralium, ubi sup.) computat avaritiam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod avaritia inter vitia capitalia computari debet. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, vitium capitale dicitur quod habet aliquem principalem finem, ad quem nata sunt alia multa ordinari, et sic secundum originem causae finalis ex tali vitio multa alia oriuntur. Finis autem totius humanae vitae est beatitudo, quam omnes appetunt; unde inquantum in rebus humanis est aliquid participans quamcumque beatitudinis conditionem vere vel apparenter, habet principalitatem quamdam in genere finium. Sunt autem tres conditiones felicitatis secundum Philosophum (in 1 Ethic., cap. 8): scilicet quod sit quoddam perfectum bonum, et per se sufficiens, et cum delectatione. In tantum autem aliquod bonum videtur esse perfectum, inquantum excellentiam quamdam habet; et ideo excellentia videtur esse quoddam principaliter appetibile; et secundum hoc superbia vel inanis gloria ponitur vitium capitale. In rebus autem sensibilibus maxima delectatio est circa tactum in cibis et venereis; et ideo gula et luxuria ponuntur vitia capitalia. Sufficientiam autem temporalium bonorum maxime promittunt divitiae, ut Boetius dicit (in 2 et 3 de Consol.); unde etiam avaritia, quae est inordinatus appetitus divitiarum, debet poni vitium capitale. Cujus ponit Gregorius (31 Moralium, cap. 31 in exempl. antiq., in novis cap. 17) septem filias, quae sunt *proditio, fraus, fallacia, perjuria, inquietudo, violentiae, et contra misericordiam obduratio*; quarum distinctio sic accipi potest. Ad avaritiam enim pertinent duo: quorum unum est superabundare in retinendo; et ex hac parte ex avaritia oritur *obduratio contra misericordiam*, sive inhumanitas, quia videlicet obdurat cor suum avarus, ne alicui misericorditer de rebus suis subveniat. Aliud autem ad avaritiam pertinens est, quod superabundat in accipiendo: et secundum hoc avaritia dupliciter considerari potest: primo quidem secundum quod est in corde avari; et sic ex ea oritur *inquietudo*; quia ingerit homini sollicitudines et curas superfluas; avarus enim non impletur pecunia, ut dicitur Eccle. 5: secundo vero considerari potest, prout est in executione operis; et sic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, et sic sunt *violentiae;* quandoque autem dolo: qui quidem si fiat verbo, erit *fallacia* in simplici verbo, quo quis decipit alium ad lucrandum; in verbo vero juramento confirmato erit *perjurium*. Si autem dolus committatur in opere, sic in rebus quidem erit *fraus;* quantum ad personas autem *proditio*, sicut patet de Juda, qui propter avaritiam factus est proditor Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur secundum rationem; vitium autem perficitur secundum inclinationem appetitus sensitivi; et ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti; quia secundum aliud attenditur principalitas in vitio et virtute.

Ad secundum dicendum, quod pecunia, etsi habeat rationem utilis, quia tamen habet rationem universalis, eo quod pecuniae obediunt omnia, sicut dicitur Eccle. 10, ex hoc ipso habet quamdam similitudinem felicitatis; unde secundum hoc avaritia est vitium capitale, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, vitium capitale, ex quo multa vitia ut plurimum oriuntur, quandoque etiam ab aliis vitiis oriri, ut supra dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale.
(2-2, quaest. 78, art. 1.)

Quarto quaeritur, utrum mutuare ad usuram sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Nullum

(1) *Al.* ipsis aliis, *item* ipsi alii.

enim peccatum mortale est concessum in lege divina. Sed dare mutuum ad usuram est concessum in lege divina; dicitur enim Deut. 23, 19: *Non fenerabis fratri tuo ad usuram pecuniam nec fruges, nec quamlibet aliam rem, sed alieno.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

2. Sed dicendum, quod hoc non est concessum illi populo, sed magis permissum propter ejus duritiam, sicut et libellus repudii. — Sed contra, illud quod permittitur tamquam malum non repromittitur ut praemium justitiae: quod enim promittitur ut praemium, inducitur ut bonum et desiderandum. Sed dare mutuum ad usuram promittitur (1) in lege Dei ut praemium justitiae; dicitur enim Deut. 28, 12: *Fenerabis gentibus multis, et ipse a nullo fenus accipies.* Ergo dare mutuum ad usuram non est peccatum mortale.

3. Praeterea, praetermittere consilium non est peccatum; quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 7, mulier non peccat si nubat, quamvis consilium virginitatis praetermittat. Sed dare mutuum absque usura, ponitur inter consilia; Luc. enim 6, 27, dicitur: *Diligite inimicos vestros, et benefacite iis qui oderunt vos, et date mutuum nihil inde sperantes;* in quo prohibetur usura, ut multi exponunt. Ergo dare mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

4. Praeterea, sicut homo habet dominium suae domus aut equi, ita etiam habet dominium suae pecuniae. Sed homo potest locare domum suam aut equum pro pretio. Ergo pari ratione potest homo accipere praemium pro pecunia quam mutuat.

5. Praeterea, non videtur esse pactum illicitum, si aliquis ad hoc obligetur ad quod tenetur ex jure naturali. Sed ex jure naturali tenetur homo ut aliquid recompenset ei qui sibi beneficium contulit. Ille autem qui pecuniam mutuat, aliquod beneficium confert; subvenit enim necessitati indigentis. Ergo si pro hoc beneficio, aliquo certo pacto obliget eum cui mutuat ad hoc quod aliquid sibi retribuat, non videtur esse pactum illicitum.

6. Praeterea, jus positivum a jure naturali derivatur, ut Tullius dicit in sua Rhetorica (lib. 2 de Inventione, ante finem libri). Sed jus civile permittit usuras. Ergo non est contra jus naturale dare mutuum ad usuras. Ergo non est peccatum.

7. Praeterea, si dare mutuum ad usuram sit peccatum, oportet quod alicui virtuti opponatur; et cum in communicatione quadam consistat, scilicet in mutuo, videtur maxime justitiae opponi, si peccatum sit: nam justitia circa hujusmodi communicationes consistit, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 2, non procul a fin. et cap. 4). Sed justitiae non opponitur: non enim potest dici, quod ille qui solvit usuras, injustum patiatur; neque enim patitur injustum a seipso, quia nullus sibi ipsi facit injustum, ut Philosophus probat (in 5 Ethic., lib. 5, cap. ult.), neque etiam ab alio, quia nullus patitur ab alio injustum nisi per dolum aut violentiam, quorum neutrum est in proposito; quia volens et sciens ille qui accipit mutuum, usuras solvit. Ergo nullo modo patitur injustum; ergo nec usurarium facit injustum; non ergo peccat.

8. Sed dicendum, quod est ibi violentum mixtum: vult enim ille qui accipit mutuum, usuras dare quasi coactus. — Sed contra, violentum mixtum ibi habet locum ubi aliqua necessitas imminet, sicut patet in eo qui projicit merces in mare ne periclitetur navis. Sed quandoque aliqui accipiunt mutuum ad usuram absque magna necessitate. Ergo ad minus in tali casu concedere mutuum ad usuram, non est peccatum mortale.

9. Praeterea, quilibet potest alienare illud cujus est dominus. Sed ille qui dat usuram, est dominus suae pecuniae, quam usurario dat. Ergo potest eam alienare; et ita usurarius qui recipit, potest eam licite retinere.

10. Praeterea, in contractu mutui duae personae concurrunt, scilicet debitoris et creditoris. Sed creditor potest dimittere de eo quod sibi debetur. Ergo et debitor potest absque peccato amplius dare.

11. Praeterea, multo gravius est occidere hominem quam accipere pretium pro pecunia mutuata. Sed occidere hominem in aliquo casu licet. Ergo multo magis dare pecuniam ad usuram in aliquo casu est licitum.

12. Praeterea, illud ad quod homo se obligat, licite potest ab eo exigi. Sed ille qui dat usuram, ad hoc se obligavit quando mutuum accepit. Ergo licite usurarius potest exigere.

13. Praeterea, simonia committitur quodcumque munus accipiatur, sive a lingua, sive a manu, sive ab obsequio. Si ergo accipere munus a manu pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale, pari ratione etiam videretur quod etiam quodcumque obsequium aliquis acciperet pro pecunia mutuata, esset peccatum mortale: quod videtur valde durum.

14. Praeterea, duplex est interesse. Quoddam quidem ex eo quod aliquid non adest, quia scilicet aliquis non acquisivit quod acquirere potuisset; et ad hoc interesse non obligatur aliquis. Aliud est interesse ex eo quod aliquid abest, quia scilicet aliquid subtractum est alicui de hoc quod habebat; et de tali interesse nascitur obligatio. Sed contingit quandoque quod ex pecunia mutuata aliquis damnificatur in eo quod habebat. Ergo videtur quod possit pro hoc interesse aliquid accipere absque peccato.

15. Praeterea, laudabilius videtur concedere alicui pecuniam pro aliqua utilitate quam pro sola ostentatione. Sed quando aliquis concedit alicui pecuniam suam causa ostentationis, ut ille divitem se demonstret, potest absque peccato pretium inde accipere. Ergo multo magis, si pro aliqua necessitate pecuniam suam concedat.

16. Praeterea, facta Christi nobis proponuntur in sacra Scriptura ut ea imitemur, secundum illud Joan. 13, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed Dominus de seipso dicit, Luc. 19, 23: *Ego veniens cum usuris exegissem illam,* scilicet pecuniam mutuam. Ergo exigere usuras non est peccatum.

17. Praeterea, quicumque consentit alicui peccanti mortaliter, etiam ipse mortaliter peccat: dicitur enim Roman. 1, 32, quod *digni sunt morte non solum qui ea faciunt, sed etiam qui consentiunt facientibus.* Sed ille qui accipit mutuo pecuniam ad usuras, consentit accipienti usuras. Si ergo mutuare pecuniam ad usuras est peccatum mortale, etiam accipere mutuo pecuniam sub usuris, erit peccatum mortale; quod per contrariam consuetudinem multorum bonorum falsum esse videtur.

18. Praeterea, ille qui subministrat peccanti mortaliter, peccare videtur, sicut si quis mutuaret arma furenti, vel interficere volenti. Si ergo usurarius mortaliter peccat mutuans pecuniam ad

(1) *Al.* permittitur.

usuras, videtur quod etiam illi qui apud eos deponunt pecunias mortaliter peccent.

19. Sed dicendum, quod si absque necessitate aliquis pecuniam accipiat mutuo sub usuris, aut apud usurarium deponat suam pecuniam mortaliter peccat; si vero ex necessitate, a peccato excusatur. — Sed contra, necessitas accipiendi mutuum sub usuris, non potest esse nisi ad evitandum aliquod damnum temporale. Sed pro nullo temporali damno debemus consentire aut materiam ministrare alterius peccato; quia plus debemus diligere animam proximi quam omnia temporalia bona. Ergo pro tali necessitate non excusantur praedicti a peccato mortali.

20. Praeterea, majus peccatum videtur esse furtum quam dare pecuniam mutuo ad usuram; quia illud est omnino involuntarium, hoc autem est aliquo modo voluntarium ex parte ejus cujus pecunia accipitur. Sed furtum aliquando potest esse licitum, sicut patet de filiis Israel qui acceperunt ab Ægyptiis mutuo vasa quae non reddiderunt, ut dicitur Exod. 12. Ergo multo magis mutuare pecuniam ad usuram, potest esse sine peccato.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit: *Malignam fenoris excogitationem si quis appellaret furtum aut homicidium, non peccabit. Nam quid refert suffosso pariete quemquam erepta possidere, an fenorum necessitate possidere illicita?* Sed homicidium, et furtum est peccatum mortale. Ergo etiam dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Praeterea, si propositum in proposito, et oppositum in opposito, ut Philosophus dicit. Sed non dare pecuniam mutuo ad usuram, ducit homines ad vitam; dicitur enim Ezech. 18, quod qui usuras non acceperit, vita vivet; et in Psal. 14, 5: *Qui pecuniam suam non dedit ad usuram, hic accipiet benedictionem a Domino.* Ergo accipere usuram ducit ad mortem, et aufert divinam benedictionem; est ergo peccatum mortale.

Praeterea, omne quod est contra praeceptum legis divinae, est peccatum mortale. Sed dare pecuniam ad usuram est contra praeceptum legis divinae; dicitur enim Exod. 22, 25: *Si pecuniam tuam ad usuram dederis* (1) *populo meo pauperi qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor, nec usuris opprimes.* Ergo dare pecuniam mutuo ad usuram, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod dare pecuniam mutuo ad usuram est peccatum mortale. Nec ideo est peccatum quia est prohibitum; sed potius ideo est prohibitum, quia est secundum se peccatum; est enim contra justitiam naturalem. Et hoc patet, si quis recte consideret usurae rationem. Dicitur enim usura ab usu, eo scilicet quod pro usu pecuniae pretium quoddam accipitur, quasi ipse usus pecuniae mutuatae vendatur. Est autem considerandum quod diversarum rerum diversus est usus. Quaedam enim sunt quarum usus est consumptio substantiae ipsarum rerum, sicut proprius usus vini est ut bibatur, et in hoc consumitur vini substantia: et similiter proprius usus tritici aut panis est ut comedatur, quod est consumptio ipsius tritici vel panis; ita etiam proprius usus pecuniae est ut expendatur pro commutatione aliarum rerum. Sunt enim inventa numismata commutationis gratia, ut Philosophus dicit (in 7 Politic., cap. 5 et 7). Quaedam vero res sunt quarum usus non est consumptio substantiae ipsarum, sicut usus domus est inhabitatio; non est autem de ratione inhabitationis, quod domus diruatur (1); si autem contingat quod domus inhabitando in aliquo melioretur vel deterioretur, hoc est per accidens; et idem est dicendum de equo et veste, et aliis hujusmodi. Quia ergo hujusmodi res non consumuntur per usum per se loquendo, ideo seorsum potest concedi aut vendi aut res ipsa aut usus, vel simul utrumque; potest enim aliquis vendere domum, retinendo sibi usum domus ad tempus; et similiter potest aliquis vendere usum domus retinendo sibi proprietatem et dominium domus. Sed in illis rebus quarum usus est consumptio, non est aliud usus rei quam ipsa res; unde cuicumque conceditur usus talium rerum, conceditur etiam et ipsarum rerum dominium, et e converso. Cum ergo aliquis pecuniam mutuat sub hoc pacto quod restituatur sibi pecunia integra, et ulterius pro usu pecuniae vult certum pretium habere, manifestum est quod vendit seorsum usum pecuniae, et ipsam pecuniae substantiam. Usus autem pecuniae, ut dictum est, non est aliud quam ejus substantia: unde vel vendit id quod non est, vel vendit idem bis, ipsam scilicet pecuniam, cujus usus est consumptio ejus; et hoc est manifeste contra rationem justitiae naturalis. Unde mutuare pecuniam pro usura, est secundum se peccatum mortale: et eadem ratio est de omnibus aliis rebus quarum substantia per usum consumitur; sicut patet in vino, tritico, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod accipere ad usuram ab extraneis, non fuit concessum Judaeis quasi licitum, sed permissum, ut scilicet pro hoc non punirentur poena temporali. Cujus quidem permissionis fuit ratio, quia proni erant ad avaritiam: unde permissum fuit eis minus malum, scilicet accipere usuras a Gentibus, ut vitaretur majus malum, scilicet accipere usuras a Judaeis Deum colentibus. Sed postmodum per Prophetas admoniti sunt ut totaliter ab usuris abstinerent, ut patet per auctoritates in contrarium inductas, in arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum, quod fenerare quandoque large accipitur pro mutuare, ut patet Eccli. 29, 10: *Multi vero causa nequitiae non* (3) *fenerati sunt,* idest non mutuaverunt. Mutuare autem pertinet ad eum qui superabundat: et ideo quod dicitur, *Fenerabis,* intelligendum est, mutuabis; ut per hoc detur intelligi, quod intantum affluerent temporalibus bonis, quod ipsi aliis possent mutuare, et a nullo mutuum indigerent accipere.

Ad tertium dicendum, quod secundum superficiem litterae Evangelii potest esse sensus, quod dare mutuum sit consilium; sed si detur mutuum, quod detur absque spe usurarii lucri, hoc est praeceptum: et quantum ad primum ponitur cum consiliis. Vel potest dici, quod quaedam sunt secundum rei veritatem praecepta vel prohibitiones, quae tamen sunt supra praecepta secundum Pharisaeorum intellectum; sicut (2) Matth. 5, super hoc praeceptum: *Non occides,* quod Pharisaei intelligebant de homicidio exteriori, Dominus superaddit: *Qui*

(1) *Vulgata:* Si pecuniam mutuam dederis.

(1) *Al.* dirimatur.
(2) Vulgata: *Multi non causa nequitiae.*
(3) *Al.* redundat Dominus.

irascitur fratri suo, reus erit judicio. Et hoc modo quantum ad Pharisaeos existimantes non esse prohibitum universaliter pecuniam ad usuram dari, ponitur inter consilia ut detur mutuum absque spe usurarii lucri. Vel potest dici, quod non loquitur ibi de spe usurarii lucri, sed de spe quae ponitur in homine. Non enim debemus bona nostra facere, sperantes ab homine retributionem, sed a solo Deo.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod domus et equus deteriorantur per usum, et ideo pro recompensatione potest aliquid accipi; pecunia autem non deterioratur. Sed ista ratio nulla est, quia secundum hoc aliquis non posset juste accipere majus pretium pro domo sua locata, quam domus inde deterioretur. Est ergo dicendum, quod venditur ipse usus domus licite; non autem pecuniae, propter rationem supradictam.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 9 Ethic., cap. 2), recompensatio beneficii accepti aliter fit in amicitia utilis et aliter in amicitia honesti: quia in amicitia utilis est mensuranda recompensatio secundum utilitatem quam consecutus est ille qui beneficium accipit; in amicitia autem honesti, est recompensatio mensuranda secundum affectum ejus qui beneficium dedit. Obligare autem ex certo pacto ad beneficium recompensandum, non competit amicitiae honesti: quia in tali amicitia amicus benefaciens affectum amici inclinat ut sibi gratis et liberaliter recompenset cum opportunitas fuerit. Sed obligare certo pacto ad recompensandum beneficium, est proprium in amicitia utilis: et ideo non debet obligari ad plus reddendum quam accepit. Non autem aliquid plus accepit quam ipsam quantitatem pecuniae; quia ejus usus, qui est pecuniae consumptivus, non est aliud quam ipsa pecunia: et ideo non debet ad plus obligari quam ad restituendum pecuniam.

Ad sextum dicendum, quod jus positivum principaliter intendit bonum commune multitudinis. Contingit autem quandoque quod si impediatur aliquod malum, provenit maximum detrimentum communitati: et ideo quandoque jus positivum permittit aliquid dispensative, non quia sit justum id fieri, sed ne communitas majus incommodum patiatur; sicut etiam Deus aliqua permittit mala fieri in mundo, ne impediantur bona quae ex his malis ipse elicere novit. Et hoc modo jus positivum permisit usuras propter multas commoditates quas interdum aliqui consequuntur ex pecunia mutuata, licet sub usuris.

Ad septimum dicendum, quod iste qui dat usuram, patitur injustum non a seipso, sed ab usurario: qui licet non inferat ei violentiam absolutam, infert tamen ei quamdam violentiam mixtam; quia scilicet necessitatem habenti accipere mutuum, gravem conditionem imponit, ut scilicet plus reddat quam sibi praestetur. Et est simile si quis alicui in necessitate constituto venderet rem aliquam multo amplius quam valeret: esset enim injusta venditio, sicut et usurarii mutuatio est injusta.

Ad octavum dicendum, quod duplex est necessarium, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 6). Quoddam quidem sine quo res non potest esse, sicut cibus est necessarium; quoddam vero est necessarium sine quo res quidem potest esse, non tamen ita bene et commode; et secundum hoc omnia utilia necessaria dicuntur. Semper autem ille qui mutuum accepit, patitur necessitatem vel primo vel secundo modo.

Ad nonum dicendum, quod ille qui dat pecuniam suam usurario, non dat simpliciter voluntarius, sed quodammodo coactus, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod sicut creditor licite potest munus accipere sua propria voluntate, ita etiam debitor potest sua propria voluntate aliquid plus dare, et ille cui dat, licite recipere; sed si hoc deducatur in pactum mutui, pactum est illicitum, et illicita est acceptio.

Ad undecimum dicendum, quod occidere non est communiter contra Deum, ut nec mutuare, et utrumque potest bene et male fieri: sed occidere innocentem, importat determinationem mali; et hoc nunquam potest bene fieri, sicut nec dare mutuum ad usuram.

Ad duodecimum dicendum, quod quando obligatio est licita, licite potest exigi ab homine id ad quod se obligavit; sed ipsa obligatio usuraria est naturaliter injusta: unde non potest usurarius licite exigere id ad quod alium illicite obligavit.

Ad decimumtertium dicendum, quod munus aliquod vel a manu vel a lingua vel ab obsequio potest usurarius sperare ex mutuo quod concedit, dupliciter. Uno modo, quasi debitum ex quadam obligatione tacita vel expressa; et sic quodcumque munus speret, illicite sperat. Alio modo potest aliquod munus sperare, non quasi debitum, sed quasi gratuitum et absque obligatione praestandum, et sic licite potest ille qui mutuat, sperare aliquod munus ab eo cui mutuat; sicut qui facit servitium alicui, confidit de eo ut amicabiliter suo tempore servitium faciat. Alia tamen ratio est de simoniaco et de usurario: quia simoniacus non dat id quod est suum, sed id quod est Christi: et ideo non debet sperare aliquam recompensationem sibi fiendam, sed solum honorem Christi et utilitatem Ecclesiae: sed usurarius nihil alteri praestat nisi quod suum est; unde potest aliquam amicabilem recompensationem sperare per modum praedictum.

Ad decimumquartum dicendum, quod ex pecunia mutuata potest ille qui mutuat, incurrere damnum rei jam habitae dupliciter. Uno modo, ex quo non redditur sibi pecunia statuto termino; et in tali casu ille qui mutuum accepit, tenetur ad interesse. Alio modo infra tempus deputatum; et tunc non tenetur ad interesse ille qui mutuum accepit. Debebat enim ille qui pecuniam mutuavit, sibi cavisse ne detrimentum incurreret. Nec ille qui mutuo accepit, debet damnum incurrere de stultitia mutuantis. Est etiam simile in emptione. Qui enim emit rem aliquam, tantum pro ea juste dat quantum valet; non autem quantum ille qui vendit, ex ejus carentia damnificatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut Philosophus dicit (in 1 Politic., cap. 6) duplex usus potest esse alicujus rei: unus proprius et principalis: alius secundarius et communis: sicut calceamenti proprius et principalis usus est calceatio, secundarius autem commutatio. Pecuniae autem e converso principalis usus est commutatio; propter hanc enim pecunia facta est: secundarius autem usus pecuniae potest esse quicumque alius, puta quod ponatur in pignore, vel quod ostentetur. Commutatio autem est usus quasi consumens substantiam rei commutatae, inquantum facit eam abesse ab eo qui commutat. Et ideo si quis pecu-

niam suam alteri concedat ad usum commutationis, qui est proprius pecuniae, et pro hoc usu pretium aliud quaerat ultra sortem, erit contra justitiam; si vero aliquis concedat alteri pecuniam suam ad usum alium quo pecunia non consumitur, erit eadem ratio quae est de rebus illis quae ipso usu non consumuntur, quae licite locantur et conducuntur. Unde si quis pecuniam signatam in sacculo concedat alicui ad hoc quod ponat eam in pignore, et exinde pretium accipiat, non est usura; quia non est ibi contractus mutui, sed magis locatio et conductio: et eadem est ratio, si quis concedat alteri pecuniam ad usum ostentationis: sicut e converso si quis concedit alteri calceamenta ad usum commutationis, et ex hoc aliud pretium quaereret ultra calceorum valorem, esset usura.

Ad decimumsextum dicendum, quod usurae ibi metaphorice dicuntur superexcrescentiae spiritualium bonorum, quas Deus requirit a nobis propter nostram utilitatem. Ex metaphoricis autem locutionibus non potest argumentatio trahi.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliud est consentire alicui in malitia, aliud est uti malitia alicujus ad bonum. Ille enim alicui in malitia consentit cui placet ut ille malitiam exerceat, et ad hoc forte eum inducit: et hoc semper est peccatum. Utitur autem malitia alicujus qui hoc quod aliquis malum facit, retorquet ad aliquod bonum; et sic etiam Deus utitur peccatis hominum, ex eis eliciens aliquod bonum. Unde et homini licet uti peccato alterius in bonum. Et hoc patet per Augustinum epistola 154, qui Publicolae quaerenti utrum liceret uti juramento ejus qui per falsos deos jurat, in quo manifeste peccat, respondit, quod qui utitur fide illius quem constat jurasse per deos falsos, et hoc non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se associat, quo per daemonia juravit, sed pacto bono ejus, quo fidem servavit. Si cui tamen placeret quod alius per falsos deos juraret, et ad hoc eum induceret, peccaret. Similiter dicendum est in proposito, quod si aliquis propter aliquod bonum utatur malitia usurarii, accipiens ab eo mutuum ad usuram, non peccat; si vero persuaderet quod mutuaret suam pecuniam ad usuram ei qui mutuare ad usuram paratus non esset, absque dubio in omni casu peccaret, tamquam peccanti consentiens.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si quis ea intentione pecuniam alicui usurario committeret, ut exinde lucrum usurarium quaereret, absque dubio peccaret tamquam consentiens in peccatum: et idem videtur dicendum de eo qui concedit pecuniam suam scienter ei de quo credit quod utatur ea ad usurarium lucrum, quod alias exercere non posset. Si vero aliquis pecuniam suam usurario tradat alias usuras exercenti, non ut ille lucretur, sed propter suam necessitatem, magis utitur malitia ejus quam in peccatum ipsius consentiat, vel materiam peccandi ei tradat; et ideo hoc absque peccato fieri potest.

Ad decimumnonum dicendum, quod pro nullo incommodo corporali vitando debet homo consentire in peccatum alterius; sed tamen pro aliquo incommodo vitando potest homo licite uti malitia alterius, vel materiam ei non subtrahere, sed praebere: sicut si latro aliquem jugulare vellet, et ad vitandum mortis periculum aliquis latroni thesaurum suum diripiendum detegeret, non peccaret, exemplo illorum decem virorum, qui dixerunt ad Ismael: *Noli occidere nos, quia habemus thesaurum in agro*, ut habetur Hierem. 41, 8.

Ad vicesimum dicendum, quod hoc quod filii Israel vasa mutuo accepta asportaverunt, non fuit furtum, quia res illae in eorum dominium transierunt auctoritate ejus qui est Dominus omnium.

QUAESTIO XIV.

DE GULA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum gula sit peccatum; 2.° Utrum gula sit peccatum mortale; 3.° utrum convenienter assignentur species gulae; 4.° utrum sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum gula semper sit peccatum.

Quaestio est de gula. Et primo quaeritur utrum gula semper sit peccatum. Et videtur quod non. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit (in 3 de lib. Arb., cap. 18). Sed gulam nullus vitare potest: dicit enim Gregorius (30 Moral. cap. 28, ante med.), quod *per esum voluptas necessitati miscetur. Quid necessitas petat, et quid voluptas suppetat, ignoratur.* Ergo gula non est peccatum.

2. Praeterea, Augustinus dicit (10 Confess., cap. 31): *Quis est, Domine, qui aliquantulum extra metas necessitatis cibum non sumat?* Sed hoc ad gulam pertinet. Gula ergo non potest vitari. Non ergo gula est peccatum.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 2 de lib. Arb. (lib. 3, circa princ.), quod ibi nulla culpa est, ubi natura et necessitas dominatur. Sed ad actum gulae natura et necessitas movet. Ergo videtur quod gula non sit peccatum.

4. Praeterea, sicut Philosophus dicit (in 2 de Anima, com. 28), esuries est appetitus cibi. Ergo immoderata esuries est immoderatus appetitus cibi sumendi, in quo consistit ratio gulae. Sed non est in potestate nostra quin immoderate esuriamus. Ergo vitare gulam non est in potestate nostra. Non est ergo peccatum.

5. Praeterea, Augustinus dicit (10 Confess., cap. 31, paulo a princ.): *Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta, sic alimenta sumpturus accedam.* Sed in sumptione medicamentorum non ponitur aliquod peccatum. Ergo videtur quod nec gula, quae consistit circa sumptionem alimentorum, sit peccatum.

6. Praeterea, omne peccatum opponitur alicui virtuti, sicut extremum medio, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 6 a med.). Sed gula non opponitur temperantiae vel sobrietati sicut extremum medio, quia oporteret quod virtus corrumperetur per defectum sumptionis cibi; quod videtur esse falsum; quia hoc pertinet ad abstinentiam, ut patet in jejuniis, et aliis hujusmodi. Gula ergo non est peccatum.

Sed contra, illud videtur esse peccatum per quod sicut per hostem a spirituali conflictu impedimur. Sed gula est hujusmodi; dicit enim Gre-

gorius (30 Moral., cap. 26, parum a princ.), quod ad conflictum spiritualis agonis non assurgitur, si non prius intra nosmetipsos hostis positus, gulae videlicet appetitus, domatur. Ergo gula est peccatum.

Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), malum animae est praeter rationem esse; unde in quibuscumque contingit a regula rationis discedere, in his contingit esse peccatum. Nihil enim est aliud peccatum quam actus inordinatus sive malus. Contingit autem a regula rationis discedere et in actionibus exterioribus et in interioribus animae passionibus, quae debent per regulam rationis ordinari. Unde tanto in aliquibus passionibus magis contingit esse peccatum, quanto hujusmodi passiones difficilius regulae rationis subduntur. Inter omnes autem passiones difficilius est delectationem secundum rationem ordinare, et maxime delectationes naturales, quae sunt contemporaneae vitae nostrae; et hujusmodi sunt delectationes in cibis et potibus, sine quibus humana vita transigi non potest; et ideo circa hujusmodi delectationes plurimum a regula rationis disceditur. Quando vero concupiscentia hujusmodi delectationum transcendit regulam rationis, est peccatum gulae; unde dicitur, quod gula est immoderatus appetitus edendi. Non autem peccatum gulae consistit circa exteriores actus, circa ipsam scilicet sumptionem, nisi ex consequenti, inquantum scilicet ex inordinata concupiscentia cibi procedit, sicut est in omnibus aliis vitiis quae sunt circa passiones. Unde Augustinus (dicit in 10 Confess., cap. 31, a med.): *Non ego immoderantiam obsonii timeo, sed immoderantiam cupiditatis.* Unde patet quod gula principaliter esse dicitur circa passiones: et opponitur temperantiae, prout est circa concupiscentias et delectationes quae sunt in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod regula rationis haec est, ut homo sumat cibum secundum quod convenit sustentationi naturae, et bonae habitudini hominis, et conversationi eorum cum quibus vivit, ut dicitur in 3 Ethic. Quando ergo secundum hanc regulam rationis appetit aliquis et sumit cibum, secundum necessitatem sumit; quando vero ultra hoc excedit, transcendit regulam rationis, a medio virtutis discedens, ut satisfaciat voluptati. Sed, sicut Philosophus dicit (in 2 Ethic., cap. ult.), a medio virtutis quandoque quidem multum receditur, et istud de facili percipi potest; quandoque autem parum receditur, et istud est imperceptibile; unde parum habet de ratione peccati; et quantum ad hoc intelligendum est verbum Gregorii.

Ad secundum dicendum, quod non quicumque sumit cibum extra metas necessitatis, peccat vitio gulae: potest enim contingere quod id quod credit sibi esse necessarium, sit superfluum; et tunc concupiscentia cibi non est immoderata, quia non recedit a regula rationis. Gula autem, sicut dictum est, in corp. art., non importat primo et per se immoderatam cibi sumptionem, sed immoderatam concupiscentiam sumptionis ipsius. Mensura autem ipsius sumptionis cibi sumitur secundum regulam naturae corporalis; unde magis potest esse cognita secundum artem medicinae quam secundum rationem prudentiae, secundum quam tamen potest dijudicari, utrum concupiscentia sit moderata vel immoderata; quamvis de facili nec hoc cognosci possit, ubi non multum a ratione disceditur, sicut dictum est. Sed hoc homo praecipue potest ex auxilio Dei, et ideo Augustinus post verba inducta subdit: *Quisquis est*, scilicet qui non sumit cibum extra metas necessitatis, *magnus est, magnificet nomen tuum.*

Ad tertium dicendum, quod ad sumendum cibum natura et necessitas inducit; sed in actu gulae transcenditur naturae necessitas, secundum quam ratio concupiscentiam moderatur.

Ad quartum dicendum, quod duplex est appetitus cibi. Unus quidem appetitus naturalis, secundum quod vis appetitiva, retentiva, digestiva et expulsiva deserviunt nutritivae, quae est potentia animae vegetabilis; et talis appetitus est esuries, quae non sequitur aliquam apprehensivam; sed sequitur naturae indigentiam: unde excessus esuriei non est peccatum moris; sed magis peccatum diminuit, vel totaliter excusat. Alius est appetitus sensitivus consequens apprehensionem, in quo sunt animae passiones; et hujus appetitus immoderata concupiscentia in sumendis cibis, habet rationem gulae; unde ratio procedebat ex aequivoco.

Ad quintum dicendum, quod alimenta conveniunt cum medicamentis in hoc quod utraque sumuntur contra defectus naturae corporalis, sed potest in eis attendi differentia quantum ad duo. Primo quidem, quia medicamenta sumuntur secundum regulam artis medicinae; unde in sumptione medicamentorum si sit inordinatio, magis imputatur medico danti quam infirmo sumenti. Alimenta vero ut pluries sumit homo proprio arbitrio; et ideo sibi imputatur ad peccatum, si propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum superflue cibum assumat. Secundo differunt, quia sumptio medicamentorum non est delectabilis, sicut sumptio alimentorum; et ita in sumendis medicamentis non est peccatum ex inordinata concupiscentia delectabilis, sicut est in sumptione ciborum. Tamen si quis infirmus de aliquo delectabili medicamento sumeret ultra debitum, contra consilium medici, propter concupiscentiam delectabilis, similiter peccaret vitio gulae.

Ad sextum dicendum, quod superfluum et diminutum et medium accipitur in virtute morali, non secundum quantitatem absolutam, sed secundum proportionem ad rationem rectam, secundum quam medium virtutis determinatur, ut patet ex ipsa definitione virtutis (in 2 Ethic., cap. 6); et ideo contingit quod aliquando virtus tenet extremum secundum quantitatem absolutam quae tamen tenet medium secundum proportionem, ad rationem rectam, sicut (in 4 Ethicor., cap. 3) Philosophus dicit de magnanimo, quod magnitudine quidem est extremus, quia scilicet ad maxima tendit, eo autem quod ut oportet, medius. Sic ergo virginitas et paupertas et jejunium, extremum tenent secundum quantitatem absolutam: quae tamen tenent medium secundum proportionem ad rationem rectam; a qua si quis deficiat etiam per superfluam abstinentiam, est peccatum. Unde et Gregorius dicit (30 Moral., cap. 28): *Plerumque dum plus justo caro restringitur, etiam ab exercitatione boni operis enervatur, ut ad orationem vel praedicationem non sufficiat, dum incentiva vitiorum funditus suffocare festinat; et sic dum hostem insequimur, etiam civem quem diligimus trucidamus.*

ARTICULUS II.

Utrum gula sit mortale vitium.

Secundo quaeritur, utrum gula sit peccatum mortale. Et videtur quod sic. Quia Hebr. 12 super illud: *Ne quis fornicator aut profanus, ut Esau*, dicit Glossa (ordin.), quod Esau fuit profanus, quia gastrimargus, idest gulosus. Sed tamen nullus dicitur profanus nisi propter peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

2. Praeterea, virtutes non tolluntur nisi per peccatum mortale. Sed per gulam tolluntur virtutes, dicit enim Gregorius (30 Moral., cap. 26): *Dominante gulae vitio, omne quod fortiter egerunt, perdunt; et dum venter non restringitur simul cunctae virtutes obruuntur.* Ergo gula est peccatum mortale.

3. Praeterea, omne quod corrumpit medium virtutis corrumpit virtutem quae in medio consistit, et per consequens est peccatum mortale. Sed gula corrumpit medium virtutis, sicut dictum est. Ergo gula est peccatum mortale.

4. Praeterea, gravius peccatum est quod homo occidat se ipsum, quam quod occidat alium; et similiter gravius peccatum esse videtur quod aliquis inferat nocumentum suo corpori quam corpori alterius. Sed per gulam infertur nocumentum proprio corpori; dicitur enim Eccli. 37, 33: *In multis escis erit infirmitas; et propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula est peccatum mortale, sicut et ira, quae tendit in nocumentum proximi.

5. Praeterea, sicut ordo praeceptorum apparet in bene factis, ita ordo prohibitionum apparet in peccatis. Sed prima prohibitio homini facta fuit de vitio gulae, ut patet Genes. 2, ubi Dominus praecepit Adae ut de ligno scientiae boni et mali non ederet. Ergo peccatum gulae est primum et maximum, et ita videtur esse peccatum mortale.

6. Praeterea, peccatum mortale consistit in aversione a Deo. Sed gula avertit hominem a Deo quia facit hominem idolatrare secundum illud Exod. 32, 6: *Sedit populus manducare et bibere et surrexerunt ludere*, scilicet in honorem idoli. Facit etiam fornicari; dicitur enim Oseae 4, 10: *Comedent et non saturabuntur; fornicati sunt et non cessaverunt.* Ergo gula est peccatum mortale.

7. Praeterea, Hieronymus dicit (in lib. contra Jovinianum): *Ciborum aviditas, quae est avaritiae mater, quibusdam vinculis animam ligat.* Sed anima non ligatur nisi per peccatum mortale. Ergo gula est peccatum mortale.

8. Praeterea, Hieronymus (in eodem lib) dicit, quod contra naturam est per voluptates defluere. Sed illud quod est contra naturam, est peccatum mortale: quia oportet quod etiam sit contra rationem. Ergo gula, quae consistit in quodam voluptatum fluxu, est peccatum mortale.

9. Praeterea, omne illud peccatum est peccatum mortale cujus effectus etiam est peccatum mortale. Sed effectus gulae sunt peccata mortalia semper: quia super illud Psalmistae (Psalm. 135, 10): *Qui percussit Aegyptum cum primogenitis eorum;* dicit Glossa (ordin. ex Cassiodoro): *Luxus, superbia, avaritia sunt quae primo generat venter.* Ergo gula est peccatum mortale.

10. Praeterea, Eccli. 39, 31, dicitur: *Initium rei necessariae vitae hominum, aqua, ignis, et ferrum, sal, et lac, et panis similagineus, et mel, et botrus uvae, et oleum, et vestimentum: haec omnia sicut sanctis in bona, sic impiis et peccatoribus in mala convertentur.* Glossa (interlin.): *Peccatoribus, idest abutentibus convertentur, in mala idest damnationem aeternam.* Sed abusus illorum bonorum pluries fit per gulam. Ergo gula meretur damnationem aeternam; et ita est peccatum mortale.

11. Praeterea, illud quod facit hominem bestialem, est peccatum mortale et gravissimum. Sed intemperantia, cujus pars est gula, facit hominem bestialem, ut Philosophus dicit (in 3 Ethic., cap. 10). Ergo gula est peccatum mortale.

12. Praeterea, idolatria est peccatum mortale. Sed gula est idolatria quaedam: dicitur enim ad Roman. ult., de quibusdam, quod Domino Christo non serviunt, sed suo ventri; et ad Philippen. 3, 18, dicitur: *Multi ambulant quorum finis interitus quorum Deus venter est.* Ergo gula est peccatum mortale.

1. Sed contra, nullum peccatum mortale invenitur in sanctis viris. Sed gula aliquando in sanctis viris invenitur; dicit enim Augustinus (in 10 Confess., cap. 31): *Crapula nonnunquam surrepsit servo tuo; misereberis, ut longe fiat a me.* Crapula autem ad gulam pertinet. Ergo gula non est peccatum mortale.

2. Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto legis contrariatur. Sed gula non contrariatur alicui praecepto legis, ut patet discurrenti per singula praecepta decalogi. Ergo gula non est peccatum mortale.

3. Praeterea, Gregorius dicit (10 Moral., cap. 14) exponens illud Job 11: *Ipse novit hominum vanitatem: Ex vanitate ad iniquitatem ducimur, cum prius per levia delicta defluimus, ut usu cuncta levigante nequaquam post committere etiam graviora timeamus*; et inter alia exemplificat de gula subdens: *Dum gulae incumbitur ad levitatis protinus insaniam proditur*, et sic gula inter levia delicta computatur. Sed peccata mortalia non dicuntur levia. Ergo gula non est peccatum mortale.

4. Praeterea, Augustinus dicit in sermonibus de Purgatorio (serm. 4 in die animarum, inter princ. et med.): *Quoties aliquis in cibo aut potu plus accipit quam necesse est ad minuta peccata noverit pertinere.* Sed plus accipere in cibo vel potu quam necesse sit, pertinet ad gulam. Ergo gula non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur de aliquo peccato in generali utrum sit mortale, debet intelligi quaestio, utrum sit mortale ex suo genere: quia, sicut in superioribus multoties dictum est, in quolibet genere peccati mortalis puta homicidii, vel adulterii, potest inveniri aliquis motus qui est peccatum veniale; et similiter in quolibet genere peccati venialis potest inveniri aliquis actus qui est peccatum mortale; sicut in genere verbi otiosi, cum refertur ad finem peccati mortalis. Species autem moralis actus sumitur ex objecto; unde si objectum peccati alicujus contrariatur caritati, in qua vita spiritualis consistit necesse est quod illud peccatum sit mortale ex suo genere, vel ex sua specie; sicut blasphemia ex suo objecto contrariatur caritati quantum ad dilectionem Dei, et homicidium quantum ad dilectionem proximi; unde utrumque est peccatum mortale. Peccatum autem gulae consistit in concupi-

scentia inordinata delectationis ciborum. Ipsa autem ciborum delectatio secundum se considerata non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi; sed secundum quod additur inordinatio potest quodammodo contrariari et quodammodo non contrariari. Concupiscentia enim hujus delectabilis potest esse inordinata dupliciter. Uno modo sic quod excludat ordinem finis ultimi; quod contingit quando talem delectationem homo appetit ut finem ultimum, eo quod non est possibile unius hominis esse multos fines ultimos; et talis inordinatio repugnat caritati quantum ad dilectionem Dei, qui debet diligi ut finis ultimus. Alio modo concupiscentia potest esse inordinata secundum ea quae sunt ad finem, salvato ordine finis ultimi; puta, cum aliquis concupiscit nimium cibum vel potum, non tamen sic concupiscit ut propter hoc consequendum vellet transgredi divina praecepta; et talis inordinatio non repugnat caritati. Est autem de ratione gulae inordinatio concupiscentiae, non tamen est de ratione ejus inordinatio tollens ordinem finis ultimi. Et ideo gula secundum rationem suae speciei non habet quod sit peccatum mortale, sed potest quandoque esse peccatum mortale et quandoque veniale, secundum jam dictos duos inordinationis modos.

Ad primum ergo dicendum, quod Esau propter gulam dictus profanus est, quia in eo tanta fuit inordinatio concupiscentiae cibi, quod propter cibum primogenita vendidit; unde quodammodo videbatur delectationem cibi concupiscere tamquam finem.

Ad secundum dicendum, quod aliquod peccatum tollit virtutes dupliciter. Uno modo directe per contrarietatem ad virtutem; et sic tollit virtutes gula quae est peccatum mortale, sicut et cetera peccata mortalia. Alio modo dispositive; et sic etiam peccata venialia tollunt virtutes: quia, ut dicitur Eccli. 19, 1, *qui spernit modica, paulatim decidit.*

Ad tertium dicendum, quod omne peccatum veniale et mortale corrumpit medium virtutis in actu; non enim esset peccatum, nisi a medio rationis discederetur; sed habitum virtutis non tollit nisi illud peccatum quod contrariatur caritati, a qua omnes virtutes dependent; et secundum hoc gula quae est peccatum veniale, non corrumpit medium virtutis in habitu, sed in actu.

Ad quartum dicendum, quod nocumentum proximi est per se objectum irae: appetit enim ira vindictam injustam, quae consistit in proximi nocumento: sed nocumentum proprii corporis non est proprium objectum gulae, sed consequitur quandoque ad objectum praeter intentionem; et tale nocumentum est praeter rationem gulae. Si quis tamen scienter propter immoderatam concupiscentiam cibi grave suo corpori nocumentum inferret, nimis comedendo, et nociva sumendo, non excusaretur a peccato mortali.

Ad quintum dicendum, quod illa prohibitio facta Adae non fuit prohibitio vitii gulae: quia poterat absque omni vitio gulae pomum illud comedi, si prohibitio non intervenisset: sed illud fuit praeceptum disciplinae, ut scilicet homo experiretur quid interesset inter obedientiae bonum et inobedientiae malum, sicut Augustinus dicit (super Genes ad litteram, lib. 8, cap. 13 et 14). Unde primum peccatum hominis non fuit gula, sed inobedientia, sive superbia.

Ad sextum dicendum, quod gula dispositive inducit ad idolatriam et luxuriam, non autem ita quod haec duo sint de ratione gulae: unde non sequitur quod peccatum gulae sit peccatum mortale; quia etiam peccatum veniale potest disponere ad mortale.

Ad septimum dicendum, quod peccatum mortale simpliciter ligat animam, inquantum impedit eam ne per seipsam possit redire in ordinem caritatis; sed peccatum veniale ligat animam secundum quid, inquantum impedit virtutem in actu: et sic gula aliter ligat animam secundum quod est peccatum veniale, et aliter secundum quod est peccatum mortale.

Ad octavum dicendum, quod ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam. Sic ergo effluere voluptatibus est contra naturam hominis inquantum transcendit regulam rationis, vel tollendo ordinem finis, quod est simpliciter esse contra rationem, vel tollendo ordinem eorum quae sunt ad finem, quod est esse contra rationem secundum quid, vel magis esse praeter rationem.

Ad nonum dicendum, quod illa tria dicuntur esse effectus gulae, inquantum gula ad illa vitia disponit; sed ex hoc non sequitur quod gula semper sit peccatum mortale.

Ad decimum dicendum, quod uti est referre aliquid in ultimum finem, qui nos beatos facit; unde proprie illi abutuntur rebus creatis qui in eis finem constituunt, non referendo eas in finem ultimum; et hoc meretur damnationem tam in gula quam in aliis peccatis, per quae homo sic abutitur rebus creatis.

Ad undecimum dicendum, quod Philosophus non dicit, quod intemperantia simpliciter faciat hominem bestialem; sed quia talibus delectationibus gaudere et maxime eas diligere est bestiale; et hoc ideo quia hujusmodi delectationes sunt in quibus cum bestiis communicamus. Aliae enim delectationes sunt propriae hominum. Ille autem maxime has delectationes diligit qui in eis finem constituit.

Ad duodecimum dicendum, quod illi serviunt ventri suo tamquam deo qui in delectationibus ciborum ad ventrem pertinentium finem constituunt, qui in solo Deo est constituendus.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, de facili patet responsio: procedunt enim de gula secundum quod est veniale peccatum.

Oportet autem respondere ad secundum, quod videtur ostendere quod gula nullo modo sit peccatum mortale, quia non contrariatur alicui praecepto. Dicendum est enim, quod praecepta decalogi praecipiunt et prohibent ea quae manifeste ratio naturalis habet ut fiant vel non fiant: cadunt enim in conceptione communi. Unde non omnia peccata mortalia directe contrariantur praeceptis decalogi, sed per quamdam reductionem; sicut prohibitio simplicis fornicationis reducitur ad hoc praeceptum: *Non moechaberis;* et similiter prohibitio gulae, secundum quod est peccatum mortale, per reductionem contrariatur praecepto de sanctificatione sabbati, per quam intelligitur spiritualis quies quae impeditur per immoderantiam gulae.

ARTICULUS III.

Quotnam et quae sint gulae species.

Tertio quaeritur de speciebus gulae, quas Gregorius assignat (30 Moral., cap. 27), dicens: *Quinque modis vos gulae vitium tentat: aliquando namque indigentiae tempora praevenit: aliquando cibos lautiores quaerit; aliquando quae sumenda sunt, praeparari accuratius appetit; aliquando in ipsa quantitate sumendi mensuram refectionis excedit; aliquando ipso aestu immensi desiderii aliquis peccat;* et continentur in hoc versu:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Videtur autem quod inconvenienter istae quinque species gulae distinguantur: differunt enim praedicti modi gulae secundum diversas circumstantias: quia *praepropere* respicit tempus, *laute* respicit substantiam cibi, et sic de aliis. Sed circumstantiae, cum sint accidentia actuum, non diversificant speciem. Ergo secundum praedicta quinque non debent distingui diversae species gulae.

2. Praeterea, in quolibet peccato contingit transgredi regulam secundum diversas circumstantias; sicut illiberalis accipit quando non oportet et ubi non oportet; et similiter secundum alias circumstantias: non tamen secundum hoc distinguuntur diversae illiberalitatis species. Ergo etiam neque sunt distinguendae diversae species gulae secundum praedicta quinque.

3. Praeterea, sicut tempus ponitur una circumstantia, ita etiam locus, et substantia peccantis. Si ergo secundum tempus accipitur una species gulae, debent etiam aliae species accipi secundum locum, et secundum septem alias circumstantias, ut sint septem vel octo species gulae.

4. Praeterea, secundum Philosophum (in 3 Ethic., cap. 10), temperantia, cui opponitur gula, est circa delectationes gustus, non inquantum est gustus, sed inquantum est tactus. Sed *laute* et *studiose* videntur pertinere ad bonitatem saporis, qui est proprium gustus. Ergo inconvenienter secundum illa duo assignantur species gulae.

5. Praeterea, Augustinus dicit (10 Confess., cap. 31), quod populus in eremo, non quia carnes desideravit, sed quia escae desiderio adversus Deum murmuravit, meruit improbari. Sed Gregorius (30 Moral., cap. 7), dicit, quod populus despecto manna cibos carnium petiit, quos lautiores putavit. Ergo appetere lauta cibaria non videtur pertinere ad peccatum gulae; et sic videtur quod praedictae species gulae inconvenienter assignentur.

In contrarium est auctoritas Gregorii (loc. cit.) hujusmodi species distinguentis.

Respondeo dicendum, quod in distinguendis speciebus moralium actuum, oportet praecipue attendere ad motiva, quae sunt propria objecta actuum voluntariorum, eo quod objectum movens voluntatem est sicut forma ipsius; unde actus voluntarii distinguuntur secundum diversa motiva, sicut actus rerum naturalium secundum diversas formas agentium. Contingit autem quandoque quod idem motivum est causa quod homo transgrediatur medium virtutis secundum diversas circumstantias; et tunc secundum diversas circumstantias inordinatas non sumuntur diversae species peccati; sicut in avaritia movetur homo ad rapiendum aliena et in tempore in quo non debet, et in loco in quo non debet, et a personis a quibus non debet, propter unum et idem motivum, scilicet, ut congreget pecuniam; et ideo secundum hoc non diversificantur species avaritiae. Si vero essent diversa motiva ad peccandum, sic essent diversae species avaritiae; puta, si ad transgressionem quarumdam circumstantiarum inclinaretur propter defectum dationis, ad alias autem propter superabundantiam acceptionis. Sic ergo dicendum est, quod praedictae species gulae distinguuntur secundum diversa motiva; ut enim dictum est, peccatum gulae consistit in concupiscentia inordinata delectationis ciborum. Hujusmodi autem inordinatio potest referri vel ad delectationem, vel ad ipsam concupiscentiam. Causa autem delectationis potest esse vel naturalis vel artificialis. Naturalis quidem, sicut cum aliquis superflue quaerit delectari in esu pretiosarum et electarum rerum, secundum illud Amos 6, 4: *Qui comeditis agnum de grege, et vitulos de medio armenti.* Causa autem artificialis delectationis, sicut cum aliquis superflue appetit cibos nimis delicate praeparatos. Quantum ergo ad primum modum dicitur *laute*, quantum ad secundum *studiose*. Ex parte vero concupiscentiae potest inordinatio diversificari secundum diversa motiva tripliciter. Concupiscentia enim est quidam motus appetitivae virtutis in delectationem tendens. Inordinata autem vehementia motus etiam in corporalibus secundum tria potest attendi. Primo quidem antequam perveniat ad terminum in quem tendit; et sic motus vehemens festinat ad terminum pervenire: similiter et concupiscentia, quando est inordinate vehemens, non potest pati dilationem cibi, sed ad esum festinat; et sic accipitur hoc quod dicitur *praepropere*. Secundo vehementia motus consideratur in ipsa perventione ad terminum; quia quod vehementer movetur corporaliter, inordinate conjungitur ei in quod tendit; et similiter quando concupiscentia cibi est vehemens, inordinate homo se habet circa cibi sumptionem; et ad hoc pertinet quod dicitur *ardenter*. Tertio consideratur inordinata vehementia motus corporalis post quam pervenerit ad id in quod tendit, quia non sistit in eo, sed ulterius procedit; et similiter quando aliquis immoderate concupiscit cibum, non sistit concupiscentia ejus in cibo moderato, quem natura requirit, sed ulterius sumit; et ad hoc pertinet quod dicitur *nimis*:

Ad primum ergo dicendum, quod praedictae species non diversificantur propter diversas circumstantias, sed propter diversa motiva, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum et tertium: quia non semper transgressio diversarum circumstantiarum habet diversa motiva.

Ad quartum ergo dicendum, quod gulosus non delectatur in cibis lautis et studiose praeparatis propter judicium saporum, sicut faciunt qui vina probant, quod est proprium gustus inquantum est gustus: hujus enim delectationis inordinatio magis pertinet ad curiositatem quam ad gulam; sed delectatur gulosus in ipsa sumptione cibi lauti et studiose praeparati; quae quidem sumptio est per quemdam tactum.

Ad quintum dicendum, quod comedere lauta cibaria non est peccatum, ut Augustinus dicit (lib. 10 Confess., cap. 31); sed concupiscentia inordinata lauti cibi potest esse peccatum, secundum intentionem Gregorii.

ARTICULUS IV.

Utrum gula capitale vitium sit.

Quarto quaeritur, utrum gula sit vitium capitale. Et videtur quod non. Sicut enim contingit esse delectationem in sensu gustus et tactus, ita etiam in aliis sensibus. Sed circa delectationes aliorum sensuum non ponuntur aliqua vitia capitalia. Ergo neque gula, quae est circa delectationes gustus, debet poni vitium capitale.

2. Praeterea, superbia, secundum Gregorium (31 Moral., cap. 31, in antiquis exempl., in novis vero, cap. 17), non ponitur vitium capitale, sed regina vitiorum, quia ex ea omnia vitia oriuntur. Sed ebrietas est radix omnium vitiorum; dicitur enim in decretis, dist. 35 (cap. *Ante omnia*): *Ante omnia clericis vitetur ebrietas, quae omnium vitiorum fomes ac nutrix est.* Ebrietas autem est quaedam species gulae. Ergo gula non debet poni inter vitia capitalia.

3. Praeterea, unum vitium capitale non numeratur inter filias alterius. Sed immunditia, quam Gregorius ponit 31 Moral. (ut sup.), filiam gulae, pertinet ad luxuriam, secundum illud Ephes. 5, 3: *Omnis fornicatio et immunditia non nominetur in vobis.* Ergo cum luxuria sit vitium capitale, videtur quod gula non sit vitium capitale.

4. Praeterea, appetere laeta est proprie proprium superborum, ut Bernardus dicit (lib. de Gradib. humilitatis, in cap. quod incipit: *Proprium est superborum*). Sed superbia non est filia alicujus vitii capitalis. Cum ergo inepta laetitia ponatur a Gregorio filia gulae videtur quod gula non sit vitium capitale.

In contrarium est quod Gregorius 31 Moral. (ubi sup.), ponit gulam inter alia vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut in praecedentibus quaestionibus dictum est, vitium capitale dicitur ex quo alia oriuntur secundum rationem causae finalis, inquantum scilicet objectum alicujus vitii est multum a pluribus appetibile, et praecipue inquantum habet aliquam similitudinem cum felicitate, quam omnes naturaliter appetunt. Una autem de conditionibus felicitatis est delectatio sine qua felicitas esse non potest; et ideo peccatum gulae, quod est circa unam maximarum delectationum in cibis et potibus consistentem est vitium capitale. Oriuntur autem ex gula vitia quaedam quae ejus filiae dicuntur secundum ea quae consequi possunt ad immoderatam delectationem in cibis et potibus. Quod quidem considerari potest vel ex parte corporis et sic ponitur gulae filia (1) *immunditia*, cujus pollutio de facili sequitur ex nimia cibi sumptione; vel potest considerari ex parte animae, cujus est regere corpus et ejus regimen impeditur multipliciter propter immoderatam delectationem in cibis et potibus. Et primo quidem quantum ad rationem, cujus acies hebetatur ex nimia sumptione cibi vel solicitudine circa sumptionem ipsius: quia perturbatis inferioribus viribus corporalibus per inordinatam cibi sumptionem, ipsa ratio per consequens impeditur, et sic ponitur filia gulae *hebetudo sensus* circa intelligentiam. Secundo sequitur inordinatio in affectu, qui consopito gubernaculo rationis inordinate afficitur, et sic est *inepta laetitia*. Tertio sequitur inordinatio locutionis: et sic est *multiloquium*, quia dum ratio verba non ponderat, consequens est ut homo ad verba superflua dilabatur. Quarto sequitur inordinatio operis, et sic est *scurrilitas*, idest jocularitas quaedam in exterioribus gestibus, proveniens ex defectu rationis, cujus erat exteriora membra componere. Sic ergo est gula vitium capitale, et ejus filiae sunt quinque, ut Gregorius dicit 31 Moral. (ut sup.) scilicet *inepta laetitia*, *scurrilitas*, *multiloquium*, *immunditia*, *et hebetudo sensus* circa intelligentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes aliorum sensuum consequuntur conjunctionem rei delectabilis secundum solam similitudinem, sed delectationes tactus consequuntur conjunctionem rei delectabilis corporalem; et ideo circa delectationes tactus, sicut circa principaliores et majores, ponuntur vitia capitalia, et non circa delectationes aliorum sensuum, nisi gustus, secundum quod est tactus quidam.

Ad secundum dicendum, quod ex ebrietate sequuntur omnia peccata, non secundum originem causae finalis, sed secundum prohibentis remotionem, inquantum scilicet removet judicium rationis per quod homo a peccato cohibetur; unde non sequitur quod gula vel ebrietas sit caput omnium vitiorum sicut superbia; sed quorumdam specialiter quae directe ex gula oriuntur sicut proprii ejus effectus.

Ad tertium dicendum, quod pollutio corporis potest provenire ex causa animali, puta ex concupiscentia delectationis apprehensae; et hoc principaliter pertinet ad luxuriam: vel ex causa corporali et intrinseca, scilicet ex superfluo humore interius abundante, ex quo stimulatur homo ad corporis pollutionem; et secundum hoc immunditia ponitur filia gulae.

Ad quartum dicendum, quod superbiae est appetere laeta; sed gulae est ut ex ea laetitia inepta sequatur propter rationem impeditam, ut dictum est.

QUAESTIO XV.

DE LUXURIA.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum omnis actus luxuriae sit peccatum; 2.° utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale; 3.° utrum species luxuriae convenienter distinguantur; 4.° utrum luxuria sit vitium capitale.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet luxuriae actus peccatum sit.

Quaestio est de luxuria: et primo quaeritur, utrum omnis actus luxuriae sit peccatum. Et videtur quod non. Fornicatio enim est actus luxuriae. Sed ipsa connumeratur quibusdam quae non sunt peccata, sed secundum se licita: dicitur enim Act. 15, 28: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis quam haec necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione.* Sed nullus cibi esus secundum se est peccatum, secundum il-

(1) *Al.* species.

lud 1 ad Tim. 4, 4: *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* Ergo neque fornicatio est peccatum; et ita non omnis actus luxuriae est peccatum.

2. Praeterea, cognoscere mulierem est actus naturalis; et ita quantum est de se non est peccatum, sicut nec videre ipsam cum utrumque sit actus cujusdam naturalis potentiae. Sed videre mulierem non suam non est peccatum. Ergo neque cognoscere non suam.

3. Praeterea, si fornicatio est peccatum, aut hoc est ratione potentiae a qua egreditur actus, aut de ratione materiae, aut ratione finis. Sed fornicatio non est peccatum ratione potentiae, quia potentia a qua egreditur actus, naturalis est: neque etiam ratione materiae, quia materia est femina ad hunc usum a Deo creata, secundum illud Genes. 2, 18: *Faciamus ei adjutorium simile sibi;* potest etiam contingere quod nec ratione finis; puta, si aliquis fornicando intendat generare prolem ad cultum Dei nutriendam. Ergo videtur quod non omnis fornicatio sit peccatum.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 15 de Animalibus (1 de Generat. animalium, cap. 19), semen est superfluum alimenti. Sed alia superflua licitum est qualitercumque emittere, et hoc fit absque peccato. Ergo videtur quod similiter hoc contingit in emissione seminis. Non ergo omnis actus luxuriae est peccatum.

5. Praeterea, illud quod est peccatum ex genere, non licet fieri quocumque bono fine, secundum illud Rom. 3, 8: *Non sicut quidam dicunt nos dicere: Faciamus mala, ut veniant bona.* Sed sicut dicit Commentator 5 Ethic., epices, idest vir virtuosus, committit adulterium cum uxore tyranni, ut tyrannum interficiens liberet patriam. Ergo et adulterium non est secundum se peccatum. Multo ergo minus alius fornicationis actus.

6. Praeterea. nullus actus justi, inquantum justus est, est peccatum. Sed fornicatio videtur esse actus justitiae: dicitur enim Genes. 38, 26, quod Judas dixit de Thamar cum qua fornicatus fuerat: *Justior me est*, vel *justificata est ex me*, sicut Hebraica veritas habet ut Hieronymus dicit (lib. Qq. Hebraicarum in Genesim). Ergo fornicatio non est peccatum.

7. Praeterea, Augustinus dicit 7 de Civit. Dei (lib. 14, cap. 11, et lib. 11, cap. 17), quod omne vitium est contra naturam. Sed fornicatio non (1) est contra naturam: quia super illud Rom. 1: *Nam feminae eorum immutaverunt naturalem usum*, dicit Glossa (August. in lib. 2 de Nuptiis et concup., cap. 19 et 20): *Naturalis usus est ut vir et mulier in uno concubitu coeant.* Ergo non est peccatum.

8. Praeterea, nullum peccatum committitur secundum praeceptum Dei. Sed fornicatio quandoque commissa est secundum praeceptum Dei; dicitur enim Oseae 1, 2: *Dixit Dominus ad Oseam: Vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum.* Ergo fornicatio secundum se non est peccatum.

9. Praeterea, cuilibet vitio quod in superabundantia consistit, opponitur virtus in diminutione consistens. Sed luxuria importat quamdam superfluitatem circa concupiscentias delectationum in venereis; opposita autem diminutio, quae est virginitas (1), vel perpetua continentia, non est peccatum, sed laudabile aliquid. Ergo neque luxuria semper est peccatum.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 13, 4: *Sit honorabile connubium in omnibus, et torus immaculatus: fornicatores enim et adulteros judicabit Deus.* Sed illud pro quo homo subjicitur divino judicio, est peccatum. Ergo fornicatio et adulterium, et omnes hujusmodi actus luxuriae, sunt peccata.

Praeterea, Tobiae, 4, 13, dicitur: *Attende tibi, fili mi, ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.* Sed actus luxuriae dicuntur qui sunt praeter legitimae uxoris connubium. Ergo omnis luxuriae actus est peccatum.

Respondeo dicendum, quod luxuria est quoddam vitium temperantiae oppositum, prout moderatur concupiscentias delectabilium tactus circa venerea; sicut gula opponitur temperantiae, inquantum est moderativa concupiscentiarum circa delectabilia tactus in cibis et potibus. Unde luxuria quidem principaliter importat inordinationem quamdam circa concupiscentias delectationum in venereis secundum superabundantiam. Hujusmodi autem inordinatio potest esse vel in solis interioribus passionibus, vel etiam ulterius in ipso exteriori actu, qui est inordinatus secundum seipsum, et non solum propter inordinatam concupiscentiam a qua procedit. Ad inordinatam enim concupiscentiam pertinet ut propter concupiscentiam delectabilis aliquis actum exerceat qui secundum se est inordinatus; sicut patet circa concupiscentias pecuniarum: potest enim esse inordinata concupiscentia acquirendi vel retinendi pecunias suas sibi debitas; et tunc talis acquisitio vel retentio pecuniae non est vitiosa secundum se, sed solum secundum quod ex immoderata concupiscentia provenit: quandoque vero ex inordinata concupiscentia pecuniarum provenit quod homo etiam velit accipere vel retinere aliena; et tunc ipsa acceptio vel retentio secundum se inordinata est, et non solum secundum quod ex inordinata concupiscentia procedit, et utrumque pertinet ad vitium illiberalitatis, ut patet per Philosophum in 4 Ethic. (cap. 1). Similiter etiam dicendum est de luxuria: quia quandoque quidem importat solam inordinationem interioris concupiscentiae; sicut patet in eo qui ex immoderata concupiscentia accedit ad uxorem suam; tunc enim ipse actus non est inordinatus secundum se, sed solum secundum quod procedit ex inordinata concupiscentia; quandoque vero cum inordinatione concupiscentiae est etiam inordinatio ipsius actus exterioris secundum seipsum; sicut contingit in omni usu genitalium membrorum praeter matrimonialem actum. Et quod omnis talis actus sit inordinatus secundum seipsum, apparet ex hoc quod omnis actus humanus dicitur esse inordinatus qui non est proportionatus debito fini; sicut comestio est inordinata, si non proportionetur corporis salubritati, ad quam ordinatur sicut ad finem. Finis autem usus genitalium membrorum est generatio et educatio prolis; et ideo omnis usus praedictorum membrorum qui non est proportionatus generationi prolis et debitae ejus educationi, est secundum se inordinatus. Quicumque autem actus praedictorum membrorum praeter commixtionem maris et femi-

(1) *Al.* deest non.

(1) *Al.* virginitatis.

nae, manifestum est quod non est accommodus generationi prolis. Omnis vero commixtio maris et feminae praeter legem matrimonii est improportionata debitae prolis educationi: est enim lex matrimonii instituta ad excludendum vagos concubitus, qui contrariantur certitudini prolis. Si enim quilibet posset indifferenter ad quamlibet accedere, quae non esset sibi determinata, tolleretur certitudo prolis, et per consequens solicitudo patris circa educationem filiorum; et hoc est contra id quod convenit humanae naturae: quia naturaliter homines sunt soliciti de prolis certitudine, et de educatione suorum filiorum. Magis etiam hoc pertinet ad patres quam ad matres: quia educatio ad matres pertinens est circa infantilem aetatem; postea autem ad patrem pertinet educare filium, et instruere eum, et thesaurizare ei in totam vitam. Sic autem videmus et in aliis animalibus, quod in quacumque specie animalis proles nata indiget communi educatione maris et feminae, ibi non est vagus coitus, sed maris ad aliquem femellam determinate, ut patet in omnibus avibus simul nidificantibus. Unde manifestum est quod omnis commixtio maris et feminae praeter legem matrimonii excludentem vagos concubitus, est de se inordinata. Non autem nunc agitur, utrum ista determinatio fiat ad unam habendam, vel ad plures, vel divisibiliter: haec enim ad quaestionem de matrimonio pertinent. Sed qualitercumque hoc sit, oportet quod omnis commixtio maris et feminae praeter matrimonii legem sit inordinata. Sic ergo omnis luxuriae actus est peccatum vel propter inordinationem solius concupiscentiae; quae inordinatio primo et per se ad luxuriam pertinet: dicit enim Augustinus 15 de Civit. Dei (lib. 12, cap. 28), quod luxuria non est vitium pulchrorum suaviumque corporum, sed animae perverse amantis, corporeas voluptates neglecta temperantia, qua rebus turpia turpioribus, suavia suavioribusque aptamus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostoli volentes in primitiva Ecclesia conversos ex Gentibus simul in unum convenire cum his qui ex Judaeis erant conversi, impedimenta hujus unionis excluserunt, ex utraque parte amputantes id quod aliis onerosum esse posset, et ideo Gentilibus interdixerunt quae Judaeis erant molesta, non sub hac consideratione an essent peccata vel non, sed solum quia scandalum faciebant. Gentiles enim existimabant omnem cibum secundum se licitum esse ad edendum, quod verum erat; sed Judaei hoc abhorrebant propter pristinam legis consuetudinem. Et ideo Apostoli Gentilibus interdixerunt pro tempore illo cibos maxime abominabiles Judaeis. E contrario vero Gentiles falso existimabant fornicationem simplicem non esse peccatum, quam Judaei vere sicut peccatum abominabantur instructi per legem. Et ideo hoc etiam Apostoli prohibuerunt tamquam peccatum, et cum hoc dissidium generans.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse meum ad videndum, quod tamen non est meum ad aliquem alium usum; sicut aurum quod in platea ponitur, est meum ad videndum, non autem ad possidendum. Similiter etiam mulier potest esse alicujus ad videndum, vel etiam ad possidendum, sicut ancilla; non tamen ad usum concubitus est sua, nisi secundum determinationem legis matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod actus luxuriae est peccatum ratione potentiae, inquantum scilicet concupiscibilis non continetur sub ordine rationis; et ratione materiae, quia actus conveniens generationi et educationi prolis non solum requirit mulierem pro materia, sed etiam mulierem matrimonio determinatam, ut dictum est. Unde etiam ipse actus secundum suam naturam est inordinatus, licet ex intentione agentis possit esse finis bonus, qui non sufficit ad excusationem actus, ut patet in eo qui furatur intendens eleemosynam dare.

Ad quartum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in eodem lib., semen est superfluum quidem quantum ad actum nutritivae, sed quod indigetur ad generationem prolis; et ideo omnis voluntaria emissio seminis est illicita, nisi secundum convenientiam ad finem a natura intentum. Alia vero superflua, ut sudor, urina, et hujusmodi, sunt superflua quibus non indigetur; et ideo non refert qualitercumque emittantur.

Ad quintum dicendum, quod ille Commentator in hoc non est sustinendus: pro nulla enim utilitate debet aliquis adulterium committere, sicut nec mendacium dicere debet aliquis propter utilitatem aliquam, ut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium.

Ad sextum dicendum, quod Thamar dicitur esse justificata, non propter fornicationem quam commisit, sed quia ex alio genere sibi prolem non quaesivit quam ex eo unde sibi vir debebatur.

Ad septimum dicendum, quod actus luxuriae potest dici contra naturam dupliciter. Uno modo absolute, quia scilicet est contra naturam omnis animalis; et sic omnis actus luxuriae praeter commixtionem maris et feminae dicitur esse contra naturam, inquantum non est proportionatus generationi, quae in quolibet genere animalis fit ex commixtione utriusque sexus; et hoc modo loquitur Glossa. Alio modo dicitur esse aliquid contra naturam, quia est contra naturam propriam hominis, cujus est ordinare generationis actum ad debitam educationem; et sic omnis fornicatio est contra naturam.

Ad octavum dicendum, quod sicut propter praeceptum Dei, in cujus potestate sunt omnia, id quod alias fuisset furtum, fuit non furtum filiis Israel Ægyptios spoliantibus, ut dicitur Exod. 12, ita et propter auctoritatem ipsius Dei, qui est supra legem matrimonii, concubitus ille non fuit fornicarius, qui alias fornicarius fuisset; unde dicitur uxor fornicationum, et fornicationum filii, non quia tunc esset fornicatio, sed quia alias fornicatio fuisset.

Ad nonum dicendum, quod virginitas, seu perpetua continentia, non opponitur luxuriae sicut extremum, sed sicut medium, eo quod medium in virtutibus non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut de magnanimo Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 1). Extremum autem secundum diminutionem esset, si quis praeter rationem rectam a carnali commixtione abstineret; ut patet in eo qui debitum uxori reddere contemnit, vel qui abstinet propter aliquam reverentiam daemonum, sicut nigromantici, et virgines vestales.

ARTICULUS II.

Utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale.

Secundo quaeritur, utrum omnis actus luxuriae sit peccatum mortale. Et videtur quod non. Quia

super illud 1 Timoth. 4: *Pietas ad omnia utilis est*, dicit Glossa Ambrosii: *Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patitur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit.* Sed quicumque peccat mortaliter, non solum vapulat, sed perit. Ergo non quicumque patitur lubricum carnis per actum luxuriae, mortaliter peccat.

2 Praeterea, omne peccatum mortale alicui praecepto divinae legis contrariatur. Sed inter peccata luxuriae solum adulterium praecepto legis contrariatur, illi scilicet praecepto, *Non moechaberis.* Ergo solum adulterium inter actus luxuriae est peccatum mortale.

3. Sed dicendum, quod in prohibitione moechiae, idest adulterii, intelligitur prohibitio omnis illiciti concubitus. — Sed contra, in prohibitione majoris peccati non intelligitur prohibitio minoris peccati. Sed adulterium est majus peccatum quam simplex fornicatio. Ergo in prohibitione adulterii non intelligitur prohibitio simplicis fornicationis.

4. Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animae vita, secundum illud 1 Joan. 3, 14: *Translati sumus de morte ad vitam, quia diligimus fratres.* Sed simplex fornicatio non contrariatur neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit injuriam: mulier enim sui juris existens quae in actum simplicis fornicationis consentit, injuriam non patitur, quia nullus patitur injustum volens, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. ult.). Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale.

5. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. 2, cap. 39, a med.), quod si delectatio fornicationis plus delectat hominem quam amor castitatis, adhuc peccatum regnat in homine. Ex quo videtur quod fornicatio simul possit esse in homine cum virtute castitatis. Sed nullum peccatum mortale potest esse simul in homine cum virtute. Ergo fornicatio non est peccatum mortale.

6. Praeterea, peccatum aliquod dupliciter minoratur: uno modo propter infirmitatem hominis; alio modo propter magnitudinem impugnationis. Sed homo patitur majorem debilitatem circa peccatum luxuriae quam circa peccatum gulae: quia generativa, ad quam pertinet peccatum luxuriae, non solum est corrupta sicut nutritiva, ad quam pertinet peccatum gulae, sed etiam est infecta. Similiter etiam major est impugnatio ex parte hostis circa luxuriam quam circa gulam; quia praecipue diabolus impugnat hominem de luxuria, ut patet per illud quod dicitur Job 40, 11: *Virtus est in lumbis ejus, et potestas ejus in umbilico ventris illius*; quod Gregorius refert ad peccatum luxuriae (lib. 32 Moral., cap. 11, in novis exemp.). Ergo videtur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae, ut supra dictum est. Ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

7. Praeterea, corruptio naturae humanae consistit in rebellione carnis ad spiritum. Sed haec rebellio consecuta est ex peccato gulae; dicit enim Bernardus exponens id quod habetur Genes. 3: *Vidit mulier lignum etc.*, quod ab inordinata concupiscentia ligni vetiti subsecuta est rebellio carnis ad spiritum. Ergo vis nutritiva, ad quam pertinet talis concupiscentia, est magis corrupta quam vis generativa; et sic cum non omnis actus gulae sit peccatum mortale, videtur quod multo minus omnis actus luxuriae.

8. Praeterea, poena respondet culpae. Sed major poena consecuta est vim nutritivam ex peccato primi parentis quam aliquam aliam vim animae: ad nutritivam enim pertinet esuries et sitis, et alia hujusmodi, quae interdum ducunt hominem usque ad mortem. Ergo est major culpa circa nutritivam quam circa generativam; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, peccatum mortale esse non potest nisi in ratione, ut patet (1) per Augustinum 12 de Trin. (cap. 12). Sed quandoque actus luxuriae exercetur sine deliberatione rationis, sicut patet de Loth, qui ignoranter ad filias suas accessit, ut habetur Genes. 17. Ergo videtur quod actus luxuriae non semper sit peccatum mortale.

10. Praeterea, quando ratio absorbetur, non imputatur aliquid homini ad peccatum mortale. Sed in actu luxuriae tota ratio absorbetur: quia 1 Corinth. 6, super illud: *Qui fornicatur in corpus suum peccat*, dicit Glossa (interlin.): *Hic proprie servit anima corpori intantum ut nihil aliud in ipso momento et experimento tam magni flagitii cogitare homini liceat aut intendere: quia mentem captivam subdit ipsa submersio et absorptio libidinis.* Ergo videtur quod actus luxuriae non sit peccatum mortale.

11. Praeterea, Deuter. 23, super illud: *Non erit meretrix etc.* dicit Glossa (ordin. ex August.): *Ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudo* (2). Ergo accedere ad meretricem est peccatum veniale.

12. Praeterea, commixtio maris et feminae ordinata est ad actum generationis et educationis prolis. Sed quandoque ex fornicario concubitu potest sequi convenienter generatio et educatio prolis. Ergo non omnis fornicarius concubitus est peccatum mortale.

13. Praeterea, magis impedit bonum generationis et educationis prolis qui nunquam operi generationis intendit quam qui ad mulierem accedit fornicario concubitu. Si ergo fornicarius concubitus esset peccatum mortale propter impedimentum educationis prolis, multo magis servare continentiam esset peccatum mortale; cum per hoc totaliter generatio prolis impediatur.

14. Praeterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quae est sterilis vel vetula, generatio prolis sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriae ex quibus non sequitur generatio et debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali.

15. Praeterea, Matth. 5 (in Glossa) dicitur, quod si anima fuerit titillata concupiscentia, etsi sit peccatum, non tamen est crimen. Sed talis titillatio est actus luxuriae. Ergo actus luxuriae non est crimen, sive peccatum mortale.

16. Praeterea, delectatio fornicationis prout est in cogitatione sola, non est peccatum mortale. Sed consensus in veniale peccatum, non est mortale peccatum. Ergo neque etiam consensus rationis in talem delectationem est peccatum mortale; et tamen est actus luxuriae; ergo non omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

17. Praeterea, illud quod non est peccatum

(1) *Al. deest* patet.

(2) *Vide solutionem hujus argumenti.*

mortale uni, non est peccatum mortale alteri. Sed consensus in delectationem non est peccatum mortale viro habenti uxorem, quia nec etiam ipse actus est ei peccatum mortale. Ergo neque alius consensus in delectationem luxuriae est peccatum mortale.

18. Praeterea, actus etiam luxuriae sunt tactus, et amplexus, et oscula. Sed hujusmodi non videntur esse peccata mortalia: cum enim ad Ephes. 5, 3, Apostolus dixisset: *Fornicatio et immunditia et avaritia aut turpitudo* (quae scilicet consistit in amplexibus et osculis, ut Glossa interl. dicit), *aut stultiloquium aut scurrilitas nec nominetur in vobis;* postea subjecit: *Omnis fornicator aut immundus aut avarus non habet hereditatem in regno Christi et Dei,* praetermissa turpitudine et stultiloquio et scurrilitate. Ergo videtur quod hujusmodi non sint peccata mortalia excludentia a regno Dei.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 5, 19: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio, immunditia, luxuria;* et postea subdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt.* Sed nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Ergo omnis actus luxuriae est peccatum mortale.

Praeterea, Matth. 5, 28, dicitur: *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam jam moechatus est eam in corde suo;* et ita peccat mortaliter. Sed inter omnes actus luxuriae primum et minimum est, ipsam videre mulierem. Ergo multo magis omnes alii actus sunt peccata mortalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praec., dictum est, actus luxuriae potest esse inordinatus dupliciter: uno modo propter solam inordinationem concupiscentiae; alio modo etiam propter inordinationem ipsius actus. Quando ergo est peccatum luxuriae propter solam inordinationem concupiscentiae, sicut cum aliquis libidinose accedit ad suam uxorem, tunc est distinguendum. Quia quandoque est talis inordinatio quae excludit ordinem finis ultimi, puta cum aliquis intantum concupiscit delectationem veneream, quod ab ea non abstineret propter praeceptum Dei, et quod illam mulierem cognoscere vellet, vel etiam aliam praeter matrimonii legem; et sic est peccatum mortale, quia concupiscentia non refrenatur intra limites matrimonii. Aliquando vero inordinatio concupiscentiae non tollit ordinem ultimi finis, quando scilicet aliquis etsi superabundet in concupiscentia delectationis venereae, tamen potius (1) ab ea abstineret quam contra Dei praeceptum ageret: nec istam mulierem aut aliam cognosceret, si sua uxor non esset, quod tunc concupiscentia sistit infra limites matrimonii, et est peccatum veniale, sicut et supra de gula distinximus. Si vero sit actus luxuriae peccatum propter ipsam inordinationem actus, quia scilicet actus non est proportionatus generationi et educationi prolis; tunc dico quod semper est peccatum mortale. Videmus enim quod peccatum mortale est non solum homicidium per quod vita hominis tollitur, sed etiam furtum, per quod subtrahuntur exteriora bona, quae ad vitam hominis sustentandam ordinantur; unde dicitur Eccli. 34, 25: *Panis egentium vita pauperis: qui defraudat illum, homo sanguinis est.* Propinquius autem ordinatur ad vitam hominis semen humanum, in quo est homo in potentia, quam quaecumque res exteriores: unde et Philosophus in sua Politica (lib. 2 de Generat. animalium, cap. 3) dicit, in semine hominis esse quiddam divinum, inquantum scilicet est homo in potentia. Et ideo inordinatio circa emissionem seminis est circa vitam hominis in potentia propinqua. Unde manifestum est quod omnis talis actus luxuriae est peccatum mortale ex suo genere. Et quia appetitus interior accipit bonitatem vel malitiam ex eo quod appetitur, inde est quod etiam appetitus hujusmodi actus inordinati est peccatum mortale, si sit completus, scilicet cum ratione deliberata: alioquin est peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambrosius ibi loquitur de lubrico carnis secundum quod est veniale peccatum, ut patet in actu matrimoniali, sicut dictum est. Vel potest dici, et melius, quod loquitur etiam de lubrico peccati mortalis. Non est autem simpliciter intelligendum, quod si aliquis in tali lubrico carnis perseveret usque ad mortem, damnationem evadat propter opera pietatis; sed quia opera pietatis frequentata disponunt hominem ad facilius poenitendum, et postquam poenituerit, ad peccata praeterita facilius expianda: propter quod etiam Dominus, Matth. 25, per opera misericordiae damnandis solum defectum misericordiae imputat, quia scilicet non studuerunt per opera misericordiae peccata praeterita expiare, ut dicit Augustinus (12 de Civ. Dei, cap. 17).

Ad secundum dicendum, quod per illud praeceptum: *Non maechaberis,* intelligitur prohiberi omnis illicitus usus genitalium membrorum, qui de genere suo est peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod praecepta decalogi sunt immediate a Deo populo tradita; unde secundum hanc formam traduntur prout sunt manifesta naturali rationi cujuslibet hominis etiam popularis. Quilibet autem statim ratione naturali advertere potest adulterium esse peccatum; et ideo inter praecepta decalogi prohibetur adulterium. Fornicatio vero et aliae corruptelae prohibentur per sequentia legis praecepta, quae a Deo tradita sunt populo per Moysen: quia scilicet horum inordinatio, cum non manifeste contineat injuriam proximi non est omnibus manifesta, sed solum sapientibus per quos debet ad aliorum notitiam derivari.

Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriae, quae sunt praeter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, inquantum sunt contra bonum prolis generandae et educandae, sicut dictum est, art. praeced.

Ad quintum dicendum, quod amor castitatis potest delectare non solum eum qui castitatem habet, sed etiam eum qui virtute castitatis caret, inquantum per rationem naturalem homo judicat bonum virtutis et diligit ipsum et delectatur in eo, etiam si virtutem non habeat.

Ad sextum dicendum, quod illa ratio procedit de quantitate peccati quae attenditur secundum circumstantias, cui praeponderat quantitas peccati quae attenditur secundum speciem actus. Unde patet quod quantumcumque aliquis inducatur ad faciendum homicidium, gravius est peccatum quam si dicat verbum otiosum etiam sine impulsu. Similiter etiam etsi homo magis impugnetur ad actum luxuriae quam ad actum gulae et in eo sit debilior; quia tamen actus luxuriae est secundum se mortale peccatum, quia habet materiam inde-

(1) *Al.* prius.

bitam caritati repugnantem, quod actus gulae non habet; ideo non sequitur quod peccatum luxuriae sit minus quam peccatum gulae. Sequeretur autem forte in casu illo quando actus luxuriae est veniale peccatum: quia si quis utitur superflue cibo suo, venialiter peccat sicut qui superflue utitur sua uxore, nisi aliud sit quod faciat utrobique peccatum mortale. Si quis autem cibo furtivo utatur, vel prohibito per legem, peccat mortaliter; minus tamen quam fornicator, quanto cibus vel quaelibet res exterior a remotiori se habet ad vitam hominis quam semen humanum, sicut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod in peccato primi parentis gula fuit materiale, sed formale et principale fuit peccatum superbiae, quo homo noluit sub regula divini praecepti contineri; et ex hoc subsecuta est rebellio carnis ad spiritum, ut Augustinus dicit (14 de Civ. Dei, cap. 15), non autem ex vitio gulae.

Ad octavum dicendum, quod rebellio carnis ad spiritum, quae maxime sentitur in genitalibus membris, major poena est quam esuries et sitis: quia ista est pure corporalis, illa est spiritualis.

Ad nonum dicendum, quod cum ad rationem pertineat consentire ad actum, sicut Augustinus dicit (12 de Trin., cap. 12), non potest esse actus fornicationis absque rationis deliberatione, nisi forte in eo qui usum rationis non habet; et tunc si hoc impedimentum proveniat ex causa illicita, non omnino excusatur a peccato, sicut patet de Loth, qui ex ebrietate commisit incestum; nisi forte ebrietas illa contigerit absque peccato illius, sicut et in Noe accidit propter inexperientiam fortitudinis vini. Si autem causa hujusmodi defectus sit absque culpa, sic actus sequens luxuriae vel cujuscumque peccati non imputatur ad peccatum, sicut patet in furiosis et amentibus.

Ad decimum dicendum, quod in ipso actu luxuriae ratio deliberare non potest; sed potuit ante deliberare cum consensit in actum; et ideo imputatur ei ad peccatum.

Ad undecimum dicendum, quod littera illa corrupta est: non enim debet dici, *quorum venialis est turpitudo*, sed *quorum turpitudo est venalis* (1).

Ad duodecim dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subjacet ordinationi uniuscujusque; et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cujus est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam Philosophus dicit in 2 Polit. (lib. 7, cap. 17). Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem prolis et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale.

Ad decimumtertium dicendum, quod in statu in quo erat vacandum multiplicationi humani generis, non erat absque vitio quod aliquis ab actu generationis abstineret, tam secundum legem humanam quam secundum legem divinam; sed tempore gratiae debet insistere magis ad spiritualem propagationem ad quam magis apti sunt caelibem vitam agentes; et ideo in hoc statu virtuosius reputatur ab actu generationis abstinere.

Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriae, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procedit de actu luxuriae in quo est vitium propter solam inordinationem concupiscentiae, quae tamen non excludit ordinem ultimi finis.

Ad decimumsextum dicendum, quod consensus in id quod est veniale in genere suo, non est peccatum mortale. Delectatio autem fornicationis cogitatae est peccatum mortale ex genere suo, sicut et ipsa fornicatio; sed quod sit veniale, hoc est per accidens, propter imperfectionem actus, deficiente deliberatione rationis; qua adveniente per consensum deliberatum, redit ad naturam sui generis, ut sit peccatum mortale.

Ad decimumseptimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit (in 10 Ethic., cap. 4 et 5), delectationes in bonitate et malitia consequuntur operationes delectabiles; et ideo, sicut carnalis commixtio non est peccatum mortale conjugato, est autem peccatum mortale non conjugato; similis etiam differentia est de delectatione, et de consensu in delectationem: non enim potest esse gravius peccatum consensus in delectationem quam consensus in actum, ut patet per Augustinum (12 de Trinit., cap. 12).

Ad decimumoctavum dicendum, quod tactus, amplexus, et oscula, inquantum ordinantur ad actum fornicationis, consequuntur consensum, inquantum autem ordinantur ad solam delectationem, consequuntur consensum in delectatione qui est peccatum mortale. Et ideo utroque modo sunt peccata mortalia: quia cum hujusmodi non sint secundum speciem suam peccata mortalia, sicut fornicatio et adulterium, sed solum secundum quod ordinantur ad aliud, idest ad consensus praedictos; ideo Apostolus non reiteravit de turpitudine et scurrilitate et stultiloquio, sed solum de illis quae sunt secundum se peccata mortalia.

ARTICULUS III.

Quot et quae sint luxuriae species.

Tertio quaeritur de speciebus luxuriae, quae sunt *fornicatio, adulterium, incestus, stuprum, raptus, et vitium contra naturam.* Et videtur quod inconvenienter distinguantur. Diversitas enim materiae non diversificat speciem. Sed praedicta non distinguuntur nisi secundum materiam, prout scilicet aliquis polluit vel conjugatam, vel virginem, vel alterius conditionis mulierem. Ergo praedicta non sunt diversae species luxuriae.

2. Praeterea, luxuria per se consistit circa delectationes venereas, quae sunt in commixtione maris et feminae. Sed quod femina sit conjugata, vel

(1) *Al.* venialis.

soluta, vel virgo, hoc accidit ei. Ergo praedicta non differunt nisi per accidens; et sic non sunt diversae species, cum differentia per accidens non diversificet speciem.

3. Praeterea, luxuria per se opponitur temperantiae. Sed aliqua praedictorum opponuntur justitiae, praecipue adulterium et raptus. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur species luxuriae.

Sed contra est quod Magister in 4 Sent. (dist. 41), has species assignat.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, peccatum luxuriae dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiae; et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus; et sic semper est peccatum mortale; et ideo ex hac parte, ex qua est major gravitas peccati, sumuntur species praedictae luxuriae. Est autem actus luxuriae inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio prolis; et sic est *vitium contra naturam;* aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit sua secundum legem matrimonii; et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata, ut sit sua; et sic est *fornicatio*, quae est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad hujusmodi spectacula conveniebant mulieres quae se prostituebant. Secundo, quia non est determinabilis; et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quaedam debetur contraria tali actui; et sic est *incestus*, qui est concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem; et sic est *stuprum*, quae est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est *adulterium*; vel secundum aliquem alium modum, et sic est *raptus*, puta cum puella rapitur de domo patris, cujus curae subjacet.

Ad primum ergo dicendum, quod praedicta sex non differunt solum materialiter, sed etiam habent diversas ratione deformitatis; et ideo sunt diversae species peccati.

Ad secundum dicendum, quod licet praedicta accidant mulieri inquantum est mulier; per se tamen considerantur in muliere secundum quod ad matrimonium ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, quia deformitas injustitiae ordinatur ad finem intemperantiae, ideo totum ad genus intemperantiae pertinet.

ARTICULUS IV.

Utrum luxuria sit vitium capitale.

Quarto quaeritur, utrum luxuria sit vitium capitale. Et videtur quod non. Immunditia enim ponitur filia gulae, secundum Gregorium 31 Moralium (cap. 31 in antiq. exemplarib., in novis vero cap. 17). Sed unum vitium capitale non ponitur filia alterius. Cum ergo immunditia ad luxuriam pertineat, ut patet ad Ephes. 5, videtur quod luxuria non sit vitium capitale.

2. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. 2, cap. 38): *Qui detinetur superbia, labitur in carnis luxuriam.* Ergo luxuria est filia superbiae; non ergo est vitium capitale.

3. Praeterea, desperatio est filia accidiae, ut patet per Gregorium 31 Moral. (ut sup.). Sed desperatio causat luxuriam, secundum illud Ephes. 4, 19: *Qui desperantes seipsos, tradiderunt, et impudicitiae.* Ergo luxuria non est vitium capitale.

Sed contra est quod Gregorius 31 Moral. (ubi sup.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, qu. praeced. art. 4, dictum est, quia delectatio est una de conditionibus felicitatis, inde est quod vitia quae habent delectationem pro objecto, sunt capitalia, utpote habentes finem maxime appetibilem, ad quem alia nata sunt ordinari. Delectatio autem venereorum, quae est finis luxuriae, est maxima inter delectationes corporales; et ideo luxuria debet poni vitium capitale, et sunt octo filiae ejus, videlicet *caecitas mentis, inconsideratio, incostantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus*, scilicet praesentis saeculi, *et desperatio futuri*, ut patet per Gregorium 31 Moralium (ubi sup.). Manifestum est enim quod quando intentio animae vehementer applicatur ad actum inferioris potentiae, superiores potentiae debilitantur, et deordinantur in suo actu; et ideo quando in actu luxuriae propter vehementiam delectationis tota intentio animae attrahitur ad inferiores vires, idest ad concupiscibilem et ad sensum tactus, necesse est quod superiores, scilicet ratio et voluntas, defectum patiantur. Sunt autem quatuor actus rationis, secundum quod dirigit humanos actus: quorum primus est intellectus quidam, quo aliquis recte existimat de fine, qui est sicut principium in operativis, ut Philosophus dicit (in 2 Physic., com. 89); et inquantum hoc impeditur, ponitur filia luxuriae *caecitas mentis*, secundum illud Daniel. 13, 56: *Species decepit te, et concupiscentia subvertit cor tuum.* Secundus actus est consilium de agendis, quod per concupiscentiam tollitur; dicit enim Terentius in Eunucho: *Quae res in se neque consilium neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes;* et loquitur in amore libidinoso; et quantum ad hoc ponitur *inconsideratio*. Tertius actus est judicium de agendis; et hoc etiam impeditur per luxuriam: dicitur enim Daniel. 13, 9, quod *averterunt sensum suum, ut non recordarentur judiciorum justorum;* et quantum ad hoc ponitur *praecipitatio*, dum scilicet homo inclinatur ad consensum praecipitanter non expectato judicio rationis. Quartus actus est praeceptum de agendo, quod etiam impeditur per luxuriam, inquantum homo non persistit in eo quod dijudicavit, sicut etiam Terentius dicit Eunucho: *Haec verba*, quae scilicet dicis, *te recessurum ab amica, una falsa lacrymula restinguet;* et quantum ad hoc ponitur *inconstantia*. Ex parte vero inordinationis affectus duo sunt consideranda: quorum unum est appetitus delectationis, in quem fertur voluntas ut in finem; et quantum ad hoc ponitur *amor sui*, dum scilicet inordinate sibi appetit delectationem; et per oppositum *odium Dei*, inquantum scilicet prohibet delectationem concupitam: aliud vero est appetitus eorum per quae consequitur quis hunc finem; et quantum ad hoc ponitur *affectus praesentis saeculi*, idest omnium eorum per quae ad finem intentum pervenit, quae ad saeculum istud pertinent; et per oppositum ponitur *desperatio futuri saeculi*, quia dum nimis affectat carnales delectationes magis despicit spirituales.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur filia gulae secundum quod causatur pol-

lutio corporis ex causa corporali, idest ex abundantia humorum; non autem ex causa animali, scilicet ex concupiscentia, quae praecipue pertinet ad luxuriam.

Ad secundum dicendum, quod non est contra rationem vitii capitalis, quod ex superbia oriatur, ex qua omnia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod desperatio est causa luxuriae per accidens, sicut removens spem futurae beatitudinis, propter quam a luxuria aliquis desistit. Origo autem capitalium vitiorum non attenditur secundum causas per accidens, sed secundum causas per se.

QUAESTIO XVI.

DE DAEMONIBUS.

(In duodecim articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, utrum daemones habeant corpora naturaliter sibi unita; 2.° utrum daemones sint natura mali, vel voluntate; 3.° utrum diabolus appetierit aequalitatem divinam; 4.° utrum diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis; 5.° utrum liberum arbitrium in daemonibus possit redire ad bonum; 6.° utrum intellectus daemonis sit obtenebratus, ut in eum cadat error; 7.° utrum daemones cognoscant futura; 8.° utrum daemones cognoscant cogitationes cordium; 9.° utrum daemones possint transmutare corpora; 10.° utrum daemones possint movere corpora localiter; 11.° utrum possint immutare vim cognoscitivam sensus; 12.° utrum possint immutare hominis intellectum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum daemones habeant corpora sibi naturaliter unita.

Quaestio est de daemonibus; et primo quaeritur, utrum daemones habeant corpora naturaliter sibi unita. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus (11 super Genes. ad litter., cap. 13, a med.): *In spiritu rationalis creaturae bonum est hoc ipsum quod vivit et vivificat corpus; sive aereum, sicut ipsius diaboli, vel daemonum spiritus; sive terrenum, sicut hominis anima.* Sed corpus quod vivificatur, est naturaliter unitum spiritui vivificanti: quia vita est quoddam naturale. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea, experientia fit ex multis memoriis, quae fit ex sensu praeteriti, ut dicitur in principio Metaph., et sic ubicumque est experientia, est sensus. Sensus autem non est sine corpore naturaliter unito, eo quod sensus est actus organi corporalis. In daemonibus autem est experientia: dicit enim Augustinus in 2 super Genes. ad litteram (lib. 1, cap. 7, non remote a fine, et lib. 12, cap. 17), quod quaedam vera cognoscunt, partim quia ingeniis subtilioribus vigent, partim experientia callidiore, partim quia a sanctis Angelis discunt. Ergo daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum in daemonibus est furor irrationabilis, demens concupiscentia, et phantasia proterva. Sed haec tria pertinent ad partem animae sensitivam, in qua est phantasia, irascibilis, et concupiscibilis; pars autem sensitiva non est sine corpore. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Praeterea, quanto aliquid quod est inferioris ordinis, est superius, tanto majorem conjunctionem habet cum superiori ordine. Unde in lib. de Causis (prop. 19), dicitur, quod ex intelligentiis est quae est intelligentia tantum, scilicet inferior; et ex eis est quae est intelligentia divina, scilicet superior; et ex animabus est quae est anima tantum, sicut brutorum; et ex eis est anima intellectualis, sicut hominum; et ex corporibus quod est corpus tantum, et ex eis quod est corpus animatum; unde Dionysius dicit (7 cap. de divin. Nomin.), quod divina sapientia fines primorum conjungit principiis secundorum. Sed aer est nobilius corpus quam terra. Cum ergo sint quadam corpora terrestria animata, multo magis erunt corpora quaedam aerea animata; et hujusmodi daemones dicimus.

5. Praeterea, illud per quod aliquid alicui convenit, magis est illius rei susceptivum; sicut si corpus opacum illuminatur mediante diaphano, diaphanum est magis illuminabile. Sed corpus terrestre hominis, vel alterius animalis, vivificatur per spiritus vitales, qui sunt corpora aerea. Ergo corpus aereum est magis animabile quam corpus terrestre; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, medium sapit naturam extremorum. Sed corpus supremum, scilicet caeleste, participat vita, cum sit animatum, secundum Philosophum: similiter etiam in corpore inferiori, scilicet terra, aqua, et in inferiori aeris parte, sunt quaedam corpora animata habentia vitam. Ergo etiam in aere medio sunt quaedam corpora animata viventia. Hujusmodi autem non sunt nisi daemones, quia usque illuc aves ascendere non possunt. Ergo daemones sunt animalia habentia corpora naturaliter sibi unita.

7. Praeterea, id quod inest alicui creaturae in comparatione ad Deum, naturaliter inest ei: quia relatio creaturae ad Deum in creatura fundatur. Sed Gregorius dicit in 2 Moralium (cap. 12), quod Angelorum spiritus comparatione quidem nostrorum corporum spiritus sunt; sed comparatione summi incircumscripti spiritus, corpus; et Damascenus dicit (in 2 lib. orth. Fidei, cap. 3), quod Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos: omne enim comparatum ad Deum, et grossum et materiale invenitur: solus enim essentialiter immaterialis et incorporeus Deus est. Ergo daemones naturaliter habent corpora sibi unita, cum sint ejusdem naturae cum Angelis.

8. Praeterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, est naturale ei: quia definitio significat naturam rei. Sed corpus ponitur in definitione daemonis; dicit enim Chalcidius in commento super Tymaeum: *Daemon est animal rationale, immortale, passibile animo, aethereum corpore;* et Apulejus dicit in lib. de Deo Socratis, quod daemones *sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna;* ut Augustinus introducit in 8 de Civit. Dei (cap. 16). Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

9. Praeterea, omne illud quod ratione sui corporis suscipit actionem poenalem ignis materialis, habet corpus sibi naturaliter unitum. Sed daemo-

nes sunt hujusmodi; dicit enim Augustinus (21 de Civit. Dei, cap. 10), quod *ignis erit supplicio hominum attributus, et daemonum: quia sunt prava quaedam etiam in daemonibus corpora.* Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

10. Praeterea, illud quod inest alicui a principio suae creationis, et semper naturaliter inest ei. Sed corpus inest daemoni a principio suae creationis, et semper: dicit enim Augustinus (9 de Civit. Dei, cap. 10): *Hoc ipsum quod mortales sunt homines corpore, ad misericordiam Dei patris pertinere arbitratus est Plotinus, ne semper hujus vitae miseria tenerentur: hac misericordia indigna judicata est iniquitas daemonum, qui in animo passivi, miseria non mortale sicut homines, sed aeternum corpus acceperint.* Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

11. Praeterea, Augustinus dicit (11 de Civit. Dei, cap. 23). *Ut intelligeremus animarum merita non qualitatibus corporum esse pensanda, aereum corpus possidet pessimus daemon; homo autem, et nunc (licet malus longe minoris mitiorisque malitiae) et ante peccatum luteum corpus accepit.* Sed homo habet corpus luteum naturaliter sibi unitum. Ergo et daemon corpus aereum.

12. Praeterea, quanto aliqua substantia est perfectior, tanto magis habet id quod de necessitate exigitur ad ejus operationem. Sed anima humana, quae est inferioris naturae quam daemon, habet organa corporalia naturaliter sibi unita, quae exiguntur ad ejus operationes. Ergo cum daemones indigeant corporibus ad aliquas operationes (alioquin corpora non assumerent) videtur quod habeant corpora naturaliter sibi unita.

13. Praeterea, plura bona sunt paucioribus meliora. Sed corpus et spiritus sunt plura bona quam spiritus tantum. Cum ergo homo, qui est inferioris naturae, sit compositus ex corpore et spiritu, multo magis daemon, qui est superioris naturae.

14. Praeterea, nulla alia potentia invenitur a corporeis organis separata, nisi intellectus et voluntas. Sed daemones quaedam operantur in inferiora corpora, sicut patet Job 1 et 2, quae non operantur sola voluntate: quia hoc est proprium Dei, ut corporalis materia ei ad nutum obediat, sicut dicit Augustinus in 3 de Trin. (cap. 8), et per consequens etiam neque solo intellectu, qui non operatur in exteriora nisi per voluntatem; et sic daemones habent alias potentias operativas praeter intellectum et voluntatem. Ergo habent corpora naturaliter sibi unita.

15. Praeterea, nihil potest agere in aliquid distans, nisi virtus ejus per medium deferatur in illud. Virtus autem spiritus puri non potest deferri per medium corporale, quia corpus non est capax spiritualis virtutis. Cum ergo daemon agat in aliquid distans, videtur quod non sit spiritus purus; sed sit aliquid compositum ex corpore et spiritu.

16. Praeterea, virtus immaginativa non est absque organo corporali. Sed in Angelis et daemonibus est virtus immaginativa; dicit enim Augustinus (12 super Genes. ad litter., cap. 22), quod in suo spiritu corporalium rerum similitudines futurorum cognitione praeformant. Ergo Angeli et daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

17. Praeterea, Augustinus dicit (in eodem lib., cap. 23), quod assumente atque rapiente aliquo spiritu, tollitur anima ad videndas similitudines corporum. Non autem posset anima similitudines corporum videre in substantia omnino spirituali. Ergo spiritus Angeli vel daemonis rapiens animam, habet aliqua corporea organa, in quibus hujusmodi species conservantur.

18. Praeterea, materia est causa multitudinis secundum numerum. Sed Angeli, et etiam daemones, sunt plures numero: ponitur enim in eis discretio personalis. Ergo in eis est materia, ex qua causatur pluralitas secundum numerum. Sed haec est materia sub dimensionibus contenta, quibus separatis, substantia est indivisibilis, ut dicitur in 1 Physic. (com. 15), et sic non poterit per materiae divisionem causari pluralitas numeralis. Ergo in Angelis et daemonibus sunt dimensiones corporales; et ita habent corpora naturaliter sibi unita.

19. Praeterea, ubicumque invenitur proprietas corporis, invenitur et corpus. Sed egredi et moveri est proprie corporum; quod tamen daemonibus convenit; dicitur enim Job 1, quod *egressus est* satan a facie Domini. Ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

1. Sed contra, nihil compositum ex anima et corpore dicitur spiritus; unde dicitur Isaiae 31, 3: *Aegyptus homo, et non Deus, et equi eorum caro, et non spiritus.* Sed daemones dicuntur spiritus, ut patet Matth. 12, 43: *Cum immundus spiritus exierit ab homine etc.* Ergo daemones non habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Praeterea, daemones et Angeli sunt ejusdem naturae. Dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nom.), quod daemones non semper, nec naturaliter sunt mali; sed per defectum (1) angelicorum bonorum. Angeli autem sunt incorporei, sicut ipse in eodem capit. dicit. Ergo etiam daemones non habent corpora sibi naturaliter unita.

3. Praeterea, Damascenus dicit (in 2 lib., cap. 3), quod Angeli non circumterminantur vel continentur; cum a parietibus et januis et claustris et signaculis indeterminabiles sint. Si autem haberent corpora naturaliter sibi unita, possent concludi januis et claustris, eo quod plura corpora non possunt esse simul in eodem loco; vel si hoc per divisionem eorum fieret, sequeretur daemonum mors. Non ergo daemones habent corpora naturaliter sibi unita.

4. Praeterea, Marc. 5, 9, dicitur, quod Domino interroganti a daemonibus: *Quod tibi nomen est;* respondit: *Legio, multi enim sumus.* Continet autem legio, sicut Hieronymus dicit super Matth. (cap. 26, super illud *legiones duodecim*), sex millia sexcentos sexaginta sex. Non autem esset possibile tot daemones in uno hominis corpore esse, si essent corporei. Non ergo daemones habent corpora sibi naturaliter unita.

Respondeo dicendum, quod sive daemones habeant corpora sibi naturaliter unita, sive non habeant, hoc non multum refert ad fidei christianae doctrinam. Dicit enim Augustinus (21 de Civit. Dei, cap. 10, parum a princ.): *Sunt quaedam etiam sua daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est ex isto aere crasso atque humido, cujus impulsus stante vento sentitur.* Si tamen quisquam nulla habere daemones corpora assereret, non est laborandum de hac re, aut operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum. Ut

(1) *Al.* objectum.

tamen hujus quaestionis veritas innotescat, considerandum est, quid de corporeo et incorporeo, et quid de daemonibus aliqui sensisse inveniantur.

Aliqui enim, qui primitus de rebus scrutari coeperunt, nihil nisi corporea esse existimaverunt, sicut de primis naturalibus dicit Aristoteles. Ex quorum opinione derivatus est error Manichaeorum, qui etiam Deum lucem quamdam corpoream esse posuerunt. Quod contingit ex hoc quod imaginationem per intellectum transcendere non valebant. Probatur autem aliquid esse incorporeum manifeste ex ipsa operatione intellectus, quae non potest esse operatio corporis alicujus, ut probatur in 3 de Anima (com. 10). Hac ergo opinione exclusa, posuerunt aliqui, esse quidem aliquid incorporeum, sed nullum hujusmodi esse quod non sit corpori unitum; adeo quod etiam Deum ponebant esse animam mundi, ut de Varrone Augustinus narrat in 7 de Civit. Dei (cap. 6, in princ.). Sed hanc opinionem Anaxagoras quidem exclusit per universalem virtutem movendi omnia, ponens, intellectum qui omnia movet, oportere omnibus esse immixtum. Aristoteles autem (8 Physic., com. 37, et 3 de Anima, com. 4), per motus perpetuitatem, quae non potest procedere nisi ab infinita virtute primi motoris. Infinita autem virtus non potest esse in aliqua magnitudine; unde in 8 Physic. (com. 89 et seq.), concludit quod primus motor caret omni magnitudine corporali. Plato autem per viam abstractionis, ponens bonum et unum (quae sine ratione corporis intelligi possunt) subsistere in primo principio sine corpore; et ideo supposito quod primum principium, quod est Deus, neque sit corpus neque corpori unitus, posuerunt aliqui, hoc solius Dei proprium esse; ceteras vero spirituales substantias corporibus unitas esse. Unde Origenes dicit in 1 Periarchon (cap. 6, in fin.), quod solius Dei proprium est ut sine rationali substantia et absque ulla corporeae abjectionis societate intelligatur existere. Sed haec etiam positio evidenti ratione excluditur. Semper enim ubi invenitur aliquid alicui conjunctum, non secundum propriam rationem, sed secundum aliquid aliud, sine illo invenitur; sicut ignis invenitur sine permixtione aliorum elementorum, quae non pertinent ad propriam ejus rationem. Non autem invenitur accidens sine substantia, quia hoc pertinet ad propriam rationem accidentis. Manifestum est autem quod intellectus non unitur corpori inquantum est intellectus, sed secundum alias vires; unde manifestum est quod inveniuntur aliqui intellectus a corpore separati. Deus autem supra intellectum est.

His ergo visis de corporeo et incorporeo, circa daemones considerandum est, quod Peripatetici Aristotelis sectatores non posuerunt daemones esse; sed ea quae attribuuntur daemonibus, dicebant provenire ex virtute caelestium corporum, et aliarum naturalium rerum; unde Augustinus dicit (in 10 de Civit. Dei, cap. 11, a med.) Porphyrio visum fuisse, quod herbis et lapidibus et animantibus et sonis certis quibusdam, ac vocibus et figurationibus atque figmentis, quibusdam etiam observatis in caeli conversione motibus siderum, fabricari in terra ab hominibus potestates siderum idoneas variis effectibus exequendis. Sed hoc apparet manifeste falsum, per hoc quod inveniuntur aliquae operationes daemonum quae nullo modo possunt ex aliqua naturali causa procedere, puta quod aliquis arreptus a daemone loquitur linguam ignotam; et multa alia inveniuntur opera daemonum tam in arreptitiis quam in nigromanticis artibus quae nullo modo possunt nisi ex aliquo intellectu procedere. Et ideo coacti sunt alii etiam Philosophi ponere daemones esse. Quorum Plotinus, ut Augustinus narrat in 9 de Civit. Dei (cap. 10, 11, 12), dicit, animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri heroes, si meriti boni sint; lemures autem, seu larvas, si mali; manens autem, si incertum est bonorum eos, seu malorum esse meritorum. Sed, sicut Chrysostomus dicit super Matth. (homil. 29), daemones de monumentis exibant perniciosum dogma imponere volentes, scilicet quod animae mortuorum daemones fiant; unde et multi aruspicum occiderunt pueros, ut animam eorum cooperantem haberent. Non autem habet rationem, posse unam virtutem incorpoream in aliam transmutari substantiam, scilicet animam in substantiam daemonis: neque etiam rationabile est animam a corpore separatam hic oberrare. Justorum enim animae in manu Dei sunt; quae autem sunt peccatorum, confestim hinc abducuntur. Unde hac opinione remota, alii posuerunt, ut Augustinus narrat (8 de Civit. Dei, cap. 4, in princ.), quod omnium animalium in quibus est anima rationalis, tripartita divisio est, in deos, homines, et daemones. Deos autem dicebant habere caelestia corpora, daemones aerea, homines terrena; et sic Plato (in Tim.) sub substantiis intellectualibus omnino a corpore separatis hos tres ordines substantiarum corporibus unitarum ponebat. Sed quantum ad daemones videtur haec positio impossibilis esse. Primo quidem, quia cum aer sit corpus simile in toto et in partibus, necesse est, si aliquae partes aeris animatae ponuntur, quod totus aer sit animatus; quod patet esse falsum: quia nulla operatio vitae nec per motum nec per aliquid aliud deprehenditur in toto aere. Secundo, quia omne corpus animatum inferius, est organicum, propter diversas operationes animae. Corpus autem organicum esse non potest, nisi sit in se terminabile et figurabile; quod aeri non convenit; unde nullum corpus aereum potest esse animatum, praesertim quia si in se non sit terminabile non posset a circumsistente aere distingui. Tertio cum forma non sit propter materiam, sed potius e converso; non ideo anima unitur corpori quia est tale corpus, sed potius corpus unitur animae, quia est necessarium alicui animali operationi, scilicet propter sensum, vel propter aliquem motum. Non est autem motus necessarius alicujus partis aeris ad generationem rerum, sicut motus caelestium corporum, quae quidem ponunt animata; unde propter hoc solum spiritualis substantia uniretur aereo corpori, ut ipsum moveret.

Relinquitur ergo quod hoc sit principaliter propter sensum, sicut et in nobis accidit; unde et Platonici posuerunt, daemones esse animalia animo passiva; quod pertinet ad partem sensitivam (ut refert Augustinus 8 de Civit. Dei, cap. 6). Sensus autem non potest esse sine tactu, qui est fundamentum omnium sensum; unde eo corrupto corrumpitur animal. Organum autem tactus non potest esse corpus aereum, nec aliquod corpus simplex, ut probatur in lib. de Anima (lib. 3, com. 62). Unde relinquitur quod nullum corpus aereum possit esse animatum; et ideo dicimus, daemones non habere corpora naturaliter sibi unita.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus ibi et in multis aliis locis loquitur de corporibus daemonum, secundum quod visum est quibusdam doctis hominibus, idest Platonicis, ut patet ex auctoritate ejus supra inducta.

Ad secundum dicendum, quod experientia proprie ad sensum pertinet. Quamvis enim intellectus non solum cognoscat formas separatas, ut Platonici posuerunt (ex Plat. in Tim.), sed etiam corpora, non tamen intellectus cognoscit ea prout sunt hic et nunc, quod est proprie experiri; sed secundum rationem communem. Transfertur enim experientiae nomen etiam ad intellectualem cognitionem, sicut etiam ipsa nomina sensuum, ut visus, et auditus. Nihil tamen prohibet dicere, quod Augustinus in daemonibus experientiam ponit, secundum quod ponuntur habere corpora, et per consequens sensum.

Ad tertium dicendum, quod satis probabile est quod Dionysius, qui in plurimis fuit sectator sententiae Platonicae, opinatus sit cum eis, daemones esse animalia quaedam habentia appetitum et apprehensionem sensitivam. Potest tamen dici quod furor et concupiscentia in daemonibus ponitur metaphorice propter similitudinem operationis, non secundum quod important quasdam passiones partis sensitivae pertinentes ad vim irascibilem et concupiscibilem: quia sic etiam in sanctis Angelis ponuntur, ut patet per Augustinum 9 de Civit. Dei (cap. 5), et per Dionysium (2 cap. caelest. Hierar.), et similiter phantasia, quae a visione nomen accepit, ut dicitur in lib. de Anima (2, text. 156 et text. 161), metaphorice attribuitur daemonibus, sicut et visus intellectui.

Ad quartum dicendum, quod etsi aer sit nobilius corpus quam terra, tamen et aer et omnia alia elementa materialiter se habent ad corpora mixta; unde forma corporis mixti est nobilior quam forma elementi. Et propter hoc, quia anima est nobilissima formarum, non potest esse forma aerei corporis, sed solum corporis mixti, in quo terra et aqua magis secundum quantitatem abundant, ut fiat mixtionis aequalitas.

Ad quintum dicendum, quod anima comparatur ad corpus dupliciter. Uno modo ut forma; et sic spiritus (quod est corpus aereum) non est medium inter animam et corpus mixtum terrestre; sed immediate anima unitur corpori mixto ut forma. Alio modo comparatur anima ad corpus animatum ut motor; et in hac comparatione cadit medium corpus aereum, idest spiritus, inter animam et corpus animatum. Et quia habitudo formae praecedit habitudinem motoris, consequens est quod per prius sit animabile corpus mixtum terrestre quam corpus aereum.

Ad sextum dicendum, quod si supponatur corpora caelestia esse animata, ut quidam ponunt; non tamen propter hoc oportet quod in media regione sint corpora animata. Corpora enim infima per mixtionem ad medium deducta, majorem habent similitudinem cum corporibus caelestibus secundum remotionem a contrarietate, quam corpora simplicia, puta ignis et aer, in quibus sunt superexcellentiae contrariorum.

Ad septimum dicendum, quod possibile est, Damascenum quantum ad hoc secutum esse Origenem, ut crederet et Angelos et daemones naturaliter sibi unita habere corpora; ratione quorum in comparatione ad nos spiritus dicantur; in comparatione autem ad Deum corporei. Potest tamen dici, quod corporeum accipiatur et ab eo et a Gregorio pro composito, ut ex eorum verbis nihil aliud intelligatur quam quod Angeli et daemones in comparatione ad nos sunt simplices, in comparatione autem ad Deum sunt compositi.

Ad octavum dicendum, quod definitio illa datur secundum positiones (1) Platonicorum.

Ad nonum dicendum, quod Augustinus etiam ibi loquitur secundum Platonicos; unde dixit ibidem: *Sicut doctis hominibus visum est.*

Ad decimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Platonicos, qui ponebant quod cultus divinitatis est exhibendus propter corporum aeternitatem: contra quos Augustinus eorum positione utitur, ostendens quod si corpora incorruptibilia habent, ex hoc ipso sunt magis miseri, cum sint passivi.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur contra Origenem, qui ponebat quod pro diversitate meritorum diversi spiritus nobiliora, vel minus nobilia corpora acceperunt; et secundum hoc oporteret quod daemones, quorum malitia est major, haberent grossiora corpora quam homines.

Ad duodecimum dicendum, quod anima habet naturaliter sibi unita corporea organa, quae exiguntur ad naturales ejus operationes. Apparere autem hominibus non est naturalis operatio daemonis, neque aliqua alia ad quam requiratur corporeum organum; unde non oportet quod daemones habeant corpora naturaliter sibi unita.

Ad decimumtertium dicendum, quod plura bona sunt paucioribus meliora, dum tamen sint singula unius ordinis. Illud tamen quod in uno habet perfectionem suae bonitatis, sicut Deus, multo melius est quam illud quod habet suam bonitatem dispartitam secundum diversas partes; et secundum hoc Angelus, qui est totaliter spiritus, secundum suam naturam, est melior homine composito ex corpore et spiritu.

Ad decimumquartum dicendum, quod in Angelo aut daemone, si incorporei ponantur, non est alia potentia neque operatio, nisi intellectus et voluntas; unde Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod intellectuales sunt omnes eorum substantiae, vitutes, et operationes. Oportet enim quod virtus et operatio cujuslibet rei consequatur naturam ipsius. Angelus autem non est intellectus secundum suam partem, sicut anima; sed secundum suam totam naturam intellectualis est; unde nulla virtus seu potentia in Angelo potest esse nisi pertinens ad apprehensionem vel appetitum intellectualem. Non autem est inconveniens quod Angeli aliqua corpora solo imperio voluntatis moveant motu dumtaxat locali: videmus enim quod anima humana solo intellectu et voluntate movet corpus sibi unitum. Quanto autem aliqua substantia intellectualis est altior, tanto habet virtutem motivam magis universalem; unde substantia intellectualis separata a corpore, potest movere imperio voluntatis aliquod corpus non sibi unitum; et tanto magis, quanto substantia intellectualis fuerit altior, intantum quod ministerio quorumdam Angelorum etiam corpora caelestia dicuntur moveri. Est autem solius Dei proprium quod materia corporalis obediat ei ad nutum, quantum ad formarum susceptionem.

(1) *Al.* oppositiones.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angelus non agit immediate in aliquod corpus a se distans: quia, ut Damascenus dicit (lib. 1, cap. 17, et lib. 2, cap. 3), Angelus ubi est, ibi operatur; sed tamen utendo quibusdam corporibus, quae solo imperio voluntatis localiter movet, quorum virtus in medio diffunditur, operatur circa aliqua distantia; sicut ex virtute corporalium rerum utitur ad aliquos corporales effectus, sicut Augustinus dicit (in 3 de Trinit., cap. 8).

Ad decimumsextum dicendum, quod Augustinus illud non dicit asserendo, sed dubitando: quod patet ex ipso modo loquendi; dicit enim (12 super Genes. ad litter., cap. 22): *Quoniam modo haec visa in spiritum hominis veniant, utrum ibi primitus informentur, an formata ingerantur, et in quadam conjunctione cernantur, ut hominibus Angeli ostendant suas cognitiones rerum corporalium propter similitudines, quando in suo spiritu cognitionem futurorum praeformant; et scire difficillimum est, et si jam sciamus, disserere atque explicare operosissimum.* Est autem prima pars verior, scilicet quod Angeli in imaginatione hominis formant similitudines rerum quas demonstrant. Non autem videtur rationabile quod ipsi eas in spiritu suo forment, et formatas in eis spiritus hominis videat.

Unde etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod materia dimensionibus subjecta, est principium distinctionis numeralis in his quibus inveniuntur multa individua unius speciei; hujusmodi enim non differunt secundum formam. Sed in Angelis simul est distinctio specierum et individuorum: quia in eis non inveniuntur plura individua unius speciei, ut alibi ostensum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod Angeli non sunt in loco corporaliter, unde nec ea quae ad motum localem pertinent, univoce dicuntur de Angelis et de corporibus.

Ad primum ergo eorum quae in contrarium objiciuntur, posset responderi, si quis sustineret quod daemones habent corpora aerea, quod daemones non subduntur suis corporibus sicut nos, sed magis habent corpus suum sibi subjectum, ut Augustinus dicit (super Genes. ad litteram). Unde magis possunt daemones dici spiritus quam nos, quamvis habeant corpora naturaliter sibi unita; praesertim quia etiam ipse aer spiritus nominatur.

Ad secundum potest dici, quod Dionysius omnino voluit superiores Angelos esse incorporeos, sicut et Platonici posuerunt, potest autem esse quod non existimavit daemones esse ex illis superioribus Angelis, sed ex inferioribus qui habent corpora naturaliter sibi unita. Unde Augustinus dicit (in 3 super Genes. ad litter., cap. 10), quod nonnulli nostrum caelestes eos putant, vel supercaelestes Angelos fuisse, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 4), quod princeps eorum praeerat terrestri ordini.

Ad tertium dicendum, quod sicut aer, cum sit corpus, non potest simul cum alio corpore esse in eodem loco; nec tamen continetur claustris, aut januis, quia per tenuissimas vias exire potest; ita etiam de corporibus daemonum dici potest, praesertim quia non est necessarium ponere quod habeant magnum corpus naturaliter sibi unitum.

Unde etiam patet responsio ad quartum.

ARTICULUS II.

Utrum daemones sint natura mali, an voluntate.

Secundo quaeritur, utrum daemones sint natura mali, an voluntate. Et videtur quod non voluntate, sed natura. In daemone enim, cum sit substantia intellectualis a corpore separata, non est nisi appetitus intellectualis, qui dicitur voluntas. Sed appetitus intellectualis non est nisi simpliciter boni, ut dicitur in 11 Metaph. Nullus autem appetendo id quod est simpliciter bonum, efficitur malus. Ergo daemon non potuit per voluntatem propriam fieri malus; est ergo naturaliter malus.

2. Praeterea, nihil innaturalium immutabiliter inest: unaquaeque enim res sibi relicta redit ad suam naturam. Sed malitia daemonibus immutabiliter inest. Ergo inest eis a natura.

3. Sed dicendum, quod hujusmodi immutabilitatis causa est voluntas daemonis. — Sed contra, effectus immutabilis non potest esse a causa mutabili. Sed voluntas daemonis est mutabilis; alias non potuisset de bono fieri malus propria voluntate. Non ergo immutabilis malitia daemonis potest esse ab ejus voluntate: ergo est a natura.

4. Praeterea, nulla potentia potest tendere nisi in suum objectum, sicut visus non potest videre nisi visibile. Sed objectum voluntatis est bonum apprehensum. Ergo non potest voluntas tendere in aliquid, nisi apprehendatur sub ratione. Aut ergo est vere bonum, et sic voluntas non efficietur mala illud appetendo; aut non erit vere bonum, et sic apprehensio erit falsa. Ergo cujuscumque apprehensio non potest esse falsa, nec voluntas ejus potest esse mala. Sed apprehensio daemonis est solum per intellectum, in quo non cadit falsitas: dicit enim Augustinus (in lib. 83 Qq., quaest. 32): *Qui non intelligit verum, nihil intelligit*; et Philosophus in lib. de Anima (lib. 3, cap. 31), quod intellectus semper est rectus; unde et circa prima principia, quorum est intellectus, non contingit errare. Ergo neque voluntas daemonis potest fieri mala.

5. Praeterea, falsitas non accidit in intellectu nostro nisi secundum quod componit et dividit; et hoc est inquantum in ratiocinando obnubilatur ratio per phantasiam. Sed intellectus substantiae separatae a corpore non intelligit componendo et dividendo, neque ratiocinando, neque phantasmate, quod non est sine corpore. Ergo daemon, qui est substantia separata a corpore, non potest errare secundum intellectum; et sic etiam videtur quod voluntas ejus non possit fieri mala.

6. Praeterea, intelligentiae substantia et operatio est supra tempus, et in momento aeternitatis. Sed quod hujusmodi est, immutabile est. Ergo cum daemon sit substantia intellectualis, ejus operatio non potest mutari de bono in malum, secundum operationem voluntatis.

7. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum est corruptio boni. Corruptio autem non invenitur in his quae carent contrarietate, sicut in corporibus caelestibus; sed solum in his quae habent contrarietatem, scilicet in elementis et elementatis. Contrarietas autem invenitur quidem in ratione, eo quod habet (1) viam ad opposita;

(1) *Al* non habet.

non autem in intellectu, qui sistit in uno; unde comparatur ad rationem sicut centrum ad circulum et sicut instans ad tempus, ut Boetius dicit in 4 de Consolat. (prosa 6). Ergo malum voluntarii peccati non potest inveniri in daemonibus, qui non sunt substantiae rationales, sicut homines; sed intellectuales, sicut Angeli.

8. Praeterea, substantiae spirituales sunt nobiliores quam corpora caelestia. Sed in motu corporum caelestium non potest accidere error. Ergo multo minus in motu voluntario substantiae spiritualis.

9. Praeterea, ideo homo potest [illegible] voluntate fieri malus, quia potest appetere aliquid quod est sibi bonum secundum naturam sensibilem, et est sibi malum secundum naturam intellectualem. Sed hoc non habet locum in daemone: quia non est compositus ex spiritu et corpore, sicut homo. Ergo daemon non potuit propria voluntate fieri malus.

10. Praeterea, dicitur in lib. de Causis (prop. 13), quod substantia intellectualis quando scit essentiam suam, scit reliquas res; et quando scit reliquas res, scit essentiam suam. Ergo quaecumque una re cognita, cognoscit omnia. Non ergo potest contingere quod in aliquo subjecto appetibili consideret unam circumstantiam secundum quam est bonum, et non consideret aliam secundum quam est malum. Ex hoc autem videtur procedere malitia voluntatis, quod consideratur aliquid prout est bonum secundum quid, et non consideratur secundum quod est malum simpliciter. Ergo videtur quod in substantia intellectuali, cujusmodi est daemon, non possit esse malitia voluntatis.

11. Praeterea, malitia voluntatis est quae est corruptiva virtutis per superabundantiam vel defectum. Sed circa verum, quod est bonum appetibile intellectualis substantiae, non potest esse aliqua superabundantia: quia quantumcumque aliquid est magis verum, tanto melius est. Unde in daemonibus non est malitia voluntatis.

12. Praeterea, si daemon est factus malus voluntate; aut voluntate deficiente, aut non. Sed non potest dici quod sit factus malus voluntate non deficiente: quia talis voluntas est bona arbor, quae non potest facere fructum malum, ut dicitur Matth. 7. Si autem voluntate deficiente, ipse defectus boni est quoddam malum, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.); et tunc iterum quaereretur de illo malo, utrum causetur ex aliqua voluntate deficiente, et sic semper. Cum ergo non sit procedere in infinitum, videtur quod prima causa malitiae daemonis non sit voluntas, sed magis natura.

13. Praeterea, voluntas hominis movetur ad malum ex tribus; scilicet ex carne, mundo, diabolo. Sed ex his non movetur voluntas daemonis. Ergo non est factus malus voluntate.

14. Praeterea, potentior est gratia cum natura quam natura sola. Sed gratia cum natura, si non proficit, deficit: quia caritas aut proficit aut deficit, ut Bernardus dicit (lib. de Gratia et lib. Arb., a med.). Ergo natura etiam sola, si non proficit, deficit. Sed natura daemonis non potuit per se proficere. Ergo ex necessitate deficiens factus est malus. Non ergo est malus voluntate, sed natura.

15. Praeterea, illud quod inest alicui in primo instanti suae creationis, inest ei naturaliter. Sed daemon potuit esse malus in primo instanti suae creationis; quod videtur ex hoc quod lux corporalis et quaedam aliae creaturae possunt habere in primo instanti suae creationis, quo esse incipiunt, actum suum: anima etiam pueri in primo instanti quo creatur, inficitur. Ergo daemon est naturaliter malus.

16. Praeterea, duplex est operatio Dei: scilicet creatio et gubernatio. Sed non repugnat bonitati gubernantis, quod aliquod malum ejus gubernationi subjicitur. Ergo non repugnat bonitati creantis quod aliquod malum ab ipso creetur; et ita potuit creare daemonem malum, et sic esset naturaliter malus: quia quod inest alicui ex sua creatione, naturaliter inest ei.

17. Praeterea, qui potest totum, potest et partem. Sed Deus potest Angelo justo auferre simul naturam et justitiam, redigendo ipsum in nihilum. Ergo etiam a principio potuit Angelos privare justitia. Ergo potuit ipsum facere malum; et sic esset naturaliter malus: quia hoc est unicuique naturale quod est ei a Deo.

18. Praeterea, quibusdam hominibus ex corpore inest naturalis inclinatio ad malum, sicut quidam sunt naturaliter iracundi vel luxuriosi. Sed daemones, secundum quosdam, habent corpora naturaliter sibi unita. Ergo secundum hoc possent esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nomin.), quod neque daemones natura sunt mali.

Praeterea, quod inest alicui naturaliter, inest ei semper. Sed daemon aliquando fuit bonus, secundum illud Ezech. 28, 13: *Plenus sapientia in deliciis paradisi fuisti.* Ergo non est naturaliter malus.

Praeterea, super illud Psalm. 68: *Quae non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem. Anselmus etiam dicit (in lib. de Casu diaboli), quod deseruit justitiam, volendo quod non debuit. Ergo voluntate est malus, non natura.

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur malum dupliciter. Uno modo quia est in se malum, sicut furtum vel homicidium; et hoc est simpliciter malum. Alio modo dicitur aliquid malum alicui; et hoc nihil prohibet esse simpliciter bonum, sed secundum quid malum: sicut justitia, quae est secundum se et simpliciter bona, in malum latroni vertitur, qui per eam punitur. Cum autem dicimus aliquid naturaliter esse malum, dupliciter intelligi potest. Uno modo ut malum sit natura ipsius, vel aliquid naturae ejus, sive proprium accidens consequens naturam. Alio modo potest dici aliquid naturaliter malum, quia est ei naturalis inclinatio ad malum; sicut quidam homines sunt naturaliter iracundi vel concupiscentes propter complexionem. Primo ergo modo nihil prohibet aliquid esse naturaliter malum in his quibus naturaliter contrarietas inest; sicut ignis quidem in se bonus est, sed naturaliter est malus aquae, quia eam corrumpit, et e converso; et eadem ratione lupus est naturaliter malus ovi. Sed quod aliquid hoc modo sit in se naturaliter malum, est impossibile: implicat enim contradictionem. Malum enim dicitur unumquodque ex eo quod aliqua perfectione sibi debita privatur. Intantum autem unumquodque perfectum est, inquantum attingit ad id quod competit suae naturae. Hoc modo Dionysius multipliciter probat (4 cap. de divin. Nomin.), quod daemones

non sunt naturaliter mali. Si autem secundo modo dicatur aliquid malum, quia inest ei naturalis inclinatio ad malum, nec sic etiam daemonibus competit esse naturaliter malos. Si enim daemones sunt quaedam substantiae a corporibus separatae, intellectuales, naturalis inclinatio ad malum eis inesse non potest, duplici ratione. Primo quidem, quia appetitus est inclinatio cujuslibet appetentis: substantiis autem intellectualibus, inquantum hujusmodi, inest appetitus respectu boni simpliciter; unde omnis naturalis inclinatio in eis est ad bonum simpliciter. Cum autem natura inclinet ad sibi simile, quia unumquodque secundum suam naturam bonum est, ut ostensum est; consequens est quod naturalis inclinatio non sit nisi aliquod bonum; inquantum tamen contingit illud bonum esse particulare et repugnans bono simpliciter, vel etiam bono particulari alterius rei, intantum inclinatio naturalis est ad malum simpliciter, vel ad malum alicujus alterius: sicut concupiscentiae inclinatio, quae est in delectabile secundum sensum, quod est quoddam particulare bonum, si sit immoderata, opponitur bono rationis, quod est bonum simpliciter. Unde manifestum est quod daemonibus, si sunt substantiae intellectuales, inclinatio naturalis ad malum simpliciter inesse non potest: quia inclinatio cujuslibet naturae est in sibi simile, et per consequens in id quod est sibi conveniens et bonum. Non autem est aliquid malum simpliciter nisi quia est in se malum, ut dictum est. Unde relinquitur quod cuicumque inest naturalis inclinatio ad malum simpliciter, hoc sit compositum ex duabus naturis, quarum inferior habet inclinationem ad bonum aliquod particulare conveniens inferiori naturae, et repugnans naturae superiori, secundum quam attenditur bonum simpliciter; sicut in homine est inclinatio naturalis ad id quod est conveniens carnali sensui contra bonum rationis. Hoc autem non habet locum in daemonibus, si sunt substantiae intellectuales et simplices, a corporibus separatae. Si autem habent corpora naturaliter sibi unita, nec sic potest inesse eis naturalis inclinatio ad malum secundum totum daemonum genus. Primo quidem, quia cum materia sit propter formam, non est possibile quod tota materia alicujus speciei habeat naturalem repugnantiam ad bonum formale ipsius; sed forte in aliquibus paucis hoc accidit propter aliquam corruptionem. Unde non est possibile quod daemonibus universaliter ex natura suorum corporum insit inclinatio ad malum. Secundo, quia, sicut Augustinus dicit super Genes. ad litteram, daemones non subduntur suis corporibus sicut nos; sed ea subdita habent, et transformant in quamcumque figuram voluerint; unde ex corporibus suis non posset eis inesse aliqua inclinatio, quae multum impediret eos a bono. Sic ergo patet quod daemones nullo modo naturaliter sunt mali. Relinquitur ergo quod sint voluntate mali; quod quidem qualiter sit, considerandum restat.

Sciendum est ergo, quod appetitus nihil est aliud quam inclinatio quaedam in appetibile; et sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem; ita et appetitus sensitivus, vel rationalis, sive intellectivus sequitur formam apprehensam: non enim est nisi boni apprehensi per sensum vel intellectum. Non ergo potest malum in appetitu accidere ex hoc quod discordet ab apprehensione quam sequitur; sed ex eo quod discordat ab aliqua superiori regula; et ideo considerandum est utrum illa apprehensio quam sequitur inclinatio hujus appetitus, sit dirigibilis aliqua superiori regula. Si non habeat superiorem regulam qua dirigi debeat, tunc impossibile est quod sit malum in tali appetitu; et hoc quidem contingit in duobus. Apprehensio enim bruti animalis non habet superiorem regulam qua dirigi debeat; et ideo in ejus appetitu non potest esse malum. Bonum enim est quod moveatur hujusmodi animal ad concupiscentiam vel iram secundum formam sensibilem apprehensam; unde Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.), quod bonum canis est esse furibundum. Similiter etiam intellectus divinus non habet superiorem regulam qua dirigi possit; ideo in appetitu ejus seu voluntate non potest esse malum. In homine autem est duplex apprehensio a superiori regula dirigenda: nam cognitio sensitiva debet dirigi per rationem, et cognitio rationis per sapientiam seu legem divinam. Dupliciter ergo potest esse malum in appetitu hominis. Uno modo quia apprehensio sensitiva non regulatur secundum rationem; et secundum hoc Dionysius dicit (4 cap. de div. Nomin.), quod malum hominis est praeter rationem esse. Alio modo quia ratio humana est dirigenda secundum sapientiam et legem divinam; et secundum hoc Ambrosius dicit (lib. de Paradiso, cap. 8), quod peccatum est trangressio legis divinae. In substantiis autem a corpore separatis est una cognitio, scilicet intellectualis, dirigenda secundum regulam sapientiae divinae; et ideo in voluntate earum potest esse malum ex hoc quod non sequitur ordinem superioris regulae, scilicet sapientiae divinae; et per hunc modum daemones facti sunt voluntate mali.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. 4, 26 et 28), malum non solum est privatio speciei, sed etiam modi et ordinis. Unde dupliciter contingit in voluntate esse peccatum. Uno modo, quia tendit in id quod est malum simpliciter, quasi carens specie boni; sicut cum quis eligit furtum vel fornicationem. Alio modo cum quis vult quod est simpliciter et secundum se bonum, puta orare vel meditari; non tamen tendit in illud secundum ordinem divinae regulae. Sic ergo dicendum est, quod primum malum voluntatis daemonis non fuit ex hoc quod vellet malum simpliciter; sed quia voluit quod est bonum simpliciter et conveniens sibi; non tamen quasi sequendo directionem superioris regulae, idest divinae sapientiae, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod *malum daemonibus est aversio*, scilicet a superiori regula: *et convenientium ipsis excessus*; quia videlicet bonum sibi conveniens consequi voluerunt non quasi regulati superiori regula, quod excedebat gradum eorum.

Ad secundum dicendum, quod aliquid potest immutabiliter inesse dupliciter. Uno modo ex causa positiva; et sic impossibile est quod aliquid contra naturam existens sit immutabiliter: quia illud quod est praeter naturam, per accidens se habet ad rem; unde possibile est illud abesse. Alio modo ex causa privativa; et sic nihil prohibet quod immutabiliter inest, contra naturam esse: quia aliquod naturale principium irreparabiliter subtrahi potest; sicut caecitas est contra naturam animalis; et tamen immutabiliter inest propter irrepara-

bilitatem visus. Sic ergo malitia daemonibus irreparabiliter inest propter privationem gratiae.

Ad tertium dicendum, quod causa mutabilis non potest producere effectum immutabilem positive; potest autem privative, sicut voluntate hominis causatur immutabilis caecitas alicujus.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. 3), malum non solum consistit in privatione speciei, sed etiam in privatione modi et ordinis; unde malum in actu voluntatis non solum est ex objecto, quod dat speciem actui, per hoc quod aliquis velit malum, sed etiam ex subtractione debiti modi vel ordinis ipsius actus; puta, si aliquis in hoc ipso quod vult bonum, non servat debitum modum et ordinem. Et tale fuit daemonis peccatum, quo factus est malus. Non enim appetiit aliquod malum, sed quoddam bonum sibi conveniens; inordinate tamen et immoderate illud appetiit, quia scilicet non appetiit illud ut assequendum per divinam gratiam, sed per propriam virtutem: quod excedebat modum suae conditionis, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.): *Aversio ergo daemonibus est malum*, inquantum scilicet eorum appetitus avertit se a directione superioris regulae: *et convenientium ipsis excessus*, inquantum scilicet appetendo bona convenientia modum suum excesserunt. Semper autem in peccato defectus intellectus (vel rationis) et voluntatis proportionabiliter se concomitantur; unde non oportet ponere in primo peccato daemonis talem defectum intellectus, ut aliquid falsum existimaverit, puta aliquid malum esse bonum; sed in hoc quod defecit ab apprehensione suae regulae, et ordinis ejus.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod daemon non utitur phantasia nec discursu rationis, et per alia hujusmodi, potest haberi, quod in his quae ad naturalem cognitionem pertinent, non errat, ut existimet aliquid falsum esse verum: quia cum Deum propter infirmitatem (1) ejus apprehendere non possit, nihil prohibet quod intellectus ejus defecerit in apprehendendo sufficienter ordinem divini regiminis; et ex hoc consecutum est peccatum in ejus voluntate.

Ad sextum dicendum, quod non omnia quae sunt supra tempus, aequaliter in aeternitate sunt; et per consequens nec aequaliter immobilitatem habent: nam Deus est perfecte aeternus et immutabilis; aliae vero substantiae quae sunt supra tempus, participant aeternitatem et immutabilitatem unaquaeque secundum suum gradum. Videmus enim quod mutabilitas consequitur quamdam totalitatem. Quae enim aliquid particulariter recipiunt, quasi de una parte in aliam mutantur; sicut materia elementorum, quia non recipit simul omnes formas corporales, vel aliquam formam completam continentem virtualiter in se omnes (sicut patet de materia caelestis corporis); inde est quod mutatur de una forma particulari in aliam, quod non contingit in materia corporis caelestis; et tamen quia corpus caeleste particularem quemdam situm habet, fit in eo renovatio situs. Sic ergo intellectus Angeli habet quidem totalitatem in objecto per comparationem ad nostrum intellectum, qui ex diversis singularibus colligit formam universalem. Intellectus vero Angeli ipsam formam universalem secundum seipsam apprehendit; et tamen intellectus Angeli per comparationem ad intellectum divinum particularitatem habet in suo objecto. Nam intellectus divinus comprehendit universaliter totum ens et totam veritatem in uno, unde intellectus ejus est omnino immutabilis secundum suam operationem: non enim habet unde de uno ad aliud transeat, quia omnia simul in uno considerat. Intellectus vero Angeli, qui non omnia in uno considerat, sed particulariter aliqua in seipsis, potest de uno in aliud pertransire. Tamen quantum ad hoc operatio ejus immutabilis est, quod semper intelligit. Et similiter considerandum est circa voluntatem, cujus operatio proportionatur operationi intellectus. Unde non est inconveniens si voluntas Angeli de bono in malum mutetur.

Ad septimum dicendum, quod peccatum daemonis non provenit ex defectu rationis qui haberet rationem contrarietatis; non enim approbavit malum pro bono, nec verum pro falso: sed solum ex defectu qui habuit rationem negationis, inquantum scilicet voluntas ejus non fuit regulata regula divini regiminis. Qui quidem defectus potest habere locum in natura intellectuali contrarietate carente.

Ad octavum dicendum, quod corpora caelestia subduntur regulae divini regiminis, non quasi se agentia, sed quasi ab alio acta vel mota. Et si in motibus eorum esset aliquis defectus vel deviatio (1) ab ordine divinae regulae, non hoc redundaret in defectum Dei ordinantis, qui non potest deficere. Sed intellectuales et rationales naturae subduntur divino regimini, quasi se dirigentes secundum regulam divinam; unde potest inordinatio in eis accidere ex eorum defectu absque defectu regentis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa concludit quod in daemonibus non potuit esse peccatum hoc modo quod appeterent aliquod malum sibi quasi bonum: quia propter simplicitatem naturae ipsorum, non est dare quod sit aliquid eis bonum secundum unam partem quod non sit eis bonum secundum aliam.

Ad decimum dicendum, quod intelligentia quando scit essentiam suam aut reliquas res, scit per modum substantiae suae. Causa autem prima excedit modum substantiae Angeli vel daemonis. Unde non oportet quod Angelus cognoscendo essentiam suam apprehendat totum ordinem divini regiminis.

Ad undecimum dicendum, quod etiam ratio illa concludit, quod daemon non peccavit ex eo quod appeteret aliquid quod esset malum per superabundantiam vel defectum.

Ad duodecimum dicendum, quod daemon peccavit voluntate deficiente; et ipse defectus voluntatis est peccatum ejus: sicut homo currit corpore suo moto, et ipse motus corporis est cursus ejus.

Ad decimumtertium dicendum, quod illorum trium moventium ad peccandum unum movet, scilicet diabolus, per modum persuadentis; alia vero duo, scilicet caro et mundus, per modum allicientis. Et quamvis daemones non peccaverint ex aliquo alio persuasi, peccant tamen allecti, non a carne, quam non habent, nec a rebus sensibilibus mundi, quibus non indigent; sed a pulcritudine suae naturae; unde dicitur Ezech. 28, 17: *Perdidisti sapientiam tuam in decore tuo.*

(1) *Forte* propter infinitatem ejus, *scilicet* Dei.

(1) *Al.* derivatio.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est intelligendum, caritatem actualem semper diminui quando non proficit actu. Sed quando non proficit in homine, disponitur ad defectum propter seminaria peccatorum, quae ex corruptione humanae naturae proveniunt. Sed hoc in Angelis locum non habet.

Ad decimumquintum dicendum, quod Angeli in primo instanti creationis actum aliquem voluntatis habere potuerunt; non tamen in primo instanti creationis ipsorum potuit esse actus ipsorum quo sunt mali effecti; cujus ratio postea ostendetur. Nec est simile de anima humana, quae inficitur in primo instanti suae creationis: quia haec infectio non est ex operatione animae, sed ex unione ejus ad corpus infectum; quod de Angelo dici non potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod omnia quae subduntur operi creationis, procedunt ex Deo sicut ex principio. Et quia Deus non est auctor malorum, impossibile est quod aliquid malum operi creationis subjaceat. Sed multa subduntur operi divinae gubernationis, quorum Deus non est actor, sed solum permissor; et ideo gubernationi ejus possunt aliqua mala subesse.

Ad decimumseptimum dicendum, quod justitiam gratuitam Deus homini subtrahere potest salva sua justitia, etiam sine peccato: quia gratis eam dedit ex sua largitate supra modum naturae: si tamen subtraheretur justitia gratuita per modum praedictum, non ex hoc efficeretur malus, sed remaneret bonus bonitate naturali. Justitia vero naturalis consequitur naturam intellectualem et rationalem, cujus intellectus naturaliter ordinatur ad verum, et voluntas ad bonum; unde non potest esse quod talis justitia subtrahatur a Deo rationali naturae, ipsa natura manente; potest tamen de potentia absoluta naturam rationalem in nihilum redigere, subtracto influxu essendi.

Ad decimum octavum dicendum, quod etiam si daemones essent corporei, non possent habere naturalem inclinationem ad malum, ratione supradicta, in corp. art.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam.

Tertio quaeritur, utrum diabolus peccando appetierit aequalitatem divinam. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), quod aversio est in daemonibus malum. Sed ille qui appetit aequalitatem alicujus, vel similitudinem, non avertitur ab eo, sed magis suo appetitu accedit ad eum. Ergo diabolus non peccavit aequalitatem Dei appetens.

2. Praeterea, Dionysius ibidem dicit, quod malum in daemonibus est excessus convenientium ipsis, quia scilicet appetierunt excellenter habere id quod eis conveniebat. Sed habere aequalitatem Dei nullo modo conveniebat eis. Ergo non appetierunt aequalitatem divinam.

3. Praeterea, Anselmus dicit (in libro de Casu diaboli, cap. 4), quod diabolus hoc appetiit ad quod pervenisset, si stetisset. Sed non pervenisset ad aequalitatem Dei. Ergo non appetiit aequalitatem Dei.

4. Sed dicendum, quod non appetiit aequalitatem Dei absolute, sed quantum ad aliquid, quantum ad hoc scilicet quod est praeesse multitudini Angelorum. — Sed contra, diabolus non peccavit appetendo illud quod ei competebat secundum ordinem suae naturae; sed ab eo quod est secundum naturam, cecidit in illud quod est extra naturam, ut Damascenus dicit (lib. 2, cap. 4, parum a princ.). Sed praeesse omnibus aliis Angelis competebat ei secundum ordinem naturae, secundum quam erat eminentior aliis, ut Gregorius dicit in quadam homilia (34 in Evang.). Ergo non peccavit ex hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum.

5. Si dicatur, quod appetiit praeesse multitudini Angelorum similiter sicut Deus; contra. Joan. 5, 19, dicitur: *Quaecumque facit Pater, et Filius similiter facit.* Sed per hoc quod Filius similiter facit sicut et Pater, probat Augustinus (lib. 6 de Trin., cap. 2, et 3), quod Filius est absolute Patri aequalis. Ergo secundum hoc diabolus appetivisset absolute aequalitatem divinam.

6. Item dicendum, quod diabolus appetiit aequalitatem divinam quantum ad hoc quod est non subesse Deo. — Sed contra, nihil potest esse nisi participando divinum esse, quod est ipsum esse subsistens. Omne autem participans est subjectum participato. Si ergo appetiit non subesse Deo, sequitur quod appetiit non esse; quod est inconveniens; quia quaelibet res appetit esse.

7. Sed dicendum, quod voluntas potest esse etiam impossibilium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2); et ita Angelus potuit velle esse absque hoc quod subesset Deo, quamvis sit impossibile. — Sed contra, quamvis voluntas possit esse impossibilium, non tamen potest esse non apprehensorum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis, ut dicitur in 3 de Anima (comm. 49 et seq.). Sed quod aliquid praeter Deum habeat esse, et non sit sub Deo, non cadit sub apprehensione, quia implicat contradictionem: hoc enim significat esse, de quocumque alio dicatur, subjici Deo per modum participationis. Ergo nullo modo potuit Angelus appetere non subesse Deo.

8. Sed dicendum, quod illud quod implicite contradictionem implicat, quandoque cadit sub appetitu voluntatis, quia ratio est perturbata; et ita propter perturbationem cognoscitivae virtutis, diabolus potuit appetere illud quod contradictionem implicat. — Sed contra, perturbatio rationis est aut poena, aut culpa. Sed primam culpam diaboli, de qua nunc agitur, non praecessit neque culpa neque poena. Ergo non potuit ex perturbatione rationis appetere aliquid contradictionem implicans.

9. Praeterea, diabolus per liberum arbitrium, peccavit, cujus actus est eligere. Sed electio non est impossibilium, licet voluntas impossibilium sit, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2). Ergo diabolus non potuit appetere non subesse Deo, aut aequalitatem Dei; cum hoc sit impossibile.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Natura boni (cap. 36): *Peccatum non est appetitio rerum malarum, sed desertio meliorum.* Sed nihil potest esse melius quam esse Deo aequale. Ergo non potuit diabolus peccare appetendo aequalitatem Dei per hoc quod desereret aliquid melius.

11. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de doctrina Christiana (et lib. 83 Qq., quaest. 30), *Omnis perversitas est frui rebus utendis, aut uti rebus fruendis.* Sed si diabolus appetiit divinam

aequalitatem, non appetiit eam ut utens, quia non potuit eam referre in aliquid melius: si autem ut fruens, non peccavit, quia fruebatur re fruenda. Ergo nullo modo peccavit appetendo aequalitatem Dei.

12. Praeterea, sicut intellectus fertur in id quod est sibi connaturale, ita etiam voluntas. Sed non est connaturale diabolo quod sit Deo aequalis. Ergo hoc non potuit appetere.

13. Praeterea, appetitus non est nisi boni. Sed hoc non fuisset bonum diabolo quod esset Deo aequalis: quia si in gradum superioris naturae transferretur, jam ipse a sua natura deficeret: sicut si equus fieret homo, non esset equus. Ergo diabolus non appetiit aequalitatem Dei.

14. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. 1, cap. 12), quod diabolus non appetiit ea quae Dei sunt, sed quae sua sunt. Sed aequalitas est maxime Dei. Ergo diabolus non appetiit Dei aequalitatem.

15. Praeterea, sicut bonum et malum opponitur, similiter laudabile et vituperabile. Sed esse dissimilem Deo est reprehensibile et vituperabile. Ergo laudabile est esse summe similem Deo, quod pertinet ad rationem aequalitatis. Non ergo Angelus peccavit appetendo Dei aequalitatem.

1. Sed contra est quod super illud Philip. 2: *Non rapinam arbitratus est se esse aequalem Deo,* dicit Glossa (ordinar.), quod diabolus usurpavit sibi Dei aequalitatem. Loquitur autem ibi de aequalitate Filii ad Patrem, quae est aequalitas absoluta. Ergo diabolus appetiit aequalitatem Dei absolutam.

2. Praeterea, super illud Psalm. 68: *Quae non rapui, tunc exsolvebam,* dicit Glossa (ordin. ex August.), quod diabolus voluit rapere divinitatem, et perdidit felicitatem. Ergo appetiit aequalitatem Dei.

3. Praeterea, Isaiae 14, 13, dicitur de Lucifero quod dixit: *Ascendam in caelum.* Sed hoc non potest intelligi de empyreo, in quo cum aliis Angelis fuit conditus. Ergo intelligitur de caelo sanctae Trinitatis. Voluit ergo conscendere ad aequalitatem Dei.

4. Praeterea, sicut accipi potest ab Augustino in 9 de Trin. (lib. 10, ex prior. cap.), in plus fertur appetitus quam intellectus; unde anima, quae perfecte se non cognoscit, appetit se perfecte cognoscere. Intellectus autem Angeli cognoscebat Deum esse infinitum. Ergo ad hoc magis potuit tendere ejus appetitus ut appeteret Deo esse aequalis.

5. Praeterea, illa quae non possunt dividi secundum naturam, possunt quandoque dividi secundum voluntatem et rationem; unde nihil prohibet quod aliquis appetat id ad quod sequitur non esse; sicut carere miseria, licet non appetat non esse. Similiter ergo videtur quod nihil prohibeat quod diabolus appetierit Dei aequalitatem; quamvis ad hoc sequatur quod ipse non esset de his quae pertinent ad esse.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de lib. Arbit. (lib. 1, cap. 3, circa finem, et cap. 4), quod libido maxime in omni peccato dominatur. Sed peccatum diaboli fuit maximum, quia fuit primum in suo genere. Ergo habuit maximam libidinem: ergo appetiit maximum bonum, quod est Dei aequalitas.

7. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. 1, cap. 12), quod diabolus peccavit in hoc quod voluit suam fortitudinem non a Deo sed a se custodiri. Sed custodire creaturam, et non custodiri ab aliquo superiori, est proprium Dei. Ergo voluit diabolus id quod est proprium Dei et sic voluit Deo esse aequalis.

Respondeo dicendum, quod diversae auctoritates in id tendere videntur quod diabolus peccaverit appetendo inordinate divinam aequalitatem; non autem potest esse quod appetierit divinam aequalitatem absolute: aequalitas enim relatio quaedam est duorum ad invicem ex parte utriusque extremi. Hujusmodi ratio manifesta est. Primo quidem ex parte Dei, cui non solum impossibile est aliquid aequari, sed etiam hoc est contra rationem essentiae ejus. Deus enim per suam essentiam est ipsum esse subsistens: nec est possibile esse duo hujusmodi, sicut nec possibile foret esse duas ideas hominis separatas, aut duas albedines per se substantes. Unde quidquid aliud ab eo est, necesse est quod sit tamquam participans essentialiter ipsum esse. Nec hoc potuit diabolus in sua conditione ignorare: naturale enim est intelligentiae, sive intellectui separato, quod intelligat substantiam suam: et sic naturaliter cognoscebat quod esse suum erat ab aliquo superiori participatum: quae quidem cognitio naturalis in eo nondum erat corrupta per peccatum. Unde relinquitur quod intellectus ejus non poterat apprehendere aequalitatem sui ad Deum sub ratione possibilis. Nullus autem tendit in id quod apprehendit ut impossibile, ut dicitur in 1 de Coelo et Mundo (lib. 4, ex com. 33); unde impossibile est quod motus voluntatis diaboli tenderet ad appetendum absolute divinam aequalitatem. Secundo hoc apparet ex parte ipsius Angeli appetentis. Voluntas enim semper appetit aliquid bonum vel sibi vel alii. Non autem dicitur peccasse diabolus ex hoc quod voluit aequalitatem divinam alii: potuit enim sine peccato velle Filium esse aequalem Patri; sed ex hoc quod appetiit divinam aequalitatem sibi. Dicit enim Philosophus in 9 Ethic. (cap. 4), quod unusquisque appetit bonum sibi. Si autem fieret alius, non curat quid illi accideret. Unde patet quod diabolus non appetiit id, quo existente jam ipse idem non esset. Si autem esset aequalis Deo, etiam si hoc esset possibile, jam non esset ipse idem: tolleretur enim ejus species, si transferretur in gradum superioris naturae. Unde relinquitur quod non potuit appetere absolutam Dei aequalitatem. Et simili ratione non potuit appetere quod absolute non esset Deo subjectus: tum quia hoc est impossibile, nec potuit in ejus apprehensione cadere quasi possibile, ut per supradicta patet: tum etiam quia ipse esse desineret, si totaliter Deo subjectus non esset. Et quidquid aliud dici potest quod ad ordinem naturae pertineat, in hoc ejus malum consistere non potuit: malum enim non invenitur in his quae sunt semper actu, sed solum in his in quibus potentia potest separari ab actu, ut dicitur in 9 Metaphys. (com. 22). Angeli autem omnes sic conditi sunt, ut quidquid pertinet ad naturalem perfectionem eorum, statim a principio suae creationis habuerint: tamen erant in potentia ad supernaturalia bona, quae per Dei gratiam consequi poterant. Unde relinquitur quod peccatum diaboli non fuerit in aliquo quod pertinet ad ordinem naturalem, sed secundum aliquid supernaturale. Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum

supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit in Deum, tamquam finalem perfectionem ex ejus gratia desiderans cum Angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine Deo in naturam operante, sed sine Deo gratiam conferente. Unde Augustinus in lib. de lib. Arbit., peccatum diaboli in hoc ponit quod est sua potestate delectatus: et in 4 super Genes. ad litt. dicit, quod si ad se natura angelica converteretur, saepe (1) Angelus amplius delectaretur quam eo cujus participatione beata est, et intumescens (2) superbia caderet. Et quia habere finalem beatitudinem per virtutem suae naturae, et non ex gratia alicujus superioris, est proprium Deo, manifestum est quod quantum ad hoc appetiit diabolus Dei qualitatem: et quantum ad hoc etiam appetiit Deo non subjici, ut scilicet ejus gratia supra suae naturae virtutem non indigeret. Et hoc etiam congruit ei quod supra, art. praeced. ad 1, dictum est, quod diabolus non peccavit appetendo aliquod malum, sed appetendo aliquod bonum, scilicet finalem beatitudinem, non secundum ordinem debitum, idest non ut consequendam secundum gratiam Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus, appetendo Dei aequalitatem, conversus quidem est ad divina quantum ad id quod appetiit, quod erat in se bonum; sed est aversus a Deo quantum ad modum quo appetiit, quia scilicet per hoc aversus est ab ordine divinae regulae: sicut et quilibet peccator quantum ad hoc quod appetit aliquod commutabile bonum, convertitur in Deum, cujus participatione omnia sunt bona; inquantum vero inordinate appetit illud, avertitur a Deo, idest ab ordine justitiae ejus.

Ad secundum dicendum, quod malum daemonis fuit excessus convenientium ipsis, inquantum scilicet appetierunt beatitudinem ad quam facti erant, et ad quam pervenissent, si debito modo appetiissent; sed excesserunt mensuram proprii ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod potest dici quod diabolus peccavit per hoc quod appetiit praeesse multitudini Angelorum, non secundum naturalem ordinem; sed quantum ad hoc quod alii consequerentur per ejus gratiam beatitudinem, quam ipse volebat consequi per suam naturam.

Ad quintum dicendum, quod in hoc non etiam appetiit similiter praeesse inferioribus Angelis sicut Deus praeest, ut scilicet praeesset omnino tamquam primum principium; sed potuit appetere similiter praeesse Deo, quantum ad hoc quod dictum est.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de hoc quod est non subesse simpliciter Deo: quod non potuit appetere diabolus in his quae pertinent ad ordinem naturalem.

Et similiter dicendum ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod in Angelo non potuit esse perturbationis cognitio, nisi forte post peccatum; potuit tamen in eis esse defectus cognitionis respectu gratuitorum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod voluntas quae dicitur esse impossibilium, non est perfecta voluntas tendens in aliquid consequendum, quia nullus tendit in id quod existimat impossibile, ut dictum est; sed est quaedam imperfecta voluntas, quae dicitur velleitas, quia scilicet aliquis vellet id quod existimat impossibile, sed sub hac conditione si possibile esset. Talis autem non est voluntas aversionis et conversionis, in qua peccatum et meritum consistit.

Ad decimum dicendum, quod peccatum dicitur esse desertio meliorum, quantum ad aversionem, quae formaliter complet rationem peccati. In peccato autem diaboli aversio attenditur non quantum ad id quod appetiit, sed quantum ad hoc quod recessit ab ordine divinae justitiae. Et secundum hoc deseruit meliora, quia scilicet melior est regula divinae justitiae quam regula voluntatis angelicae.

Ad undecimum dicendum, quod quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur: et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam aequalitatem, eo modo quo dictum est, usus est rebus fruendis.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas Angeli peccantis tendebat quidem in id ad quod natura ejus ordinabatur, licet esset bonum excedens bonum naturae ipsius; sed tamen modus non competebat naturae ipsius.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de appetitu absolutae aequalitatis ad Deum.

Ad decimumquartum dicendum, quod quia motus recipit speciem a termino, ille dicitur appetere quae sua sunt, qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo diabolus appetiit quae sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse similem Deo secundum quod competit unicuique, est laudabile; perverse tamen vult esse similis Deo qui divinam similitudinem appetit non secundum ordinem divinitus institutum.

Ad primum vero quod in contrarium objicitur, dicendum, quod hoc pertinet ad excellentiam Christi, quam ibi Apostolus commendare intendit, quod ipse habet absolutam aequalitatem ad Patrem: quam non absolutam sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 3 et 11 super Genes. ad litt. (lib. 3, cap. 9), quidam posuerunt demones peccantes non fuisse de caelestibus Angelis, sed de his qui praeerant terrestri ordini: et secundum hoc potest ad litteram intelligi de ascensu in caelum corporale. Sed si fuerunt de caelestibus Angelis, ut communius tenetur, dicendum est, quod voluerunt ascendere in caelum sanctae Trinitatis, non quidem appetendo absolutam aequalitatem Dei, sed aliqualem, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad objecta non plus potest tendere appetitus quam vis apprehensiva, quia non potest esse appetitus nisi boni apprehensi; quantum autem ad intensionem possunt se invicem excedere, quia quandoque major est fervor desiderii quam claritas cognitionis, quandoque autem e converso. Potest etiam contingere quod intellectus cognoscit aliquid, sed non habet illud; et voluntas potest illud appetere tamquam cognitum: et hoc modo cum intellectus non habeat perfectam sui cognitionem, quia tamen apprehen-

(1) *Forte legendum* seipso.
(2) Al. beata est intumescens.

dit quid est perfecta cognitio, potest voluntas appetere illam, sicut et e converso intellectus potest apprehendere id quod non est in voluntate. Et secundum hoc non sequitur quod diabolus appeteret aliquid quod non potuit intelligere.

Ad quintum dicendum, quod cum aliquis vult a se aliquid removere, utitur se ut termino a quo quod non est necesse salvari in motu; et ideo potest aliquis appetere se non esse ut careat miseriis. Sed cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut termino ad quem. Hujusmodi autem terminum necesse est salvari in motu; et ideo non potest aliquis appetere sibi aliquod bonum, quo habito ipse non maneat.

Ad sextum dicendum, quod libido maxima non oportet quod sit de maximo bono, sed de eo quod est maximum inter appetibilia.

Ad septimum dicendum, quod diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur.

ARTICULUS IV.

Utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti.

Quarto quaeritur, utrum diabolus peccaverit vel peccare potuerit in primo instanti suae creationis. Et videtur quod sic. Dicitur enim 1 Joan. 3, quod ab initio diabolus peccavit. Sed hoc non potest intelligi ab initio quo hominem tentando occidit, quia antea ipse malus erat. Ergo hoc intelligitur ab initio quo ipse conditus fuit.

2. Praeterea, Joan. 8, dicitur de diabolo, quod in veritate non stetit. Stetisset autem in veritate si non peccasset in primo instanti suae creationis. Ergo videtur quod diabolus in primo instanti suae creationis peccare potuerit.

3. Praeterea, potestas diaboli quam habuit in primo instanti suae creationis, non fuit nec augmentata nec diminuta ante peccatum. Sed potuit peccare et peccavit post primum instans suae creationis. Ergo in primo instanti suae creationis peccare potuit.

4. Sed dicendum, quod si in primo instanti suae creationis peccasset, peccatum illud retorqueretur in Deum, qui est causa naturae ipsius. Sed contra, Deus operatur esse Angeli, quamdiu Angelus est, non solum cum primo fuit creatus, ut patet per Augustinum, 4 super Gen. ad lit. (cap. 12); unde Joan. 3, 17, dicitur: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.* Si ergo peccatum diaboli in primo instanti suae creationis commissum referatur in Deum, pari ratione referretur in Deum in quocumque alio instanti peccaret: quod patet esse falsum.

5. Praeterea, potentia naturalis Angeli, quae erat ei data divinitus, se habebat ad utrumque, scilicet ad bonum et ad malum; nec processisset ad malum, nisi ab aliquo determinaretur in id. Non autem poterat determinari ad malum a Deo, sed solum a propria voluntate. Ergo si in primo instanti peccasset Angelus, non imputaretur Deo, sed propriae voluntati.

6. Praeterea, effectus causae secundae potest esse deficiens, sine hoc quod imputetur causae primae; sicut claudicatio non imputatur virtuti motivae sed instrumento distorto. Sed Deus comparatur ad actum Angeli sicut prima causa. Ergo si Angelus peccaret in primo instanti suae creationis, non imputaretur Deo, sed libero arbitrio ejus.

7. Item dicendum, quod si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, nunquam potuisset esse sine peccato; et sic inesset ei malitia ex necessitate, et non ex libero arbitrio; quod est contra rationem peccati. Sed contra, ista necessitas non est alia, nisi secundum quam necesse est esse dum est: quae quidem necessitas invenitur in omni actu peccati. Si ergo haec necessitas est contra rationem liberi arbitrii, sequeretur quod nullum peccatum esset ex libero arbitrio, quod est inconveniens.

8. Sed dicendum, quod in aliis peccatis ante actum peccati, est dare aliquod instans in quo praedicta necessitas peccanti non inest. Sed contra, nullus peccat antequam actum peccati faciat. Sed ea quae sunt de ratione peccati, simul sunt cum peccato. Ergo posse peccare vel non peccare, non requiritur ante actum peccati.

9. Praeterea, peccatum diaboli fuit in hoc quod inordinate appetiit beatitudinem. Sed in primo instanti potuit intelligere beatitudinem. Ergo et in primo instanti potuit inordinate velle beatitudinem.

10. Praeterea, quicumque agens non agit ex necessitate, potest vitare illud quod agit. Sed si diabolus peccasset in primo instanti suae creationis, non propter hoc peccasset ex necessitate naturae. Ergo nihilominus potuit peccatum vitare; et sic nihil videtur impedire quin diabolus peccare potuerit in primo instanti suae creationis.

11. Praeterea, si diabolus non peccavit in primo instanti suae creationis, videtur ex omni parte sequi inconveniens. Si enim antequam peccaret, non fuit praescius sui casus, boni autem Angeli certi erant de sua stabilitate futura, sine qua beati esse non possent, sequeretur quod Deus distinxisset inter hos et illos, revelando quibusdam quae ad eos pertinebant, et non aliis, absque differentia meritorum praecedente; quod videtur inconveniens. Si autem fuit praescius sui casus, habuit poenam tristitiae ante culpam; quod etiam est inconveniens. Non ergo dicendum est, quod diabolus in primo instanti suae creationis non peccaverit.

12. Praeterea, secundum Augustinum in 1 super Genes. ad litter. (cap. 15), informitas creaturae conditae non praecessit duratione, sed solum natura vel origine formationem, quae describitur per opera sex dierum. Sed, sicut ipse postmodum dicit, per distinctionem lucis ad tenebras intelligitur distinctio bonorum Angelorum a malis. Ergo statim in primo instanti creationis rerum fuerunt quidam Angeli boni et quidam mali.

13. Praeterea, dum boni Angeli sunt conversi ad Deum, mali Angeli sunt aversi ab eo: alioquin non esset ratio quare Deus illos confirmasset et non istos, si nullum fuisset impedimentum ex parte eorum qui non sunt confirmati. Sed videtur quod in primo instanti suae creationis Angeli boni fuerunt conversi ad Deum: quia, secundum Augustinum 4 super Genesim ad litter. (cap. 22 et 23), per vesperum primae diei intelligitur conversio intellectus angelici ad suam naturam, quae quidem fuit in primo instanti suae creationis; per mane autem sequentis diei intelligitur conversio ejus ad Verbum. Si ergo secundum ejus senten-

tentiam omnia fuerunt simul facta quae referuntur in operibus sex dierum, videtur quod simul Angelus cum se cognovit in primo instanti suae creationis, fuerit conversus ad Deum, vel aversus peccando.

14. Praeterea, secundum Dionysium (6 cap. de divin. Nomin.), Angelus non habet discursivam cognitionem sicut et nos, ut scilicet ex principiis procedat in conclusiones; sed simul utrumque considerat. Sic autem se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut principia ad conclusiones ut Philosophus dicit in 2 Physic. (com. 89). Cum ergo natura Angeli comparetur ad Deum sicut ad finem, videtur quod simul ferebatur in seipsum et in Deum convertendo vel avertendo; et sic idem quod prius.

15. Praeterea, si Angelus in primo instanti suae creationis fuit bonus, constat quod diligebat Deum. Diligebat etiam uaturaliter se ipsum. Aut ergo diligebat se, et Deum propter se, et sic peccabat fruendo seipso; aut diligebat se propter Deum, quod est ex caritate converti in Deum. Ergo oportet quod Angelus in primo instanti suae creationis vel converteretur in Deum vel averteretur ab ipso; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, homo fuit factus ad reparandam ruinam angelicam, ut sancti dicunt. Ergo non prius homo factus est quam diabolus peccando cecidit. Sed homo videtur factus fuisse in principio creationis rerum secundum sententiam Augustini, qui ponit omnia simul fuisse creata. Ergo etiam diabolus in primo instanti suae creationis peccavit.

17. Praeterea, creatura spiritualis est virtuosior qualibet creatura corporali. Sed aliquae creaturae corporales habent instantaneum motum, sicut lumen et radius visualis. Ergo multo magis Angelus potuit moveri motu peccati in primo instanti suae creationis.

18. Praeterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus est otiosum. Sed voluntas dicitur esse nobilior quam intellectus, quia voluntas movet intellectum ad suum actum. Cum ergo intellectus Angeli non fuerit otiosus in primo instanti suae creationis, videtur quod nec voluntas; et ita potuit in primo instanti suae creationis peccare per voluntatem.

19. Praeterea, Angelus mensuratur aevo. Sed aevum ponitur esse totum simul. Ergo quandocumque peccavit Angelus, peccavit in primo instanti suae creationis.

20. Praeterea, sicut aliquis peccat per liberum arbitrium, ita et meretur. Sed aliqua creatura meruit in primo instanti suae creationis; scilicet anima Christi. Ergo et diabolus potuit peccare in primo instanti suae creationis.

21. Praeterea, sicut Angelus est creatura Dei, ita et anima. Sed anima pueri in primo instanti suae creationis subjicitur peccato. Ergo pari ratione Angelus potuit esse malus.

22. Praeterea, sicut creatura decideret in nihilum nisi manu divina contineretur, ut Gregorius dicit (lib. 16 Moral., cap. 18); ita et decideret in peccatum rationalis creatura, nisi contineretur per gratiam. Si ergo Angelus in primo instanti suae creationis non habuit gratiam, non potuit esse quin peccaret; si autem habuit gratiam et non fuit usus ea, similiter peccavit. Si autem usus fuit ea convertendo se ad Deum, fuit confirmatus in bono, ut de cetero peccare non posset. Ergo omnes Angeli qui peccaverunt, in primo instanti suae creationis peccaverunt.

23. Praeterea, proprium simul est cum eo cujus est proprium. Sed peccatum est proprium diaboli, secundum illud Joan. 8, 44: *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur.* Ergo in primo instanti quo diabolus fuit creatus, peccavit.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 28, 13, ad diabolum in persona Regis Tyri: *Plenus sapientia et perfectus decore in deliciis paradisi Dei fuisti.*

Praeterea, in lib. de Causis dicitur (prop. 31): *Inter rem cujus snbstantia et actio est in momento aeternitatis, et rem cujus substantia et actio est in momento temporis, media est res, cujus substantia est in momento aeternitatis, et actio in tempore.* Deus autem est res cujus substantia et actio est in aeternitate; corpus autem est res cujus substantia et actio est in tempore. Ergo substantia Angeli, qui est medius, est in aeternitate, et actio in tempore. Non ergo potuit in instanti suae creationis peccare.

Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. Enchir., cap. 12, malum dicitur quia nocet: nocet autem quia adimit bonum. Deus autem fecit Angelum bonum in integritate suae naturae. Cum ergo nihil possit esse simul integrum et diminutum, videtur quod non potuit Angelus in instanti suae creationis esse malus.

Praeterea, quod non est deliberatum, non potest esse peccatum, ad minus mortale. Sed quod est momentaneum, non potest esse deliberatum. Ergo non potest esse peccatum mortale. Impossibile ergo videtur quod Angelus in primo instanti suae creationis fuerit factus malus peccando.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem tractat Augustinus 11 super Genes. ad litter., cap. 16, 19 et 26, et in 11 de civitate Dei (cap. 13, 14 et 15); in neutro tamen loco aliquid super hoc assertive determinat; quamvis in 11 super Genes. ad litter., magis videatur in hoc declinare quod in primo instanti suae creationis peccaverit; et in 11 de civitate Dei videatur magis declinare ad contrarium. Unde quidam moderni asserere praesumpserunt, quod diabolus in primo instanti suae creationis fuit malus, non quidem per naturam, sed per motum liberi arbitrii quo peccavit. Sed haec positio reprobata fuit ab omnibus Magistris tunc Parisiis legentibus. Et quidem quod Angelus non peccaverit in primo instanti suae creationis, sed aliquando fuerit bonus, dicitur expresse haberi ex auctoritate canonicae Scripturae: dicitur enim Isai. 14, 12: *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris*; et in Ezech. cap. 28, 13, dicitur: *In deliciis paradisi Dei fuisti.* Quae tamen Augustinus exponit 11 super Genes. ad litteram, cap. 24, 25, ut intelligantur haec esse dicta de diabolo quantum ad membra ejus, idest quantum ad homines, qui a gratia Christi cadunt. Sed quare non potuerit in primo instanti suae creationis peccare, assignare quidem oportet; etsi difficile sit.

Quidam enim assignarunt hujusmodi rationem ex parte naturae angelicae, quae est condita a Deo; unde dicunt, quod oportuit in primo instanti suae creationis eum esse bonum, qualis a Deo creatus est; ne aliquid ponatur simul esse integrum et diminutum, sicut objiciebatur. Sed hoc nullam necessitatem videtur habere; quia malitia culpae non

repugnat bonitati naturae, sed in ea fundatur sicut in subjecto; unde Augustinus dicit in 11 de civit. Dei (cap. 15), quod quisquis huic sententiae acquiescit, non cum Manichaeis sentit, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali Deo contrariam. Nec esset inconveniens dicere, quod, quantum est ex creatione Dei, Angelus in primo instanti habuit naturam omnino integram, ita tamen quod haec integritas fuerit mox impedita per resistentiam angelicae voluntatis; sicut si radius solis impediatur ne illuminet aerem in ipso Solis exortu.

Quidam vero rationem assignant ex hoc quod existimant, in omni peccato deliberationem requiri. Et quia deliberatio non potest esse in momento, credunt quod peccatum Angeli non potuerit esse in momento. Non autem fuit malus nisi in termino peccati. Unde relinquitur quod in primo instanti suae creationis non potuerit esse malus. Sed isti decipiuntur per hoc quod judicant de intellectu Angeli secundum modum intellectus humani; cum tamen longe aliter se habeat. Intellectus enim humanus est discursivus, et ideo sicut procedit arguendo in speculativis, ita etiam procedit consiliando sive deliberando in agendis: nam consilium est inquisitio quaedam, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3 a med.). Intellectus autem Angeli apprehendit veritatem absque discursu et inquisitione, ut dicit Dionysius (7 cap. de divin. Nomin.); et ideo nihil prohibet quin Angelus in primo instanti quo veritatem intelligit, possit eligere; quod est actus liberi arbitrii: sicut et homo in ipso instanti quo certificatur per consilium, eligit quid est faciendum. Et si certum esset quod oporteret fieri absque consilio, statim in primo instanti eligeret; sicut patet in arte scripturae, et in aliis hujusmodi, in quibus non est opus consilio. Si ergo in primo instanti Angelus apprehendere potuit quid esset appetendum, eo quod deliberatione non indiget, statim in eodem instanti potuit eligere. Non est ergo causa quare non potuerit peccare in primo instanti suae creationis, quia non potuit in illo instanti eligere; quod est actus liberi arbitrii. Oportet ergo aliunde idem investigare.

Considerandum est ergo, quod differentia est inter motum qui sic mensuratur a tempore quod causat tempus, sicut est primus motus caeli, et inter motum qui mensuratur tempore sed non causat tempus, sicut sunt motus animalium, in quibus successio temporis non correspondet diversitati vel identitati mobilis. Contingit enim aliquod animal manere in eodem loco, tempore tamen currente: nam quies mensuratur tempore, sicut et motus, ut dicitur in 6 Physicor. (com. 67 et seq.). Sed in motu qui causat tempus, successio temporis et motus se consequitur: quia per prius et per posterius in motu, est prius et posterius in tempore, ut dicitur in 4 Physic. (com. 99). Et ideo quidquid in tali motu distinguitur, est in diversis instantibus temporis: quod enim in tali motu non est distinctum, non potest esse in diversis instanbus: unde cessante motu caeli, necesse est esse simul temporis cessationem, secundum illud quod dicitur Apocal. 10, 6, quod *tempus amplius non erit*. Est autem considerandum, quod in conceptionibus (1) et affectionibus Angelorum est quaedam temporalis successio: dicit enim Augustinus in 8 super Genes. ad litter. (cap. 20, 22, 23), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Non enim Angeli omnia simul actu intelligunt: quia non omnia intelligit unus Angelus per unam speciem, sed diversa diversis speciebus: tanto enim unusquisque Angelus naturaliter per pauciores species plura cognoscit, quanto superior est; unde Dionysius dicit (12 cap. cael. Hier.) quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem, et in libro de Causis (prop. 10) dicitur, quod superiores intelligentiae habent formas magis universales, idest ad plura cognoscibilia se extendentes: sicut etiam in hominibus videmus quod quanto aliquis est altioris intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest. Solus autem Deus, una scilicet sua essentia, omnia cognoscit. Ideo autem homo non potest simul multa actu intelligere, quia non potest perfecte et finaliter intellectus ejus fieri in actu secundum diversas species, sicut nec idem corpus secundum diversas figuras. Unde et circa Angelos dicendum est, quod omnia illa quae Angelus per unam speciem cognoscit, potest simul cognoscere; quae autem per diversas species cognoscit, non potest simul cognoscere, sed successive. Ista autem successio non mensuratur per tempus quod causatur a motu caeli, supra quem sunt affectiones et conceptiones Angelorum; superius autem non mensuratur ab inferiori, sed oportet quod ipsae conceptiones et affectiones sibi succedentes causent diversa instantia hujus temporis. In ea igitur quae secundum unam speciem Angelus apprehendere non potest, necesse est quod moveatur in diversis instantibus sui temporis. Ea autem quae sunt supra naturam, ad gratiam pertinentia, circa quae fuit peccatum Angeli, ut habitum est, art. praec., magis distant a quibuscumque naturaliter cognitis quam quaecumque naturaliter cognita ab invicem; unde si non omnia naturaliter cognita propter eorum distantiam potest Angelus apprehendere per unam speciem et simul, multo minus potest simul moveri in naturaliter cognita et in supernaturalia, quae sunt gratuita. Manifestum est autem quod motus Angeli primo est in id quod est sibi connaturale, quia per id pertingit in id quod est supra naturam; et ideo oportuit quod Angelus in primo instanti suae creationis converteretur ad naturalem sui cognitionem, secundum quam non potuit peccare, ut ex supra dictis patet; postmodum vero potuit converti in id quod est supra naturam, vel ab eo averti. Et ideo Angelus in primo instanti suae creationis non fuit neque beatus per conversionem perfectam in Deum, neque peccator per aversionem ab ipso. Unde Augustinus dicit, 4 super Genes. ad litter. (cap. 22 et seq.), quod post vesperam primae diei fit mane, cum lux spiritualis, scilicet angelica natura, post cognitionem propriae naturae, quae non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem quae est ipse Deus, cujus contemplatione formatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, 11 de civitate Dei (cap. 15), exponit quod diabolus ab initio peccat, idest ab initio sui peccati in peccato perseverat. Quidam tamen exponunt *ab initio* idest statim post initium.

Ad secundum dicendum, quod dicitur diabolus in veritate non stetisse, non quia nunquam in ea fuit, sed quia in ea non perseveravit, ut Augustinus exponit, 11 de civit. Dei (ut sup.).

(1) *Al.* inceptionibus.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Angelus non potuerit in primo instanti peccare, non fuit neque propter defectum alicujus potentiae qui postmodum fuerit suppletus, neque propter perfectionem quae postmodum fuerit subtracta ante peccatum; sed propter ordinem actus: quia primo oportebat quod consideraret id quod pertinet ad suam naturam, et postmodum moveretur in supernaturalia per conversionem vel aversionem.

Ad quartum dicendum, quod operatio quam habet res in principio sui esse, congruit naturae ipsius; et ideo oportebat quod retorqueretur in auctorem naturae. Sed postmodum poterat moveri ex his quae sunt secundum naturam, in alia, vel bene vel male; et hoc non oportebat referri ad auctorem naturae, sed in voluntatem Angeli peccantis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas rationalis creaturae determinata est ad unum, in quod naturaliter movetur; sicut omnis homo naturaliter vult esse, et vivere, et beatitudinem. Et ista sunt ad quae primo movetur naturaliter creatura vel intelligenda vel volenda: quia semper actio naturalis praesupponitur aliis actionibus. Et ideo si Angelus in primo instanti suae creationis peccasset, videretur hoc competere suae naturae; et ita aliqualiter referretur ad auctorem naturae.

Ad sextum dicendum, quod defectus proveniens ex causa secunda non imputatur primae in illis quae causa secunda non habet ex prima; sicut tibia non habet curvitatem ex virtute motiva. Sed oportet quod prima actio Angeli sit secundum naturalia ejus, quae habet ex Deo; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod illa responsio procedebat secundum hoc quod aestimatur quod motus liberi arbitrii in Angelis procedebat ex deliberatione consilii. Oportet enim quod deliberans consilietur de duobus, quorum utrumque potest facere, ut alterum eorum eligat in futuro. Sed quando deliberatio non praecedit electionem, tunc non requiritur quod antequam aliquis eligat, habeat potestatem eligendi vel non eligendi; sed in ipso instanti libere fertur in hoc vel in illud.

Unde octavum, nonum et decimum concedimus.

Ad undecimum dicendum, quod sicut Angelus non peccavit in primo instanti suae creationis, ita nec bonus Angelus fuit perfecte beatus in primo instanti suae creationis; et ideo non oportuit quod fuerit praescius futurae stabilitatis; sicut nec mali Angeli fuerunt praescii sui casus antequam peccarent. Quia tamen beatitudo Angeli est principaliter a Deo, peccatum vero est ex libero arbitrio creaturae; potuit Deus in primo instanti suae creationis beatificare Angelum, movendo ipsum in id quod est supra naturam: quia et hoc ipsum quod movebatur in illo instanti in id quod est secundum naturam, erat ei a Deo. Non autem potuit Angelus per se ipsum perverse moveri in id quod est supra naturam; nisi post primum instans.

Ad duodecimum dicendum, quod ista distinctio lucis ad tenebras potest intelligi facta esse non quidem in illo rerum principio, sed per totum tempus quod nunc agitur, in quo distinguuntur boni a malis. Sed hoc videtur ad allegoriam pertinere, ut ibidem dicitur. Et ideo ponit ibi aliam expositionem, ut per lucem intelligatur formatio primae creaturae, per tenebras autem informitas creaturae nondum formatae. Sed in 11 de civit. Dei (cap. 29) dicit, per hoc significatam esse distinctionem bonorum Angelorum et malorum secundum divinam praescientiam; unde ibi dicit: *Solus ille ista decernere potuit, qui potuit prius quam caderent, praescire casuros.*

Ad decimum tertium dicendum, quod Augustinus in 4 super Genes. ad litter. (cap. 34), sub dubio derelinquit, an simul Angeli omnia illa cognoscant, et sic simul fuerit in eis dies et vespera et mane, vel non simul, sed successive; et qualitercumque sit, sufficit ad ejus intentionem, quod illa distinctio dierum accipiatur secundum angelicam cognitionem, non autem secundum dies temporaliter currentes.

Ad decimumquartum dicendum, quod Angelus in primo instanti suae creationis simul dum movebatur in suam naturam, movebatur etiam in Deum inquantum est auctor naturae: quia, ut dicitur in lib. de causis (prop. 15), intelligentia cognoscendo essentiam suam cognoscit causam suam: non tamen tunc ferebatur in Deum, secundum quod est auctor gratiae.

Ad decimumquintum dicendum, quod diligere se propter Deum, inquantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis. Sed diligere Deum super omnia, et se propter Deum, inquantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturae, competit naturaliter non solum creaturae rationali, sed etiam brutis animalibus, et corporibus inanimatis, inquantum participant naturali amore summi boni, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.). Et hoc modo Angelus in primo instanti suae creationis se dilexit propter Deum.

Ad decimumsextum dicendum, quod illa ratio deficit in tribus. Primo quidem, quia homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae; sed propter fruitionem Dei et perfectionem universi, etiam si nunquam fuisset ruina angelica. Secundo, quia homo, ad minus secundum corpus, actu non fuit factus in operibus sex dierum, secundum sententiam Augustini (lib. 6 in Genes., cap. 15); sed solum secundum rationes seminales. Solum autem illa quae non prius poterant esse in rationibus seminalibus quam in se ipsis, secundum Augustinum, fuerunt facta in principio creationis rerum. Tertio, quia nihil prohibet aliquid fieri propter finem futurum, quem homo praescit; sicut aliquis praeparat ligna in aestate propter frigus futurum in hieme.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquis motus liberi arbitrii in animo potest esse in instanti; non tamen in primo instanti (1) suae creationis potuit habere motum liberi arbitrii in peccatum, ratione supradicta.

Ad decimumoctavum dicendum, quod etsi Angelus in primo istanti suae creationis habuit motum voluntatis, sicut etiam intellectus; non tamen sequitur quod habuit motum voluntatis ad peccandum.

Ad decimumnonum dicendum, quod aevum mensurat esse Angeli; non tamen mensurat actiones ejus, in quibus est successio sive intellectus sive voluntatis, ut ex supradictis (in corp. art.) patet.

Ad vicesimum dicendum, quod alia ratio est de merito et de peccato: nam meritum procedit ex hoc quod mens rationalis creaturae movetur a

(1) *Al.* in instanti.

Deo, qui a principio potest movere ad quod voluerit; sed ad peccandum movetur mens rationalis creaturae a seipsa, quae non potest se movere nisi secundum exigentiam naturalis ordinis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima in primo instanti suae creationis efficitur mala, non per actionem propriam, sed per unionem ad corpus infectum; unde non est similis ratio de Angelo, qui non potuit fieri malus nisi per actum proprium.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod ratio illa deficit in duobus. Primo quidem, quia sicut creatura decideret in nihilum nisi per divinam potentiam contineretur, ita etiam deficeret in non bonum, si non contineretur a Deo. Non tamen sequitur, quod nisi contineretur a Deo per gratiam, rueret in peccatum; nisi solum de natura corrupta, quae de se habet inclinationem ad malum. Secundo, quia homo non obligatur ex necessitate praecepti ad utendum gratia semper: quia praecepta affirmativa non obligant ad semper: et ideo non est necessarium quod in quolibet instanti aliquis mereatur vel peccet.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod diabolus dicitur loqui mendacium ex propriis, non quia mendacium sit naturalis proprietas ejus, sed quia ea quae sunt vera, non habet a seipso, sed a Deo; quod autem falsa loquatur, hoc habet a seipso, non autem a Deo.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum.

Quinto quaeritur, utrum liberum arbitrium in daemonibus possit reverti ad bonum post peccatum. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), quod data naturalia in daemonibus integra permanent post peccatum. Sed ante peccatum poterat diabolus converti ad bonum. Ergo etiam diabolus post peccatum poterit reverti ad bonum.

2. Praeterea, nihil immobiliter quiescit in eo quod est contra naturam: quia id quod est contra naturam, per accidens se habet; ea vero quae sunt per accidens, de facili moveri possunt: quia accidens est quod adest et abest praeter subjecti corruptionem. Sed peccatum est contra naturam Angeli; quia ab eo quod est secundum naturam, cecidit in id quod est contra naturam, ut Damascenus dicit 2 libr. (orthod. Fidei, cap. 4). Ergo non potest esse quod liberum arbitrium diaboli immobiliter perseveret in malo.

3. Sed dicendum, quod hoc convenit diabolo ratione sui status, quia scilicet statim peccando amisit statum viatoris, ad quem pertinet mutari de bono in malum, et e converso. — Sed contra, statui viae succedit status praemii vel poenae, quae est a Deo. Sed immobilitas in peccato non potest esse a Deo, quia Deus non est conservator illius rei cujus non est actor. Ergo non potest esse quod immobilitas peccati conveniat Angelo ratione status quem nunc habet.

4. Praeterea, omne quod non inest alicui per se, oportet quod ei insit ex aliqua causa. Sed immobiliter peccare non convenit Angelo secundum se: sic enim conveniret ei secundum naturam, et sic esset naturaliter malus, quod supra (art. 2) improbatum est. Nec iterum convenit ei ex aliqua causa: quia neque a Deo neque a natura, ut probatum est: neque etiam ex propria voluntate, quia, cum voluntas creaturae sit de se mutabilis non videtur quod possit immobilitatis causa existere. Ergo immobiliter peccare nullo modo convenit diabolo.

5. Praeterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in lib. de vera et falsa Poenitentia, cap. 5: *Si posset diabolus sperare de Deo, et culpam in se sentire; quod non invenit in se, inveniret in Dei pietate*, scilicet veniam sui peccati. Sed diabolus potest sperare de Deo, quia spes oritur ex fide, sicut et timor. Dicitur autem Jacobi 2, 19. quod *daemones credunt et contremiscunt*. Ergo non est impossibile diabolum consequi veniam sui peccati; et ita non immobiliter in peccatis perseverare.

6. Praeterea, si diabolus non potest sperare de Dei misericordia; aut hoc est ex parte sua, aut hoc est ex parte Dei. Sed non est ex parte Dei: quia, sicut Augustinus in eodem libro (cap. 5) dicit, omnis malitia brevis in comparatione ad misericordiam Dei. Si autem dicatur, quod hoc est ex parte sui, quia non potest per seipsum resurgere a peccato; pari ratione hoc competeret cuilibet peccanti mortaliter: quia nullus potest per seipsum de peccato exire, nisi liberetur a Deo; nec tamen omnes peccantes mortaliter, irrevocabiliter perseverant in malo. Ergo diabolus non perseverat immobiliter in malo.

7. Praeterea, ista consequentia valet, Possum currere, si volo: ergo possum currere. Sed diabolus potest converti ad bonum, si vult, quia in ipso velle consistit conversio. Ergo diabolus potest converti ad bonum.

8. Praeterea, si motus sit naturalis, sequitur quod quies sit naturalis: quia per quam naturam aliquid movetur ad locum, etiam quiescit in loco. Ergo, pari ratione, si motus est voluntarius, et quies voluntaria. Sed diabolus voluntarie motus fuit ad malum. Ergo voluntarie quiescit in malo: non ergo ex necessitate.

9. Praeterea, secundum Chrysostomum super Joannem, sicut se habet lux solis ad aerem, ita se habet lux increata ad spiritualem substantiam. Sed quanto aer est purior, tanto magis potest percipere lucem solis: Angelus autem est subtilioris naturae inter spirituales substantias quam anima. Cum ergo anima post peccatum possit percipere lucem gratiae, videtur quod multo fortius Angelus. Ergo videtur quod non immobiliter perseveret in malo.

10. Praeterea, quod natura est tale, semper est tale. Sed Angelus naturaliter habet quod possit converti in bonum. Ergo semper potest in bonum converti, sicut ante peccatum, sic et post peccatum.

11. Praeterea, diabolus non reportavit commodum ex suo peccato. Sed ante peccatum tenebatur converti in Deum. Ergo etiam post peccatum tenetur converti in Deum. Sed nullus tenetur ad impossibile. Ergo non est impossibile diabolum converti ad Deum; et sic, ut videtur, non immobiliter manet in peccato.

12. Praeterea, quanto aliquod agens est magis infimum, tanto magis est determinatum ad unum: sicut corpus grave et leve magis est determinatum ad unum motum quam ratio, quae po-

test in diversa moveri. Sed anima est ordine naturae juxta Angelum. Cum ergo anima non sic determinetur ad unum quin post peccatum possit reverti ad bonum, videtur quod multo minus Angelus.

13. Praeterea, inferior appetitus potest dirigi per superiorem appetitum, sicut in nobis appetitus sensitivus dirigitur per appetitum rationalem, ut dicitur in 3 de Anima (com. 57). Sed supra appetitum daemonis est alius superior appetitus, scilicet appetitus Dei, et boni Angeli. Ergo appetitus daemonis, quo tendit in malum, potest in bonum dirigi.

14. Praeterea, unumquodque naturaliter convertitur ad id quod melius est. Sed diabolus intelligit bonum divinum esse melius quam bonum suum. Ergo potest in bonum divinum converti: non ergo immobiliter perseverat in aversione e Deo, quae est malum ejus.

15. Praeterea, mutatio status non tollit diabolo libertatem arbitrii, quae est ei naturalis. Sed libero arbitrio per se convenit converti posse in bonum: quia posse peccare non est libertas arbitrii, nec pars libertatis, ut Anselmus dicit (lib. de lib. Arb., cap. 1). Ergo mutatio status non tollit diabolo quin possit converti in bonum.

16. Praeterea, diabolus antequam peccaret poterat converti in bonum. Si autem post peccatum non potest converti in bonum; aut hoc est per subtractionem aliquam, aut propter additionem. Sed non per subtractionem; quia potentiae naturales in eis manent integrae, sicut et cetera naturalia bona, ut Dionysius dicit (cap. 4 de div. Nom.): similiter etiam nec per additionem; quia quod additur alicui, advenit ei secundum modum ejus. Et ita, cum liberum arbitrium Angeli secundum se sit convertibile, videtur quod illud quod ei additur, vertibiliter inhaereat ei. Non ergo immobiliter perseverat in malo.

17. Praeterea, voluntas proportionatur intellectui a quo movetur. Sed intellectus Angeli non ita intelligit unum quin etiam possit intelligere aliud. Ergo non ita vult unum quin possit etiam reverti ad aliud volendum; et ita non immobiliter perseverat in malo.

18. Praeterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., quod daemones intelligunt et volunt bonum. Nihil autem aliud videtur requiri ad hoc quod convertantur, nisi quod huic voluntati consentiant. Ergo videtur quod possint iterato converti in bonum.

19. Praeterea, Anselmus dicit (lib. de liber. Arb. (cap. 3), quod si in daemonibus est libertas arbitrii, oportet quod sit in eis vel quantum ad hoc quod possunt servare rectitudinem, aut quantum ad hoc quod possunt eam deserere, aut quantum ad hoc quod possunt eam recuperare. Sed hoc non est in eis quantum ad hoc quod possint conservare rectitudinem, quia non habent eam; nec quantum ad hoc quod possint eam deserere, quia hoc pertinet ad posse peccare, quod non est pars libertatis. Relinquitur ergo quod sit in eis liberum arbitrium quantum ad hoc quod est potestas recuperandi rectitudinem; et ita non immobiliter perseverant in malo.

20. Praeterea, quod aequaliter deformatur, aequaliter reformari potest. Sed diabolus est aequaliter deformatus, sicut et multi homines, qui ex eadem causa peccant, scilicet ex malitia. Ergo cum homines possint reformari, etiam daemones reformari poterunt.

21. Praeterea, sicut se habet appetitus ad bonum et malum; ita intellectus ad verum et falsum. Sed nullus intellectus est qui ita inhaereat falso quod non possit reddire ad verum. Ergo voluntas diaboli non ita inhaeret malo quin possit redire ad bonum.

Sed contra est quod 1 Joannis, 3, 8, dicitur: *Ab initio sui peccati diabolus peccat*; quod exponens Augustinus, 11 de Civ. Dei (cap. 15), dicit, quod semper peccat ab initio sui peccati.

Praeterea, Gregorius dicit 34 Moralium (cap. 3): *Cor antiqui hostis sicut lapis indurabitur, quia nulla unquam conversionis poenitentia mollietur.*

Praeterea, Angelus medius est inter Deum et hominem. Sed Deus habet liberum arbitrium invertibile ante electionem et post; homo autem habet ipsum vertibile ante et post. Ergo Angelus medio modo se habet, ut scilicet sit vertibile ante sed non post: nam contrarium est impossibile, ut scilicet sit vertibile post, et non ante. Non ergo post electionem peccati potest reverti ad bonum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem erravit Origenes existimans cujuslibet creaturae liberum arbitrium in quolibet statu esse vertibile ad bonum et ad malum; unde putavit etiam daemones quandoque per liberum arbitrium posse redire ad bonum, et per divinam misericordiam veniam consequi peccatorum. Sed Augustinus dicit, 21 de Civ. Dei (cap. 17): *Origenem propter hoc et propter alia nonnulla reprobavit Ecclesia, quia ex hoc quod misericors videbatur, defecit faciendo sanctis veras miserias, quibus poenas luerent; et falsas beatitudines, in quibus verum ac securum, hoc est, sine timore certum sempiternumque boni gaudium non haberent.* Ponebat enim eadem ratione quod et boni Angeli et homines quandoque possent per liberum arbitrium peccare, et ita a beatitudine decidere: quod manifeste contrariatur sententiae Domini dicentis Matth. 25, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternam.*

Considerandum est autem, quod hic Origenis error ex hoc provenit quod non recte consideravit quid per se pertineret ad liberi arbitrii potestatem, sine qua homo in nullo statu invenitur. Est ergo considerandum, quod ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Unde res cognitione carentes, quarum actiones sunt determinatae ad unum, nihil agunt suo arbitrio. Animalia vero irrationalia agunt quidem arbitrio, sed non libero: quia judicium quo aliquid prosequuntur vel fugiunt, est in eis determinatum a natura, ita ut ipsum praeterire non possint; sicut ovis non potest non fugere lupum visum. Sed omne illud quod habet intellectum et rationem, agit libero arbitrio, inquantum scilicet arbitrium ejus, quo agit, consequitur apprehensionem intellectus vel rationis, quae se habet ad multa. Et ideo, sicut dictum est, ad rationem liberi arbitrii pertinet quod in diversa possit. Sed ista diversitas potest attendi tripliciter. Uno modo secundum differentiam rerum quae eliguntur propter finem: nam unicuique naturaliter convenit unus finis quem naturali necessitate appetit, quia natura semper tendit ad unum; sed quia ad unum finem multa possunt ordinari, appetitus intellectualis vel rationalis naturae potest tendere

in diversa, eligendo ea quae sunt ad finem; et hoc modo Deus tanquam proprium finem naturaliter vult suam bonitatem, nec potest non velle eam. Sed quia ad bonitatem ejus ordinari possunt diversi modi et ordines rerum, voluntas ejus non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin, quantum est de se, possit ferri in aliud; et secundum hoc competit Deo libertas arbitrii. Similiter et Angelus et homo habent finem naturaliter sibi praestitutum beatitudinem; unde naturaliter appetunt eam, nec possunt velle miseriam, ut Augustinus dicit in 8 de Trin. (lib. 13, cap. 3 et 4). Sed quia ad beatitudinem diversa possunt ordinari; in eligendo ea quae sunt ad finem, potest voluntas tam hominis quam Angeli boni vel mali in diversa ferri. Secunda autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam boni et mali; sed ista diversitas non per se pertinet ad potestatem liberi arbitrii, sed per accidens se habet ad eam, inquantum invenitur in natura deficere potenti. Cum enim voluntas de se ordinetur in bonum sicut in proprium objectum: quod in malum tendat, non potest contingere nisi ex hoc quod malum apprehenditur sub ratione boni; quod pertinet ad defectum intellectus vel rationis, unde causatur libertas arbitrii. Non autem pertinet ad rationem alicujus potentiae quod deficiat in suo actu; sicut non pertinet ad rationem visivae potentiae quod aliquis obscure videat. Et ideo nihil prohibet inveniri liberum arbitrium quod ita tendit in bonum, quod nullo modo potest tendere in malum, vel ex natura, sicut in Deo, vel ex perfectione gratiae, sicut in hominibus et Angelis beatis. Tertia autem diversitas in quam liberum arbitrium potest, attenditur secundum differentiam mutationis; quae quidem non consistit in hoc quod aliquis diversa velit: nam et ipse Deus vult ut diversa fiant secundum quod convenit diversis temporibus et personis; sed mutatio liberi arbitrii consistit in hoc quod aliquis illud idem et pro eodem tempore non velit quod prius volebat, aut velit quod prius nolebat; et haec diversitas non per se pertinet ad rationem liberi arbitrii, sed accidit ei secundum conditionem naturae mutabilis: sicut non est de ratione visivae potentiae quod diversimode videat; sed hoc contingit quandoque propter diversam dispositionem videntis, cujus oculus quandoque est purus, quandoque autem turbatus. Et similiter etiam mutabilitas seu diversitas liberi arbitrii non est de ratione ejus, sed accidit ei, inquantum est in natura mutabili. Mutatur enim in nobis liberum arbitrium ex causa intrinseca, et ex causa extrinseca. Ex causa quidem intrinseca, vel propter rationem, puta cum quis aliquid prius nesciebat quod postea cognoscit; vel propter appetitum qui quandoque sic est dispositus per passionem vel habitum, ut tendat in aliquid sicut in sibi conveniens, quod cessante passione vel habitu sibi conveniens non est. Ex causa vero extrinseca, puta cum Deus immutat voluntatem hominis per gratiam de malo in bonum, secundum illud Proverb. 21, 1: *Cor regum in manu Dei, et quocumque voluerit vertet illud.* Haec autem duplex causa cessat in Angelis post primam electionem. Et primo quidem naturaliter in his quae ad ordinem naturae pertinent, immutabiliter se habent: quia mutatio est existentis in potentia, ut dicitur in 3 Physic. (lib. 4, com. 6 et 33). Hoc autem ad naturam angelicam pertinet ut actu habeant notitiam omnium quae naturaliter scire possunt, sicut nos naturaliter actu habemus notitiam primorum principiorum, ex quibus procedimus ratiocinando ad acquirendam cognitionem conclusionum; quod in Angelis non contingit, quia in ipsis principiis intuentur omnes conclusiones quae ad naturalem eorum cognitionem pertinent. Et ideo sicut immobiliter nos habemus in cognitione primorum principiorum; ita intellectus eorum immobiliter se habet circa omnia quae naturaliter cognoscit. Et quia voluntas proportionatur intellectui, consequens est quod etiam voluntas eorum naturaliter sit immutabilis circa ea quae ad ordinem naturae pertinent. Verum est autem quod sunt in potentia respectu motus in supernaturalia, sive per conversionem sive per aversionem; unde haec sola mutatio in eis esse potest, ut de gradu naturae ipsorum moveantur in id quod est supra naturam, convertendo se vel avertendo. Sed quia omne quod advenit alicui, advenit ei secundum modum suae naturae; consequens est ut immobiliter Angeli perseverent vel in aversione vel in conversione respectu supernaturalis boni. Ex parte vero extrinseca immutabiles sunt vel in bono vel in malo post primam electionem, quia tunc finitur in eis status viatoris; unde non pertinet ad rationem divinae sapientiae ut ulterius daemonibus gratia infundatur, per quam revocentur a malo primae aversionis, in qua immobiliter perseverant. Et ideo quamvis diversa eligant per liberum arbitrium, in omnibus tamen peccant: quia in omni eorum electione permanet vis primae electionis ipsorum.

Ad primum ergo dicendum, quod bona naturalia in Angelis sunt integra quantum pertinet ad naturae ordinem; sunt tamen corrupta vel depravata, seu diminuta, per comparationem ad capacitatem gratiae vel gloriae.

Ad secundum dicendum, quod peccatum est contra naturam non secundum id quod peccans appetit, sed secundum inordinationem, ex qua habet rationem mali; et ideo nihil prohibet quod peccator immobiliter perseveret in eo quod peccando appetit.

Ad tertium dicendum, quod Deus est causa status Angelorum, in quo sunt obstinati in malo, non quidem sicut causando vel conservando malitiam, sed sicut non impartiendo gratiam: sic enim dicitur aliquos indurare, secundum illud Roman. 9, 18: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat.*

Ad quartum dicendum, quod immobiliter permanere in malo, non convenit diabolo ex una causa, sed ex duabus. Nam esse in malo competit ei ex propria voluntate; sed immobiliter inhaerere ei ad quod voluntas applicatur, convenit ei ex propria natura.

Ad quintum dicendum, quod diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa.

Ad sextum dicendum, quod diabolus non solum non potest per seipsum resurgere a peccato, sicut nec homo; sed ulterius secundum modum naturae suae competit ei ut immobiliter inhaereat ei quod per propriam voluntatem elegit; et ideo

peccatum ejus est magis irremediabile quam peccatum hominis.

Ad septimum dicendum, quod cum dico, Possum currere, si volo: antecedens est possibile; et ideo consequens est possibile: sed cum dico, Diabolus potest reverti ad bonum, si vult: antecedens est impossibile, ut ex dictis patet; unde non est similis ratio.

Ad octavum dicendum, quod sicut motus aversionis a Deo fuit in diabolo voluntarius; ita etiam et quies in eo quod voluit, est voluntaria: nam voluntarie perseverat in malo; sed tamen voluntas ejus in hoc immutabiliter manet, ratione jam dicta.

Ad nonum dicendum, quod a luce increata substantia spiritualis illuminatur dupliciter: uno modo lumine naturali; et sic Angelus bonus vel malus magis illuminatur quam anima: alio modo lumine gratiae; et sic malus Angelus minus est capax hujus illuminationis propter impedimentum gratiae, quod immobiliter in eis manet, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod liberum arbitrium diaboli non est naturaliter vertibile quantum ad naturalia sua; sed solum habet vertibilitatem respectu supernaturalium, ad quae potest converti, vel ab eis averti: quod cum fecerit, immutabiliter in hoc perseverat, sicut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod sicut ebrius tenetur non peccare, non quidem considerato praesenti statu, sed considerata ebrietatis voluntaria causa, secundum quam imputatur ei aliquid ad culpam; ita etiam potest intelligi quod diabolus tenetur converti ad Deum, quamvis hoc ei sit impossibile secundum praesentem statum, quia in hunc statum ex voluntaria causa devenit.

Ad duodecimum dicendum, quod illud quod est magis infimum, est magis determinatum ad unum secundum objecta, quia virtus superior ad plura se extendit; sed tamen illud quod est supremum, ratione immutabilitatis est magis determinatum ad unum; et hoc modo liberum arbitrium diaboli est determinatum ad malum.

Ad decimumtertium dicendum, quod movere voluntatem solus Deus potest, qui etiam secundum absolutam potentiam posset mutare voluntatem daemonis in bonum; sed tamen hoc non congruit naturae ipsius, ut dictum est: unde non est simile de appetitu sensitivo, qui secundum naturam mutabilis est.

Ad decimumquartum dicendum, quod diabolus bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, intelligit esse melius quam bonum proprium, non autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua summam beatitudinem per naturalem virtutem voluit obtinere.

Ad decimumquintum dicendum, quod per mutationem status non amisit liberum arbitrium daemon, quin in bonum connaturale possit ferri; amisit tamen quod non possit in bonum gratiae.

Ad decimumsextum dicendum, quod immobilitas diaboli in malo causatur proprie per adhaesionem, quae habet rationem appositionis: et ex hoc ipso quod adhaeret alicui secundum modum suae naturae, magis sequitur quod immobiliter inhaereat quam quod vertibiliter.

Ad decimumseptimum dicendum, quod appetitus diaboli potest quidem diversa appetere, ut dictum est; sed tamen in omnibus quae appetit, in malo immobiliter perseverat, ut ex dictis patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione et voluntate naturalis boni; nunc autem loquimur de bono gratuito, et de malo culpae, quod ei opponitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod diabolus habet libertatem servandi rectitudinem, si eam haberet. Nam, ut Anselmus dicit in eodem libro, liberum arbitrium semper habet potestatem servandi rectitudinem, et cum habet, et cum non habet eam; sicut cum aliquis habet potestatem servandi pecuniam si haberet, haberet etiam si non habet.

Ad vicesimum dicendum, quod quamvis aliquem hominem contingat ex eadem causa peccare ex qua diabolus peccavit, non tamen propter hoc omnino similiter deformatur; sed diabolus immobiliter, homo autem mutabiliter secundum convenientiam suae naturae.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod sicut diabolus immobiliter perseverat in malo cui inhaeret, ita etiam immobiliter perseveraret in falso cui assentiret.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio.

Sexto quaeritur, utrum intellectus diaboli post peccatum sit obtenebratus, ut in eum possit cadere error vel deceptio. Et videtur quod sic. Dicitur enim de Leviathan, per quem diabolus intelligitur, Job 41, 23: *Existimabit abyssum quasi senescentem;* quod exponens Gregorius in 34 Moral. (cap. 1) dicit: *Abyssum senescere existimat qui terminari quandoque in suppliciis supernam animadversionem putat.* Hoc autem est falsum. Ergo in diabolo cadit falsa vel erronea opinio.

2. Praeterea, quicumque dubitat, potest errare. Sed diabolus quandoque dubitat, ut patet per hoc quod ipse dicit Matth. 4, 3: *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant.* Ergo diabolus potest errare.

3. Sed dicendum, quod diabolus errare potest quantum ad cognitionem gratuitam, non autem quantum ad cognitionem naturalem. — Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.): *Data ipsis,* scilicet daemonibus, *naturalia bona, nequaquam mutata esse dicimus; sed sunt integra et splendidissima, quamvis ipsi non videant, claudentes suas inspectivas boni virtutes.* Sed ille qui non videt ex hoc quod suum visum claudit, potest decipi vel errare. Ergo diabolus potest errare, etiam circa sua naturalia.

4. Praeterea, ubicumque potest inveniri potentia sine actu, ibi potest esse malum, ut patet per Philosophum in 9 Metaph. (com. 20). Sed in intellectu angelico, etiam quantum ad naturalem cognitionem, potest esse potentia sine actu: non enim simul actu considerant omnia ad quae eorum naturalis cognitio se extendit; alioquin non mutarentur per tempora, ut Augustinus dicit in 8 super Genes. ad litteram (lib. 9, cap. 20, 22, 23). Ergo in intellectu Angeli potest esse malum. Sed malum intellectus est falsum, ut dicitur in 6 Ethic. (6 Metaph., text. 8). Ergo quamvis diabolus sit naturae

integrae, nihil prohibet in intellectu ejus inveniri falsam opinionem.

5 Praeterea, voluntas diaboli potuit deficere per peccatum, quia est ex nihilo, ut patet per Augustinum, 7 de civit. Dei (cap. 6 et 7). Sed similiter intellectus ejus est ex nihilo. Ergo pari ratione potest deficere per errorem.

6. Praeterea, peccatum excludit a beatitudine. Sed beatitudo magis pertinet ad intellectum quam ad voluntatem, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Cum ergo per peccatum sit depravata voluntas diaboli, intantum ut semper permaneat in peccato; multo magis sic est depravatus intellectus ejus, ut semper permaneat in errore.

7. Praeterea, Anselmus probat in lib. de Verit. (in dialog. de Veritate, cap. 11), quod est una sola veritas, scilicet increata, ut Augustinus (alius Auctor) etiam dicit (lib. de Spiritu et Anima, cap. 12), quod omnia videntur in lumine divino. Sed daemones sunt elongati a participatione Dei, secundum illud 2 ad Corinth. 6, 14: *Quae conventio lucis ad tenebras?* Ergo daemones nullam veritatem cognoscere possunt.

8. Praeterea, super illud Job 15, *Factus est ut nullum timeret*, dicit Gregorius in 34 Moral. (cap. 15) de diabolo, quod *appetitum celsitudinis vertit in rigorem mentis, ut jam per duritiam se male esse non sentiat qui per gloriam praeesse quaerebat.* Sed constat quod male est ei. Ergo habet de seipso falsam opinionem.

9. Praeterea, quicumque opinatur falsum quod prius opinabatur verum, quandoque errat. Sed hoc convenit diabolo: quia super illud (Matth. 27), *Sedente eo pro tribunali, misit ad eum uxor ejus etc.*, dicit Glossa (ordin.): *Nunc demum diabolus intelligens, per Christum se spolia sua amissurum, sicut primum per mulierem mortem intulerat, ita modo per mulierem vult Christum de manibus Judaeorum liberare, ne per ejus mortem, mortis amittat imperium.* Ex quo videtur quod aliquando ei videbatur sibi expediens quod Christus moreretur, dum mortem ejus procurabat; postmodum autem fuit ei visum quod hoc non expediret suo dominio. Ergo videtur quod aliquando habuerit falsam opinionem.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. 52): *Cavendi sunt inferiores inferi,* idest post hanc vitam poenae graviores, *ubi nulla potest esse commemoratio veritatis, quia nulla ratiocinatio; et hoc ideo quia non perfundit lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed in statu illorum inferorum sunt daemones. Ergo ipsi nullam veritatem cognoscunt, nec est in eis aliqua ratiocinatio.

11. Praeterea, sicut se habet vera cognitio ad rectum appetitum, ita se habet falsa cognitio ad perversum appetitum. Sed non potest esse rectus appetitus nisi praecedat vera cognitio. Ergo perversum appetitum semper praecedit falsa cognitio. Sed in daemonibus semper est perversus appetitus. Ergo in eis est falsa cognitio.

12. Praeterea, super illud Luc. 10: *Plagis impositis abierunt semivivo relicto,* dicit quaedam Glossa (ordinar.) quod homo vulneratur per peccatum in naturalibus. Sed illud reformat in homine gratia quod per peccatum vulneratur. Cum ergo gratia reformet totam imaginem, sub qua comprehenditur non solum voluntas, sed etiam intellectus, videtur quod per peccatum daemonis fuerit vulneratus ejus intellectus, etiam quantum ad naturae cognitionem, et ita videtur quod etiam in naturali cognitione ejus possit esse error et deceptio.

14. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod nullus ad malum aspiciens operatur. Sed id quod operatur diabolus, est malum. Ergo decipitur in sua existimatione.

15. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione (cap. 13): *Ille Angelus magis seipsum quam Deum diligendo, subditus ei esse noluit, et intumuit per superbiam, et a summa essentia defecit per peccatum,* scilicet lapsus; *et ob hoc minus est, quia eo quod minus erat, frui voluit, quia magis voluit sua potentia frui quam Dei.* Sed in hoc ipso quod suae naturae et virtuti perverse inhaesit, et per hoc quod incepit minus esse, videtur ab ordine suorum naturalium defecisse. Ergo et circa cognitionem naturalem potest in ipsum cadere falsitas sive deceptio.

15. Praeterea, Gregorius dicit in Pastorali, quod menti furore ebriae perversum videtur esse quod rectum est. Sed mens diaboli est furore ebria: dicit enim Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.), quod malum daemonis est furor irascibilis. Ergo perversum putat omne quod rectum est; et ita in sua opinione decipitur.

16. Praeterea, universalis cognitio in nobis est deceptionis principium; sicut cum considerantes lilii albedinem, quae sibi et multis aliis est communis, decipimur existimantes, quod est album, esse lilium. Sed Angeli cognoscunt per formas universales; et tanto magis, quanto sunt superiores. Cum ergo Lucifer fuerit supremus inter Angelos, et per consequens habeat formas maxime universales; videtur quod maxime possit decipi.

17. Praeterea, simplex, ad quod se convertit, totum se convertit. Ergo pari ratione a quo se se avertit, totum se avertit. Sed diabolus est simplex secundum suam essentiam. Ergo cum sit aversus a Deo, videtur quod totaliter sit ab eo aversus; scilicet et quantum ad affectionem, et quantum ad cognitionem. Ergo videtur quod ejus cognitio totaliter a veritare deficiat, cum Deus veritas sit.

18. Praeterea, super illud 2 ad Corinth. 6: *Quae comparatio Christi ad Belial?* dicit Glossa, quod diabolus omnia facit male. Sed ipsum intelligere est quoddam agere. Ergo videtur quod diabolus male se habeat etiam in intelligendo; et ita videtur quod in ejus intellectu cadat falsa opinio.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit (7 cap. de divin. Nomin.), quod Angeli sunt simplices intellectus. Sed in simplici intelligentia, etiam humana, non potest esse falsum. Ergo multo minus in cognitione angelica. Sed diabolus est angelicae naturae. Ergo in ejus cognitione non cadit falsitas.

2. Praeterea, in daemonibus, cum sint substantiae incorporeae, non est cognitio nisi intellectiva. Sed intellectus semper est rectus, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 51); et Augustinus etiam probat in lib. 83 Quaestionum (quaest. 32), quod nullus falsum intelligit. Ergo videtur quod in cognitione daemonum non possit esse deceptio quantum ad cognitionem.

3. Sed dicendum, quod in cognitione daemonum non potest esse deceptio quantum ad cogni-

tionem naturalem, sed solum quantum ad cognitionem gratuitam. Sed contra: Cognitio gratuita praecipue refertur ad Deum, secundum quod excedit naturalem cognitionem creaturae. Sed, sicut Philosophus probat in 9 Metaphysic. (com. 22), in cognitione substantiarum simplicium quae super nos sunt, non potest esse falsum; sed est ibi defectus solum in non attingendo. Ergo circa cognitionem gratuitam non potest esse aliqua falsa opinio in daemonibus, sed solum deficiunt in cognoscendo.

4. Praeterea, omne quod advenit alicui, advenit secundum modum suae naturae, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 10). Si ergo daemones secundum suam naturalem cognitionem non possunt errare, videtur quod nec etiam circa cognitionem gratuitorum, quae eis supervenit, errare possint.

5. Item dicendum, quod daemones possunt errare circa cognitionem affectivam. — Sed contra, cognitio angelica excedit omnem humanam cognitionem. Sed aliqua vis cognoscitiva est in homine quae non errat, etiam in peccatore, scilicet synderesis. Ergo videtur quod multo fortius cognitio Angeli peccantis sit absque errore.

6. Praeterea, daemon ex libero arbitrio peccavit, quod est facultas voluntatis et rationis. Sed ratio et voluntas referuntur ad diversa objecta: nam voluntas respicit bonum, ratio autem verum. Ergo nihil prohibet voluntatem diaboli esse deficientem circa bonum; ita tamen quod intellectus ejus non sit deficiens circa verum.

7. Praeterea, nihil corrumpitur vel diminuitur nisi per suum oppositum. Sed peccatum non opponitur naturae. Ergo videtur quod neque corrumpat neque diminuat bonum naturae. Sed naturalis cognitio non patitur errorem. Ergo videtur quod nec etiam post peccatum possit in eo esse error.

8. Praeterea, Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 26), quod anima a corpore elevata cognoscit verum sine errore. Sed magis elevatur a corpore Angelus, etiam malus, quam anima. Ergo videtur quod multo minus in malis Angelis possit cadere error.

Respondeo dicendum, quod falsa opinio est quaedam defectiva operatio intellectus, sicut partus monstruosus est quaedam defectiva operatio naturae: unde Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 2), quod malum intellectus est falsum. Defectiva autem operatio semper procedit ex defectu alicujus principii; sicut ex aliquo defectu seminis procedit monstruositas partus, ut dicitur in 2 Physic. (com. 82). Unde necesse est quod omnis falsa aestimatio procedat ex defectu alicujus principii cognoscendi; sicut in nobis falsa opinio accidit plerumque ex indebita ratiocinatione. Nihil autem potest deficere quantum ad id ad quod semper est in actu secundum suam naturam; sed in eo aliquid deficere potest respectu cujus est in potentia: nam id quod est in potentia, potest subjici et perfectioni et privationi. Actus autem opponitur privationi, ad quam pertinet omnis defectus. Sicut autem supra dictum est, Angelus secundum conditionem suae naturae actu habet perfectam notitiam omnium eorum ad quae vis sua cognoscitiva naturaliter se extendit: non enim discurrit a principiis ad conclusiones, sed statim in ipsis principiis notis conclusiones videt. Alioquin si actu habens principiorum notitiam, in potentia conclusiones cognosceret, oporteret ipsum, sicut et nos, per rationis discursum per principia notitiam conclusionum acquirere: cujus contrarium patet per Dionysium (7 cap. de divin Nomin.). Sicut ergo nobis non potest inesse falsa opinio circa prima principia naturaliter nobis nota: ita nec Angelo potest inesse falsa opinio circa quaecumque quae naturali ejus cognitioni subsunt. Et quia peccando diabolus proprietatem naturae suae non amisit, sed data naturalia in eis manent integra et splendidissima, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.); consequens est quod nec diabolus falsam opinionem habere possit in his quae pertinent ad ejus naturalem cognitionem. Quamvis autem mens ejus sit in actu respectu eorum quae naturaliter cognoscere potest; est tamen in potentia respectu eorum quae suam naturalem cognitionem excedunt; et ad ea cognoscenda indiget superiori lumine illustrari. Sicut enim virtus activa quanto est superior, tanto in plura agenda se potest extendere; ita virtus cognoscitiva quae est altior, ad plura cognoscenda se extendit; unde necesse est quod respectu eorum in quibus superior intellectus inferiorem excedit, inferior intellectus sit quasi in potentia, indigens perfici per superiorem. Sic ergo respectu eorum quae sunt in divina cognitione, omnis intellectus angelicus est in potentia, indigens illustrari, ad ea cognoscenda, quodam supernaturali lumine, quod est lumen gratiae divinae; et sic respectu hujus cognitionis gratuitae potest in quolibet aliquis defectus existere; aliter tamen et aliter. Nam in bono Angelo potest quidem respectu hujusmodi cognoscibilium esse defectus; sed simplicis negationis; secundum quod Dionysius dicit (7 cap. ecclesiast. Hierar.), quod a nescientia purgantur; non autem potest in eis esse defectus falsae opinionis; quia cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad judicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt. Sed in malis Angelis, propter inordinatam et superbam voluntatem, potest esse respectu hujusmodi cognoscibilium etiam defectus falsae opinionis, inquantum exhibent praesumptuose suum intellectum ad judicandum de his quae eos excedunt. Et haec quidem falsitas respectu hujusmodi cognoscibilium potest in eis esse speculative, inquantum scilicet absolute in falsum judicium prorumpunt; et practice, sive affective, inquantum falso existimant aliquid esse appetendum vel agendum in ordine ad praedicta cognoscibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod interminabilitas divinae animadversionis pertinet ad cognitionem gratuitam: quia ratio divinorum judiciorum excedit omnem naturalem cognitionem creaturae, secundum illud Psalm. 35, 7: *Judicia tua abyssus multa.* Non tamen diabolus ignorat interminabilitatem sui supplicii: hoc enim diminueret ejus miseriam. Sicut enim ad augmentum felicitatis bonorum pertinet securitas de perpetuitate gloriae; ita ad augmentum miseriae damnatorum pertinet certitudo de interminabilitate miseriae. Unde dicendum est, quod dicitur diabolus existimare abyssum senescentem, sicut Gregorius, ibidem, exponit, quia opinionem terminabilitatis poenarum mentibus hominum ingerit in hoc mundo, ut minus peccare formident.

Ad secundum dicendum, quod dubitatio diaboli fuit de mysterio Incarnationis, quod excedit naturalem cognitionem, etiam Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod daemones dicuntur non videre sua naturalia, non quin ea absolute videant; alioquin nihil cognoscere possent: quia,

ut dicitur in lib. de Causis (prop. 10), intelligentia intelligit omnia alia intelligendo essentiam suam: sed non videt ea in ordine ad bona gratuita, a quibus considerandis avertit suam intentionem, solis suis naturalibus finaliter inhaerens.

Ad quartum dicendum, quod habere notitiam in actu, dicitur dupliciter. Uno modo quantum ad actualem considerationem; et sic non intelligitur quod Angelus habeat actualem notitiam: quia, ut dicitur in 2 de Anima (com. 2), et in 8 Physic. (com. 32), aliter dicitur aliquis esse potentia sciens ante addiscere, quando scilicet nondum habet habitum scientiae; et aliter ante considerare: et hoc modo Angelus habet actualem notitiam respectu omnium quae naturaliter cognoscere potest; et istud sufficit ad repellendam falsitatem contrariam. Non enim nos semper actu consideramus principia, sed ipse habitus principiorum sufficit ad repellendum omnem contrarium errorem cum ipsa.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquid est ex nihilo, sequitur quod sit secundum aliquid vertibile; non tamen oportet quod sit vertibile quantum ad omnia. Corpora quidem caelestia mutabilia sunt secundum locum, sed non secundum substantiam. Et similiter intellectus Angeli ex hoc quod est nihilo, ex potest deficere circa supernaturalia, non autem circa naturalem cognitionem: quia etiam voluntas Angeli circa hujusmodi potest peccare, ut supra (art. 5) habitum est.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo activa consistit in intellectu, ad quem pertinet visio Dei, magis quam in voluntate, ad quam pertinet delectatio: quia delectatio consequitur operationem sicut causam, et adjungitur ei sicut quaedam superveniens perfectio; unde Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 4 a med.) quod delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem. Sed appetere finem et movere in ipsum praecipue convenit voluntati: et hoc impeditur per peccatum; et ideo peccatum magis respicit voluntatem quam intellectum.

Ad septimum dicendum, quod daemones elongati sunt a participatione divinae veritatis et divini luminis, secundum quod participatur per gratiam; non autem secundum quod participatur per naturam.

Ad octavum dicendum, quod diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum; sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis.

Ad nonum dicendum, quod effectus passionis Christi pertinet ad supernaturalem cognitionem, circa quam diabolus errare potuit.

Ad decimum dicendum, quod cum dicitur quod apud inferos non est commemoratio veritatis, non est intelligendum quasi nullam veritatem cognoscant; alioquin non cognoscerent se actus peccatorum perpetrasse; et sic excluderetur vermis conscientiae: sed est intelligendum quod non sunt in statu acquirendi cognitionem veritatis, per quam intellectus eorum perficiatur.

Ad undecimum dicendum, quod secundum Dionysium (4 cap. de divin. Nomin.), bonum causatur ex tota et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; et ideo plura requiruntur ad bonum quam ad malum. Unde non sequitur, si ad rectitudinem appetitus requiritur vera cognitio intellectus, quod perversitas appetitus non possit esse sine falsitate cognitionis. Quamvis etiam dici possit quod et appetitus possit esse rectus aliqua falsa cognitione praecedente, puta cum aliquis exhibet honorem paternum ei quem falso putat patrem. Et similiter appetitus perversus semper est cum aliqua falsitate practicae cognitionis.

Ad duodecimum dicendum, quod culpa vulnerat hominem in naturalibus quantum ad capacitatem gratuitorum, non autem ita quod adimat aliquid de essentia naturae, et sic non sequitur quod intellectus ejus erret nisi circa gratuita.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de cognitione practica vel affectiva, secundum quam aliquis aspiciens ad bonum eligit malum.

Ad decimumquartum dicendum, quod in hoc quod diabolus sibi magis inhaesit per amorem quam Deo, peccavit circa ordinem naturalium ad gratuita, quia non retulit amorem suae naturae in Deum; et hoc etiam dicitur minus esse, inquantum privatus est esse gratuito.

Ad decimumquintum dicendum, quod furor de diabolo dicitur metaphorice; et ex talibus locutionibus non trahitur conveniens argumentatio: tamen etiam potest dici, quod hoc etiam pertinet ad practicam cognitionem.

Ad decimumsextum dicendum, quod universalis cognitio dicitur esse in Angelis, non quia cognoscant solam naturam universalem rerum, per quem modum universalis cognitio est in nobis deceptionis causa; sed dicitur cognitio eorum esse universalis, inquantum universaliter ad multa cognoscibilia se extendit, de quibus propriam et completam cognitionem habent.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Angelus est simplex in essentia, sed multiplex in virtute; inquantum scilicet virtus ejus ad multa se extendit, non quidem per diversarum naturarum potentias, sicut in nobis est appetitus sensitivus et intellectivus: hoc enim repugnaret simplicitati essentiae. Secundum ergo appetitum intellectualem, prout in multa se potest extendere, potest ab aliquo averti secundum aliquid, et non secundum aliud: et sic appetitus ejus non est aversus a Deo secundum naturalia, sed secundum gratuita.

Ad decimumoctavum dicendum, quod diabolus omnia male agit quantum ad ea quae agit ex libero arbitrio; sed actiones naturales in eo sunt bonae, quia proprie loquendo, actiones illae naturales sunt Dei instituentis naturam.

Ad primum autem quod in contrarium objicitur, dicendum, quod Angelus habet simplicem intellectum quantum ad hoc quod sicut non intelligit veritatem discurrendo a principiis ad conclusiones, sed statim in principiis videt conclusionum veritatem; ita etiam non intelligit superaddendo praedicatum subjecto per modum compositionis et divisionis intellectus nostri; sed statim in simplici consideratione subjecti considerat ea quae subjecto conveniant, vel quae ab eo removentur: utriusque enim est eadem ratio; eo quod dispositio subjecti est principium cognoscendi inhaerentiam praedicati ad ipsum. Unde Angelus per simplicem apprehensionem subjecti cognoscit esse vel non esse, sicut et nos componendo et dividendo. Nihil enim prohibet per simplex intelligere compositum, sicut per immateriale cognoscitur materiale. Ex hoc autem in intellectu nostro componente potest pro-

venire falsitas, inquantum judicat aliquid esse vel non esse. Unde in intellectu daemonis potest esse falsitas, praecipue quantum ad ea quae excedunt naturalem cognitionem.

Ad secundum dicendum, quod intellectus semper dicitur esse rectus in intelligendo: quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 3), quicumque intelligit aliquid, intelligit illud esse ut est; potest tamen potentia intellectus non intelligendo verum, errare, ut patet in eo qui opinatur falsum.

Ad tertium dicendum, quod circa ipsam essentiam divinam non potest daemon deficere nisi in non attingendo, sicut ratio inducta probat; sed in his quae supernaturaliter facit in creaturis, potest intellectus daemonis deficere falsum opinando.

Ad quartum dicendum, quod modus intelligendi ipsius daemonis conformatur substantiae suae: non tamen oportet quod eamdem vim habeat ad judicandum de his quae excedunt naturam suam, sicut ad judicandum ea quae sunt sibi connaturalia; et ideo licet nunquam falsum judicium habeat de his quae pertinent ad naturalem cognitionem ejus, potest tamen habere falsum judicium de his quae naturalem ejus cognitionem excedunt.

Ad quintum dicendum, quod synderesis est cognoscitiva universalium principiorum operabilium, quae naturaliter homo cognoscit, sicut et principia universalia speculabilium; unde ex hoc non potest concludi, nisi quod daemones in naturali cognitione non errent.

Ad sextum dicendum, quod voluntas non movetur a bono nisi inquantum est apprehensum: unde non potest deficere ab appetitu boni, nisi etiam subsit defectus aliquis circa apprehensionem; non quidem quantum ad universalia principia, quorum est synderesis, sed quantum ad particularia eligibilia.

Ad septimum dicendum, quod quia culpa uon directe opponitur naturae, inde est quod daemones per peccatum non incurrerunt falsitatem quantum ad naturalem cognitionem.

Ad octavum dicendum, quod Gregorius loquitur de elevatione animae quae fit per gratiam: lumen enim gratiae omnem falsitatem excludit.

ARTICULUS VII.

Utrum daemones futura cognoscant.

Septimo quaeritur, utrum daemones cognoscant futura. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, 9 de civitate Dei (cap. 21): *Temporalia divinae virtutis effecta, angelicis sensibus etiam malorum spirituum potius quam infirmitati hominum possunt esse conspicua.* Sed homines considerando effectus divinae virtutis, multa de futuris praecognoscunt, ut medicus sanitatem, nauta tranquillitatem futuram. Ergo multo magis daemones futura praecognoscere possunt.

2. Praeterea, nullus vere potest praenuntiare nisi illud quod praecognoscit. Sed, sicut Augustinus dicit in lib. de divin. daemonum (cap. 4 et 5), daemones quaedam vera praenuntiant de futuris eventibus. Ergo daemones praecognoscunt futura.

3. Praeterea, si daemones sint substantiae incorporeae, oportet quod secundum substantiam et operationem sint supra tempus, secundum illud quod dicitur in lib. de Causis (prop. 31), quod intelligentiae substantia et operatio est supra tempus. Sed praesens, praeteritum et futurum sunt differentiae temporis. Ergo quantum ad cognitionem daemonis non differt, utrum sit aliquid praesens, praeteritum, aut futurum. Sed daemones possunt cognoscere praesentia et praeterita. Ergo etiam possunt cognoscere futura.

4. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid possit cognosci, non solum requiritur quod cognoscens sit praesentialiter et in actu, sed etiam cognitum. Sed contra. Certior est cognitio Dei quam cognitio daemonis. Si ergo ad certitudinem cognitionis daemonis requiritur quod cognitum sit praesentialiter in actu, multo magis hoc requiritur ad cognitionem Dei; et sic nec Deus futura cognosceret: quod est inconveniens.

5. Praeterea, omnis cognitio est secundum modum cognoscentis. Sed in daemone, cum sit substantia incorporea, non est cognitio sensitiva, sed solum intellectualis. Cum ergo intellectus abstrahat ab hic et nunc, videtur quod non differat quantum ad cognitionem daemonis, utrum aliquid sit praeteritum vel futurum.

6. Praeterea, manifestum est quod daemones cognoscunt singularia dum sunt. Non autem cognoscunt ea per species a rebus acquisitas, quia hoc non posset fieri nisi mediante sensu. Ergo cognoscunt ea per species innatas. Sed species innatae fuerunt in mente daemonis ab inito suae creationis. Ergo ab initio suae creationis daemon cognovit omnia singularia futura.

7. Sed dicendum, quod ad ea quae excedunt naturalem cognitionem Angeli, non sufficiunt species innatae, sed requiruntur species infusae. Sed contra: Cognitioni cui subditur quod majus est, multo magis quod minus est. Sed naturali cognitioni daemonis subduntur substantiae immateriales, quae sunt multo altiores quam substantiae sensibiles. Ergo singularia sensibilia eorum cognitionem non excedunt.

8. Praeterea, sicut ideales rationes quae sunt in mente divina, se habent in causando et cognoscendo; ita similitudines rerum quae sunt in mente angelica, se habent in cognoscendo. Sed rationes ideales quae sunt in mente divina, aequaliter se habent ad praeterita, praesentia et futura, causanda et cognoscenda. Ergo videtur quod species rerum quae sunt in mente angelica, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita et futura.

9. Praeterea, sicut Deus per verbum suum produxit formas in materia (1), ita etiam in intelligentia angelica, ut patet per Augustinum (2 super Genes. ad litteram). Sed formae rerum in materia corporali, eodem modo se habent respectu praesentis, praeteriti et futuri. Ergo videtur quod pari ratione species rerum quae sunt in mente angelica; et sic videtur, quod daemones per hujusmodi species possint cognoscere futura.

10. Praeterea, Isidorus dicit in lib. de summo Bono (lib. 1, cap. 12), quod triplici acumine scientiae vigent daemones; partim quidem ex experientia longi temporis; partim ex subtilitate suae naturae; partim autem ex revelatione bonorum spirituum. Sed omnes isti modi possunt se extendere ad cognitionem futurorum sicut praesentium. Ergo daemones possunt cognoscere futura.

(1) *Al.* prope materiam, *item* in materiam.

11. Sed dicendum, quod daemones possunt cognoscere futura quae ex necessitate eveniunt, et quae habent causas determinatas, non autem alia. Sed contra: Experimentalis cognitio ex similibus ad similia procedit. Sed omnium quae accidunt, quantumcumque sint contingentia, aliqua similia praecesserunt in saeculis praeteritis, in quibus daemones fuerunt: dicitur enim Eccl. 1, 10: *Nihil sub sole novum . . . . jam enim praecessit in saeculis quae fuerunt ante nos*. Ergo daemones omnium futurorum contingentium cognitionem habent.

12. Praeterea, experientia a sensu oritur; dicit enim Philosophus in 1 Metaphys. (non longe a princ). *Ex sensu fit memoria, ex multis autem memoriis unum experimentum*. Sed in daemonibus non est sensus. Ergo nihil in eis operatur experientia, ut cognoscant quaedam futura magis quam alia.

13. Praeterea, si daemones non cognoscunt ea quae non habent causam determinatam quando sunt futura, cognoscunt autem ea quando sunt praesentia, videtur sequi quod eorum intellectus reducatur de potentia in actum. Sed hoc videtur impossibile: quia nihil reducitur de potentia in actum nisi ab aliquo excellentiori; non est autem ponere aliquod creatum excellentius intellectu angelico. Ergo videtur quod daemones cognoscant contingentia quae non habent causas determinatas, etiam antequam fiant.

14. Praeterea, omne quod fit ex pluribus causis ordinatis et non impeditis, videtur ex necessitate accidere. Sed omnis effectus qui accidit in hoc mundo, accidit ex concursu plurium causarum ordinatarum ad invicem, et non impeditarum: quia si fuissent impeditae, non esset subsecutus effectus. Ergo omnia quae sunt in hoc mundo, accidunt ex necessitate; et sic videtur quod daemones omnia futura cognoscant.

15. Praeterea. fortuna et casus sunt in his quae accidunt ut in paucioribus. Sed si nihil accidat ut in paucioribus, nihil erit contingens ut in pluribus, sed omnia ex necessitate evenient: ea enim quae sunt ut in pluribus, non differunt ab his quae sunt ex necessitate, nisi per hoc quod deficiunt in paucioribus. Si ergo nihil est a fortuna et casu, sequitur quod omnia sunt ex necessitate. Sed primum videtur esse verum, secundum sententiam Augustini, qui dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 24), quod nihil agitur in hoc mundo temere, id est a fortuna vel casu. Ergo omnia ex necessitate eveniunt; et sic daemones omnia futura cognoscunt.

16. Praeterea, omnes motus inferiorum corporum reducuntur in motus caelestium corporum, sicut in causas: dicit enim Augustinus in 3 de Trin. (cap. 4), quod Deus regit inferiora corpora per superiora. Sed motus superiorum corporum proveniunt uniformiter ex necessitate. Ergo etiam omnia quae accidunt in inferioribus corporibus, proveniunt ex necessitate: et sic idem quod prius.

17. Sed dicendum, quod hoc habet locum in motibus pure corporalibus, non autem in his quae causantur ex libero arbitrio. Sed contra: Principium motus hominis, et cujuslibet animalis, est ex aliquo de novo in rebus corporalibus accidente; sicut completa digestione homo per seipsum excitatur a somno et surgit, ut dicitur in 8 Physic. Si ergo ea quae exterius accidunt in rebus corporalibus, subduntur necessitati caelestium corporum; videtur quod pari ratione ea quae fiunt ex libero arbitrio.

18. Praeterea, liberum arbitrium ad voluntatem pertinere videtur, quae est appetitus rationalis, cujus actus est electio. Sed voluntas movetur a bono sicut a proprio objecto. Ergo ex necessitate movetur ad electionem boni, et ad fugam mali. Sic ergo omnia ex necessitate eveniunt, etiam quae ex libero arbitrio fiunt; et ita ex consequenti videtur quod daemones omnia futura praecognoscere possint.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. (orth. Fidei, cap. 2), quod neque homines neque daemones futura praenoscunt, sed solus Deus.

Praeterea, unusquisque potest melius cognoscere quae ad ipsum pertinent, quam quae pertinent ad alios; unde dicitur 1 Cor., 2, 2: *Quae sunt hominis nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est*. Sed daemones non fuerunt praescii sui casus futuri, ut patet per Augustinum 11 super Genes. ad litter. (cap. 18 et 19). Ergo multo minus alia futura daemones praecognoscere possunt.

Praeterea, cognitio non est nisi veri Sed futura contingentia non habent veritatem determinatam, ut probat Philosophus in 1 Perihermenias (cap. ult.). Ergo daemones non cognoscunt determinate futura.

Respondeo dicendum, quod dupliciter possunt futura cognosci: uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem a nullo cognosci possunt nisi a Deo: cujus ratio est, quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde cum omnis cognitio sit alicujus veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem praesens, praeteritum et futurum sint differentiae temporis, temporalem ordinem designantes: omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subjacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturae, ut post dicetur. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in se ipsis; sed hoc est proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata supra totum ordinem temporis, ita quod nulla pars temporis comparatur ad operationem divinam sub ratione praeteriti vel futuri; sed totus decursus temporis, et ea quae per totum tempus aguntur, praesentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur; et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali. Sicut enim prius et posterius in motu et tempore consequitur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur in 4 Physic. (com. 99), ita Deus praesentialiter omnia intuetur, quae ad invicem comparantur secundum ordinem praesentis, praeteriti et futuri: quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc ordine temporis cadit; sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione praecedentis et subsequentis quo ad ipsum, quamvis videat quosdam alios praecedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus est in ordine transeuntium, non potest videre nisi praecedentes, vel juxta se positos. In causis autem suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo secundum potentiam tantum, quia scilicet possunt esse vel non esse; quae dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quaedam vero

sunt in causis suis non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causae activae, quae non potest impediri a suo effectu; et haec dicuntur ex necessitate contingere. Quaedam vero sunt in causis suis et secundum potentiam et secundum causam activam, quae potest tamen impediri a suo effectu; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur in 9 Metaphys. (com. 20); inde est quod ea quae sunt ad utrumlibet, non possunt praecognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quia erunt vel non erunt: sic enim habent veritatem. Ea vero quae sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis ab homine, et multo certius a daemone vel ab Angelo, quibus magis est nota virtus causarum naturalium quam hominibus. Ea vero quae contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis non per omnimodam certitudinem, sed per conjecturalem quamdam cognitionem; certius tamen ab Angelis bonis vel malis, quam ab hominibus. Considerandum tamen, quod cognoscere futurum in causa sua, nihil est aliud quam cognoscere praesentem inclinationem causae ad effectum: unde hoc non proprie est cognoscere futurum, sed praesens. Unde cognitio futurorum propria est Dei, secundum illud Isaiae 41, 23: *Annuntiate quae ventura sunt, et dicemus quod dii estis vos.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de futuris secundum quod cognoscuntur in suis causis.

Ad secundum dicendum, quod daemones de futuris quandoque vera praenuntiant, et quandoque falsa: vera autem praenuntiant prius cognoscentes ea aut ex revelatione bonorum spirituum a Deo derivata; aut in causis extrinsecis quarum virtutem cognoscunt; aut in proprio proposito, puta cum praenuntiant ea quae sunt ipsi facturi. Falsa autem praenuntiant quandoque quidem volentes homines fallere, quia, ut dicitur Joan. 8, 4, diabolus *est mendax, et pater ejus*, scilicet mendacii: quandoque vero eo quod ipsi falluntur, utpote cum divinitus prohibentur facere quod proponebant; vel cum divina virtute aliquid contingit praeter solitum cursum naturalium causarum, ut Augustinus dicit libro de divinatione daemonum (cap. 6).

Ad tertium dicendum, quod substantia et operatio daemonis est quidem supra tempus, quod est numerus motus caeli; tamen in ejus operatione adjungitur tempus, secundum quod non omnia simul actu intelligit; quod quidem tempus est vicissitudo quaedam affectionum et conceptionum intelligibilium : unde Augustinus dicit in 8 super Genes. ad litter. (cap. 20, 22, 23), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus.

Ad quartum dicendum, quod alia ratio est de Deo, qui totum tempus praesentialiter intuetur, eo quod ejus intellectus est omnino liber a tempore, et sic respicit futurum ut existens; quod non potest dici de Angelo vel daemone.

Ad quintum dicendum, quod intellectus omnis abstrahit aliquo modo ab hic et nunc; aliter tamen intellectus humanus quam angelicus. Nam intellectus humanus abstrahit ab hic et nunc et quantum ad ipsa cognita, quia non cognoscit singularia quae sunt sub hic et nunc; et quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt a conditionibus individualibus abstractae; intellectus autem Angeli boni vel mali abstrahit ab hic et nunc quantum ad ipsas species intelligibiles, quae sunt immateriales et universales, non autem quantum ad ipsa cognita: cognoscit enim per species intelligibiles, propter earum efficaciam, non solum universalia, sed etiam singularia: et ita differt in cognitione daemonis cognoscere praesentia vel futura.

Ad sextum dicendum, quod Angeli non cognoscunt singularia, quando sunt in actu, per species de novo acquisitas, sed per species quas prius habebant; per quas tamen non cognoscebant ea prout erant futura. Cujus ratio est, quia omnis cognitio fit per quamdam assimilationem cognoscentis et cogniti: species autem intelligibiles quae sunt in intellectu angelico, sunt directe similitudines respicientes naturas specierum, per quas tamen singularia cognoscere possunt; non tamen nisi inquantum participant naturam specierum, quod non est antequam sint in actu. Et ideo statim quando sunt in actu, cognoscuntur ab Angelo; sicut e converso accidit apud nos, quod oculus statim quod accipit speciem lapidis, cognoscit lapidem praeexistentem. Formae enim intellectus angelici praeexistunt rebus temporalibus, sicut formae rerum praeexistunt sensibus nostris.

Ad septimum dicendum, quod cognoscere singularia temporalia ut sunt praesentia, non est supra virtutem intellectus angelici: sed solum cognoscere ea prout sunt futura.

Ad octavum dicendum, quod sicut dicit Dionysius (in 9 cap. de div. Nomin.,) *non potest inveniri diligens*, idest perfecta, *similitudo creaturae ad Deum*; et ideo licet species quae sunt in intellectu angelico, sint utcumque similes rationibus idealibus intellectus divini, non tamen possunt eas adaequare, ut videlicet ad omnia se extendant ad quae se extendunt rationes ideales intellectus divini. Unde licet ideales rationes intellectus divini, quae penitus sunt supra tempus, se habeant indifferenter ad praesens, praeteritum, et futurum; non sequitur quod eodem modo se habeat de speciebus intellectus Angelici.

Ad nonum dicendum, quod formae quae sunt in rebus, a divina mente procedentes, habent quidem se semper eodem modo quantum ad rationem speciei, non autem quantum ad participationem individuorum; quia quandoque forma speciei participatur a quibusdam individuis, quandoque vero ab aliis; et sic etiam species intellectus Angelici secundum seipsas semper eodem modo se habent; sed ex transmutatione individuorum naturalium provenit quod quandoque assimilantur speciebus existentibus in intellectu Angeli, quandoque autem non assimilantur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod daemones ex revelatione supernorum spirituum aliqua cognoscunt, eorum naturalem facultatem excedit; quod vero subtilitate suae naturae cognoscunt, pertinet ad cognitionem naturalem, qua in causis naturalibus effectus possunt praecognoscere. Sed circa actus humanos ex libero arbitrio dependentes, qui ex naturalibus causis praecognosci non possunt, daemones per experientiam multa cognoscunt.

Ad undecimum dicendum, quod ea quae futura sunt, praecesserunt quidem in saeculis praeteritis

secundum aliquam similitudinem, non tamen quantum ad omnia; sed forte unus effectus futurus assimilatur diversis effectibus praeteritis quantum ad diversa. Et tamen cognitio, quae ex similibus procedit in rebus contingentibus, non habet certitudinem propter transmutabilitatem materiae; sed est cognitio conjecturalis.

Ad duodecimum dicendum, quod experientia procedit ex sensu, inquantum sensus est cognoscitivus alicujus praesentis; et secundum hoc in daemonibus ponitur experientia; non quia sensu aliquid percipiant, sed quia cognoscunt aliquid cum fit praesens, quod ante non cognoverant per modum praedictum.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc quod daemon non cognoscit id quod est futurum, non provenit ex eo quod intellectus suus sit in potentia; sed ex eo quod singulare futurum nondum participat formam speciei, cujus similitudo actu praeexistit in intellectu daemonis.

Ad decimumquartum dicendum, quod quatuor viis processerunt aliqui ponentes omnia ex necessitate evenire. Quarum una fuit via Stoicorum, qui imponebant necessitatem futuris eventibus ex certa serie causarum ad invicem connexarum, quam fatum dicebant; et ad hoc tendit haec ratio. Sed Aristoteles solvit eam in 6 Metaphys. (com. 7), dicens, quod si duo supponantur, quod scilicet omne quod evenit habet causam, et quod posita causa necesse est effectum poni, sequitur omnia ex necessitate contingere; erit enim quemlibet effectum futurum reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam, quam ex quo est vel fuit, necesse est eam esse vel fuisse; puta, quod iste occidetur, si de nocte exibit domum; exibit autem, si volet bibere; quod volet, si sitiet; et hoc erit, si comedet salsa; et forte jam comederat, vel comedit: unde sequitur quod necessarium erit eum occidi. Sed utraque praedictarum suppositionum falsa est. Falsum enim est quod causa posita, etiam si de se sit sufficiens, necesse sit effectum poni; quia potest impediri, puta ignis a combustione lignorum per injectionem aquae. Similiter etiam non est verum quod omne quod evenit, habeat causam. Quaedam enim eveniunt per accidens; quod autem est per accidens non habet causam, quia proprie non est ens, ut Plato dixit. Unde quod iste fodiat sepulcrum, causam habet; et iterum quod in aliquo loco conditus sit thesaurus, causam habet; sed iste concursus qui est per accidens, scilicet hunc volentem sepulcrum fodere in loco ubi est thesaurus reconditus, non habet causam, quia est per accidens.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidam voluerunt imponere necessitatem futuris eventibus ex providentia divina, in qua fatum constituebant; et ad hoc videtur haec ratio tendere. Ideo enim Augustinus dicit (lib. 83 Qq., quaest 24) nihil in mundo temere fieri, quia omnia sunt providentiae divinae subjecta. Sed hoc non tollit contingentiam futurorum eventuum, neque propter certitudinem divinae cognitionis, neque propter efficaciam divinae voluntatis. Et hoc quidem quantum ad scientiam patet ex his quae supra dicta sunt. Sicut enim se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia quae in praesenti sunt, ut dictum est; unde sicut certissime videmus Socratem sedere cum sedet, nec tamen propter hoc sequitur quod sit simpliciter necessarium; ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quae eveniunt, in se ipsis, non tollitur contingentia rerum. Ex parte autem voluntatis considerandum est, quod voluntas divina est universaliter causa entis, et universaliter omnium quae consequuntur modum necessitatis et contingentiae. Ipsa autem est supra ordinem necessarii et contingentis, sicut est supra totum esse creatum. Et ideo necessitas et contingentia in rebus distinguuntur non per habitudinem ad voluntatem divinam, quae est causa communis, sed per comparationem ad causas creatas, quas proportionaliter divina voluntas ad effectus ordinavit; ut scilicet necessariorum effectuum sint causae intransmutabiles, contingentium autem transmutabiles.

Ad decimumsextum dicendum, quod quidam etiam conati sunt futuris eventibus necessitatem imponere ex virtute caelestium corporum, in qua fatum constituebant; et secundum hoc procedit haec ratio. Quae quidem deficit primo in hoc quod non omnia principia futurorum eventuum sunt subjecta virtuti caelestium corporum: intellectus enim, et per consequens voluntas quae in ratione est, non sunt vires alicujus organi corporalis; et ideo non subduntur directe actioni alicujus corporalis virtutis. Deficit etiam quantum ad effectus pure corporales; virtus enim corporis caelestis est virtus naturalis; natura autem semper tendit ad unum: id autem quod est per accidens, non est vere unum, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 7): unde id quod est per accidens, potest quidem quandoque reduci in aliquam causam intellectualem, quae potest accipere ut unum id quod est per accidens; non autem in causam naturalem. Manifestum est autem, in effectibus pure corporalibus multa evenire per accidens: puta quod fulgur cadat in loco nemoroso, ubi sunt multae arbores sitae, quae accenduntur, et conburunt totam silvam. Unde non omnes effectus pure corporales reduci possunt sicut in causam in virtutem caelestis corporis; et propter hoc non omnes corporales effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt, quia possunt per accidens impediri; sicut dicitur in lib. de Somno et Vigil. (de divinat. per somnium, cap. 2), quod multa in commotionibus aeris non eveniunt quorum signa praecesserunt in caelestibus corporibus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio et voluntas excitantur quidem ad agendum ab aliquo exteriori, quod inducit passionem in corpore, aut in viribus sensitivis; sed in potestate rationis et voluntatis remanet ut operetur vel non operetur secundum motum talium passionum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio illa tangit quartam viam ex qua aliqui necessitatem actibus humanis imponere voluerunt. Sed ad hoc repellendum, considerandum est, quod movetur voluntas a bono, sicut intellectus a vero. Intellectus autem ex necessitate assentit primis principiis, quae sunt secundum se nota; et omnibus illis quae ex his considerat ex necessitate concludi; quia sine his principia vera esse non possunt; et similiter voluntas ex necessitate appetit ultimum finem, qui est propter se appetendus (omnes enim ex necessitate volunt esse beati); similiter ea quae considerat ut sine quibus beatitudo esse non possit. Alia vero eligibilia quae possunt considerari vel sicut ad beatitudinem pertinentia secundum aliquam rationem boni, vel sicut impeditiva, ita tamen ut

sine his beatitudo possit haberi, voluntas non ex necessitate affectat; sicut nec intellectus opinabilibus assentit de necessitate, in quibus considerat quod eis remotis nihilominus stare possunt principia per se nota.

ARTICULUS VIII.

Utrum daemones cognoscant cogitationes cordium.

Octavo quaeritur, utrum daemones cognoscant cogitationes cordium nostrorum. Et videtur quod sic. Dicit enim Gregorius in 18 Moral. (cap. 31): *Corda nostra, quamdiu in hac vita sumus, ab altero in alterum videri non possunt; quia non intra vitrea, sed intra lutea vascula concluduntur.* Sed grossities luteorum vasculorum non potest impedire intellectualem visum, qualis est daemonum. Ergo daemones cordium nostrorum cogitationes cognoscunt.

2. Praeterea, sicut se habet visus corporalis ad formam corporalem, ita se habet visus spiritualis ad formam spiritualem. Sed visus sensibilis corporalis potest videre formam corporalem in re sensibili existentem. Ergo visus spiritualis daemonis potest videre formam spiritualem in nostra anima existentem. Sed secundum illam formantur cogitationes cordis. Ergo daemon potest cognoscere cordis humani cogitationes.

3. Sed dicebatur, quod illas cogitationes daemon cognoscere potest in quibus phantasmatibus utimur, non autem illas quae in pura speculatione consistunt. — Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 30), quod nequaquam sine phantasmate intelligit anima: cujus signum est, quod corrupto organo phantasiae, omnis intellectualis operatio impeditur. Si ergo illas cogitationes nostras cognoscunt daemones in quibus phantasmatibus utimur, consequens est ut omnes nostras cogitationes cognoscant.

4. Sed dicendum, quod verbum Philosophi intelligitur de his quae naturaliter cognoscimus, non autem de his quae divinitus revelantur. Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. caelestis Hierarchiae), quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Sacra autem velamina dicit similitudines sensibiles. Ergo etiam in his quae nobis divinitus revelantur, indigemus phantasticis similitudinibus sensibilium rerum; et sic omnes cogitationes nostras daemon potest videre.

5. Praeterea, intellectus noster magis cognoscit ea quae sunt minus intelligibilia secundum naturam, propter hoc quod recipit cognitionem a sensu; quod in daemonibus locum non habet; et sic magis cognoscunt ea quae sunt secundum se magis cognoscibilia. Sed species in intellectu existentes sunt intelligibiles actu, et per consequens magis secundum se cognoscibiles, quam formae in rebus materialibus existentes, quae sunt intelligibiles in potentia. Cum ergo daemon suo intellectu cognoscat formas in rebus materialibus existentes, multo fortius cognoscere potest species intelligibiles intellectus nostri, secundum quas formantur cogitationes. Ergo potest videre cogitationes nostras.

6. Praeterea, propter quod unumquodque, illud magis. Sed ipse intellectus noster est intelligibilis per speciem intelligibilem in eo existentem, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (com. 39). Ergo, cum daemon cognoscat ipsam substantiam intellectus nostri, multo magis cognoscit species intelligibiles ipsius.

7. Praeterea, daemon melius cognoscit animas nostras quam nos cognoscamus. Cogitationes autem in anima sunt. Ergo etiam cogitationes nostras melius novit quam nos.

8. Praeterea, daemon in causis cognoscit effetus, ut supra dictum est. Sed ipse cognoscit animam nostram, et potentias et habitus ejus, quae sunt causae cogitationum. Ergo cognoscit cogitationes nostras.

9. Praeterea, nullus potest vere enuntiare quod ignorat. Sed, sicut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 7), *certissimis indiciis constat enuntiatas a daemonibus hominum cogitationes.* Ergo daemones cognoscunt cogitationes.

10. Praeterea, omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis ad cognitum. Sed per peccata cogitationum homines assimilantur daemonibus. Ergo daemones cogitationes tales cognoscere possunt.

11. Praeterea, verbum cordis interius magis est simile daemoni, qui est spiritualis substantia, quam verbum exterius, quod est corporale. Sed daemon cognoscit verbum exterius hominis quod ore profertur. Ergo multo magis cognoscit verbum interius, quod pertinet ad cogitationem, ut patet per Augustinum, 14 de Trin. (cap. 7).

12. Praeterea, actus est magis cognoscibilis quam habitus. Sed daemon cognoscit id quod est in habituali memoria hominis: quod patet per hoc quod Augustinus dicit, 18 de Civitate Dei (cap. 18), quod quidam philosophus in somnis apparens cuidam dormienti, dissolvit ei quaestionem de qua dubitabat; quod videtur per daemones procuratum. Ergo videtur quod daemon multo magis cognoscere potest actuales hominum cogitationes.

13. Praeterea, quanto virtus cognoscitiva est magis elevata, tanto potest in aliquod majus. Sed virtus cognoscitiva daemonis est magis elevata quam virtus cognoscitiva hominis. Cum ergo homo cogitationes cognoscere possit alterius hominis per aliqua corporalia signa, secundum illud Eccli. 19, 26: *Ex visu cognoscitur vir, et ab occursu faciei cognoscitur sensatus;* consequens videtur quod daemones ulterius cogitationes hominum in seipsis videant.

14. Praeterea, si non viderent eas in seipsis, sed solum per signa corporalia, nullo modo possent eas cognoscere: quia idem signum corporale ad multa se habet; sicut rubor faciei potest provenire ex exteriori passione irae, et etiam verecundiae. Sed certum est daemones aliqualiter cogitationes hominum scire, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litter. (cap. 17) et in lib. de divinatione daemonum (cap. 5) et in lib. Retractat. Ergo cognoscunt cogitationes per seipsas.

15. Praeterea, signa corporalia sunt quaedam sensibilia. Sed secundum Dionysium (7 cap. de divinis Nominibus), daemones non cognoscunt infallibilem veritatem ex sensibus. Ergo daemones non cognoscunt cogitationes ex corporalibus signis, sed per seipsas.

16. Sed dicebatur, quod daemon non potest cognoscere cogitationes intrinsecas per seipsas, quia in potestate voluntatis est eas occultare. — Sed contra,

non occultat eas totaliter removendo, quia sic nihil cogitaret; nec iterum faciendo eas distare, quia distantia corporalis non impedit cognitionem Angeli; nec etiam aliquid interponendo, quod nihil est in anima quod lateat daemonem. Ergo nullo modo voluntas potest suas cogitationes daemoni occultare.

17. Praeterea, sicut Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litter. (cap. 8), Angeli per species quas in sui creatione receperunt, omnia quae sunt infra eos, cognoscunt. Sed cogitationes nostrae sunt infra eos, quia ordine naturae anima est inferior Angelo. Ergo daemones per species illas innatas possunt cognoscere cogitationes hominum.

Sed contra est quod dicitur Hierem. 17, 9: *Pravum est cor hominis et inscrutabile: quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda et probans renes.* Ergo solius Dei est cogitationes hominum cognoscere: non ergo daemones eas cognoscunt.

Praeterea, 1 ad Corinth. 2, 11, dicit Apostolus: *Quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est.* Cogitationes autem maxime sunt intimae homini. Ergo daemones non possunt hominis cogitationes cognoscere, sed ipse solus.

Praeterea, In lib. de eccles. dogmatibus (cap. 61 in princ.) dicitur: *Internas animae cogitationes diabolum non videre certi sumus.*

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 17) et in lib. de divinatione daemonum (cap. 5), compertum est certis indiciis quod daemones cogitationes hominum aliqualiter cognoscunt. Quas quidem contingit dupliciter cognoscere. Uno modo secundum quod videntur in seipsis, sicut aliquis homo proprias cogitationes cognoscit; alio modo per aliqua corporalia signa: quod maxime manifestum est, cum ex interioribus cogitationibus homo ducitur in aliquam passionem: quae si fuerit vehemens, etiam in exteriori apparentia habet aliquod indicium, per quod potest etiam a grossioribus deprehendi; sicut timentes pallescunt, verecundati autem erubescunt, ut Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 9, circa princ.). Sed etiam si sit levior passio, deprehendi potest a subtilibus medicis per cordis immutationem, quae ex pulsu percipitur. Hujusmodi autem exteriora et interiora signa corporalia, multo magis daemon cognoscere potest quam quicumque homo; et ideo certum est quod daemones aliquas cogitationes hominum cognoscere possunt, secundum modum praedictum: unde Augustinus dicit in lib. de divinatione daemonum, quod *aliquando daemones hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quaedam ex animo exprimuntur in corpore, tota facilitate perdiscunt.* Utrum autem per hunc modum possint eas videre in seipsis, Augustinus sub dubio dereliquit in lib. Retractat. (2, cap. 10), dicens: *Pervenire ista ad notitiam daemonum, per nonnulla experimenta compertum est; sed utrum signa quaedam dentur ex corpore cogitantium, illis sensibilia, nos autem latentia, an alia vi spirituali eas cognoscant; aut difficillime potest ab hominibus, aut omnino non potest inveniri.*

Ad hujus ergo difficultatis inquisitionem considerare oportet, quod in cogitatione duo sunt attendenda; ipsa scilicet species; et usus speciei, qui est intelligere, vel cogitare. Nam sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo non differt species intellecta et ipsum intelligere, quod est esse intelligentem. Circa species autem intelligibiles considerandum est, quod unusquisque intellectus aliter se habet ad species intelligibiles superioris intellectus, et aliter ad species intelligibiles intellectus inferioris. Nam species intelligibiles superioris intellectus sunt universaliores; et ideo non possunt comprehendi per species intelligibiles inferioris intellectus; et ideo inferior intellectus non potest eas perfecte cognoscere, potest autem perfecte cognoscere ea quae sunt in inferiori intellectu tamquam magis particulares, et secundum suas universaliores species potest de eis judicare. Et secundum hoc, cum intellectus angelicus sit superior ordine naturae nostro intellectu, possunt Angeli boni vel mali species in anima nostra existentes cognoscere. Sed quantum ad usum, considerandum est, quod usus specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis existentibus cum volumus; unde et in 3 de Anima (com. 18) Commentator dicit, quod habitus est quo quis utitur cum voluerit. Motus autem voluntatis humanae dependet ex summo ordine rerum, qui est summum bonum, quod etiam secundum Platonem et Aristotelem ponitur altissima causa; voluntas enim non est alicujus boni particularis, ut proprii objecti; sed boni universalis, cujus radix est summum bonum. Id autem quod cadit sub ordine superioris causae, non potest cognoscere inferior causa; sed solum superior causa movens, et ille qui movetur. Sicut si aliquis civis est sub praeposito tamquam sub inferiori causa, et sub rege tamquam sub suprema; non poterit praepositus cognoscere circa civem, si quid immediate rex circa ipsum ordinaverit; sed hoc sciet solum rex, et civis qui movetur secundum ordinem regis. Unde cum voluntas interius non possit ab alio nisi a Deo moveri, cujus ordini immediate subest motus voluntatis, et per consequens voluntariae cogitationis; non potest cognosci neque a daemonibus, neque a quocumque alio, nisi ab ipso Deo, et ab homine volente et cogitante.

Ad primum ergo dicendum, quod homo impeditur a cognitione cogitationum non solum ex ipsa natura cogitationum, sicut daemones, sed etiam ex ipsa grossitie luteorum corporum, quae sensus corporeus, ex quo dependet nostra cogitatio, penetrare non potest; et secundum hoc loquitur Gregorius.

Ad secundum dicendum, quod sicut visus corporalis non potest omnem formam corporalem cognoscere, sed solum sibi proportionatam (non enim noctua potest videre lumen solis); ita etiam visus spiritualis non potest videre omnem speciem spiritualem, sed sibi proportionatam. Potest autem visus spiritualis Angeli boni vel mali videre formas spirituales intellectus nostri; non tamen propter hoc vident qualiter eis utamur cogitando.

Ad tertium dicendum, quod in usu cognoscendi quamdiu in hac vita sumus, semper est nobis phantasma necessarium, quantumcumque sit spiritualis cognitio; quia etiam Deus cognoscitur a nobis per phantasma sui effectus, inquantum cognoscimus Deum per negationem, vel per causalitatem, vel per excellentiam, ut Dionysius dicit in lib. de divinis Nominibus. Non tamen oportet quod omnis cognitio in nobis causetur ex phantasmatibus; quaedam enim cognitio in nobis causatur ex revelatione.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum, quod procedit de usu cogitationis.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa concludit quod daemon cognoscat formam intelligibilem nostri intellectus; non tamen ex hoc sequitur quod cognoscat cogitationem, ratione jam dicta.

Et similiter dicendum ad sextum. Quamvis etiam ad hoc dici possit quod intellectus nobis ipsis est intelligibilis per speciem intelligibilem, inquantum scilicet per objectum, cujus similitudo est forma intelligibilis, cognoscimus actum, et per actum potentiam. Non autem oportet ita esse quantum ad intellectum Angeli boni vel mali.

Ad septimum dicendum, quod duplex est cognitio animae. Una quidem qua cognoscitur de anima quid est, discernendo ipsam ab omnibus aliis; et quantum ad hoc melius cognoscit animam daemon, qui intuetur eam in seipsa, quam homo, qui investigat naturam ipsius per actus ipsius. Alia autem cognitio est animae, qua cognoscitur de ea quod est; et hoc modo homo cognoscit animam percipiendo ipsam esse ex actibus suis quos experitur; et ad hunc modum cognoscendi pertinet illa cognitio qua cognoscimus nos aliquid cogitare. Quae autem sit natura cogitationis humanae, melius cognoscit daemon quam homo.

Ad octavum dicendum, quod quamvis daemon cognoscat aliquas causas cogitationum, non tamen cognoscit omnes: quia non cognoscit motum voluntatis, ut dictum est, in corp. art.

Ad nonum dicendum, quod daemones enuntiant cogitationes hominum, inquantum eas cognoscunt per aliqua corporalia indicia, ut dictum est (loc. cit.).

Ad decimum dicendum, quod cognitio fit per assimilationem, non quidem naturae, sed intentionis. Non enim lapis est in anima, ut per eum lapidem exteriorem cognoscamus, ut Empedocles posuit (1 de Anima apud Aristot., text. 25), sed species lapidis.

Et similiter etiam dicendum ad undecimum.

Ad duodecimum dicendum, quod habitus animae est quaedam qualitas informans ipsam; et ideo magis potest daemon cognoscere habitum animae quam cogitationes ipsius, quae subjacent voluntati. Nec tamen ex illo facto potest haberi quod daemon sciat aliqua esse in memoria hominis. Potuit enim esse quod daemon satisfecit dubitanti secundum illa quae ipse sciebat, non ex eo quod sciret philosophum illa cognoscere; vel poterat hoc scire per aliqua exteriora signa; vel potuit hoc fieri per aliquem Angelum bonum.

Ad decimumtertium dicendum, quod daemon melius cognoscit cogitationes quam anima alterius hominis, non quia videat eas in se, sed quia videt eas per exteriora signa magis occulta.

Ad decimumquartum dicendum, quod idem signum corporale in generali potest respondere multis effectibus; sed tamen in speciali sunt aliquae differentiae, quas daemon melius potest percipere quam homo.

Ad decimumquintum dicendum, quod per virtutem intelligibilem, qua Angelus naturaliter cognoscit, non accipit ex sensibus; potest tamen aliquid supernaturale cognoscere ex aliquo sensibili effectu, sicut hominem esse Deum ex mortui suscitatione; non quia ex sensibilibus species intelligibiles accipiat; sed quia percipiendo effectus sensibiles, per species innatas quas habet, conjicit aliqua excedentia cognitionem suae naturae.

Ad decimumsextum dicendum, quod nullo illorum modorum voluntas occultat cogitationes hominis; sed dicitur eas occultare, quia ex hoc ipso occultae sunt quod ex voluntate procedunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod Augustinus intendit loqui de naturis inferioribus, quas naturaliter Angeli cognoscunt per formas innatas, non autem de cogitationibus voluntariis.

ARTICULUS IX.

Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali.

Nono quaeritur, utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in libro 83 Quaest. (lib. 4 de Trin., cap. 5 ante medium habetur quid simile): *Omnia quae visibiliter fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurde fieri posse creduntur.* Sed formales transmutationes inferiorum corporum fiunt visibiliter, quandoque quidem naturaliter, quandoque autem miraculose. Ergo fieri possunt per daemones, qui dicuntur inferiores potestates aeris hujus.

2. Sed dicendum, quod hujusmodi transmutationes daemones faciunt non propria virtute, sed per virtutem aliquorum naturaliter activorum. — Sed contra, si solum per virtutem naturalium activorum daemones naturalia corpora transmutare possent, non possent alias transmutationes facere quam quae per virtutem naturalium agentium fieri possent. Virtute autem naturalium agentium non potest transmutari corpus hominis in corpus bestiale, quod tamen daemones faciunt; narrat enim Augustinus 18 de civitat. Dei (cap. 18 a med.), quod Cyrces magica arte socios Ulyssis mutavit in bestias; et Arcades quando transnatabant quoddam stagnum, convertebantur in lupos; et quod stabulariae mulieres homines in jumenta convertebant. Non ergo sola virtute naturalium activorum daemones corpora formaliter transmutare possunt.

3. Praeterea, super illud Psalm. 49, *Immissiones per angelos malos,* dicit Glossa (ordin. ex Augustin.), quod Deus punit per malos angelos. Sed quandoque aliquae punitiones sunt factae per transformationem corporum humanorum, sicut uxor Lot, Genes. 19, legitur conversa in statuam salis, et socii Diomedis dicuntur conversi fuisse in volucres, sicut Augustinus narrat (18 de civit. Dei, cap. 10). Ergo videtur quod daemones possint corpora formaliter transmutare.

4. Praeterea, quanto aliquid magis est actu, tanto efficacius est in agendo: quia unumquodque agit secundum quod est actu; et propter hoc, quia ignis est maxime formalis, habet maximam virtutem inter alia corpora inferiora in agendo. Sed cum daemon sit substantia spiritualis, formalior est quolibet corpore, et magis in actu existens. Ergo habet virtutem magis efficacem ad agendum quam aliqua corpora. Si ergo virtute quorumdam corporum corpora possunt formaliter transmutari, multo magis hoc virtute daemonum fieri potest.

5. Praeterea, illud quod habet aliquam formam, deficit quandoque a perficiendo actionem illius formae, quia non complete recipit illam formam. Si ergo aliqua forma esset separata, haberet o-

mnem actionem formae. Sed cum daemones ponantur substantiae quaedam spirituales et immateriales, consequens est quod sint quaedam formae separatae. Ergo habent virtutem agendi omnem actionem formae; et ita (ut videtur) possunt corpora formaliter transmutare.

6. Praeterea, Dionysius dicit (15 cap. cael. Hier.), quod *ignei fluvii significant thearchicos*, idest divinos, *proventus copiosum ipsis et indeficientem affluentiam largientes, et vivificae nutritivos generabilitatis*. Sed generatio est transmutatio secundum formam. Ergo boni Angeli possunt corpora formaliter transmutare; pari ergo ratione et daemones, qui sunt ejusdem naturae.

7. Praeterea, corpora caelestia moventur a Deo per ministerium Angelorum. Agunt autem Angeli per intellectum et voluntatem; voluntas autem ad diversa se habet. Ergo Angeli possunt diversimode corpora caelestia movere. Variato autem motu caelestium corporum, variantur transmutationes formales inferiorum corporum, quae ex caelestium corporum motu dependent. Ergo videtur quod Angeli possunt formaliter transmutare inferiora corpora, prout volunt; pari ergo ratione daemones, qui sunt ejusdem naturae.

8. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 16) dicitur, quod virtus intelligentiae est infinita inferius, quamvis sit finita superius. Sed omnia corpora sunt infra intelligentiam. Ergo et infinitate suae virtutis potest ea qualitercumque voluerit immutare. Sed intelligentiae dicuntur Angeli sive boni sive mali. Possunt ergo daemones corpora formaliter transmutare.

9. Praeterea, Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 3 et 4), quod daemonibus subsunt ignis et aer, et alia hujusmodi corpora, quantum eis a Deo permittitur. Sed ignis et aer et hujusmodi corpora sunt susceptiva formalis transmutationis. Ergo daemones possunt hujusmodi corpora formaliter transmutare.

10. Praeterea, quicumque inducit formam, formaliter transmutat. Sed daemones possunt inducere formas non solum accidentales, verum etiam substantiales; nam magi Pharaonis virtute daemonum ranas fecerunt. Ergo videtur quod daemones possint corpora formaliter transmutare.

11. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 Quaest. (quaest. 79, vers. fin.), quod magi faciunt miracula per privatos contractus cum daemonibus. Sed in miraculis corpora transmutantur. Ergo videtur quod daemones possint corpora transmutare.

12. Praeterea, Gregorius dicit in quadam homil. (34 in Evang., ante med.), quod ad Angelos qui sunt de ordine Virtutum, pertinet miracula facere, in quibus, ut dictum est, corpora transmutantur. Sed daemones sunt ejusdem naturae cum Angelis. Ergo videtur etiam quod daemones possint corpora transmutare.

13. Praeterea, daemon est majoris virtutis quam anima hominis. Sed ex virtute apprehensionis animae transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam. Ergo multo magis daemon potest immutare formaliter materiam corporalem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 18 de civit. Dei (cap. 18, parum ante med.): *Non solum animum, sed nec corpus quidem nulla ratione crediderim daemonum arte vel potestate in bestialia lineamenta posse converti*. Sed corpus humanum non est minus passivum quam alia corpora. Ergo videtur quod etiam alia corpora daemonum arte vel potestate transmutari non possunt.

Praeterea, Philosophus probat in 7 Metaph. (text. 28), quod generatio formarum in materia non est a formis immaterialibus, sed a formis quae sunt in materia; ubi Commentator dicit (7 Metaphys., text. 31; et lib. 11, comm. 18), quod substantiae immateriales non possunt transmutare materiam ad formam. Sed daemones sunt substantiae immateriales. Ergo videtur quod non possint formaliter corpora materialia transmutare.

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. 13, 1, *quae a Deo sunt, ordinata sunt*; unde bonum universi est bonum ordinis, ut Augustinus dicit in Enchirid. (cap. 11); et Philosophus in 12 Metaph. (com. 62, et seq.). Huic autem ordini omnes creaturae subjiciuntur, cum sint a Deo productae. Ipse autem Deus, qui est hujus ordinis causa, huic ordini praesidet, non autem ei subjicitur. Et quia unumquodque per suam formam operationem propriam habet; hic rerum ordo non solum attenditur secundum formarum excellentiam, sed consequenter secundum operationes et motus: ut scilicet id cujus subtilior est forma, sit etiam altior operatio; et inde est quod secundum Dionysium, in lib. 2 caelesti Hierar. (cap. 10), infima a supremis moventur per media. Quod etiam Augustinus dicit in 3 de Trin. (cap. 3 et 4); et hoc convenit proportioni quae est necessaria inter agens et patiens. Cum enim suprema in entibus habeant virtutes maxime universales, passiva infima non sunt proportionata ad recipiendum effectum universalem immediate; sed per medias virtutes magis particulares et contractas; sicut apparet etiam in ipso ordine corporalium rerum. Nam corpora caelestia sunt principia generationis hominum, et aliorum animalium perfectorum, mediante virtute particulari, quae est in seminibus; quamvis quaedam animalia ex putrefactione generentur per solam virtutem caelestium corporum absque semine; quod accidit ratione imperfectionis eorum. Videmus enim sensibiliter quod aliquis debilis effectus producitur ab agente remoto; sed fortis effectus requirit agens propinquum: potest enim aliquid calefieri ab igne, etiam si sit remotum ab igne; sed inflammari non potest, nisi igni conjungatur; unde qui vult rem remotam ab igne et camino accenso inflammare, facit hoc mediante candela. Et similiter generatio perfectorum animalium causatur a caelestibus corporibus, mediantibus propriis activis; generatio autem animalium imperfectorum immediate. Substantiae autem spirituales sunt superiores ordine naturae etiam ipsis caelestibus corporibus; unde propria virtute non possunt formaliter transmutare inferiora corpora, nisi adhibendo aliqua corporalia activa proportionata effectibus quos intendunt; sicut homo potest calefacere per ignem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quae visibiliter fiunt in hoc mundo, possunt fieri per daemones, non sola propria virtute, sed mediantibus activis naturalibus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod daemon utitur activo naturali ad aliquem effectum producendum sicut instrumento: instrumentum autem agit non solum virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis; et ideo per instrumentum potest

aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; sicut lectus fit per serram virtute artis. Et similiter daemones per activa naturalia, quae adhibent ad effectus, possunt quaedam facere ultra virtutem naturalium agentium; non tamen hoc quod humani corporis lineamenta in bestialia convertantur secundum rei veritatem, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum; sed omnes praedictae conversiones factae sunt secundum phantasticam apparitionem magis quam secundum veritatem, ut Augustinus ibidem manifestat.

Ad tertium dicendum, quod Deus non semper punit per malos angelos, sed quandoque etiam per bonos; sicut patet de Angelo qui percussit castra Assyriorum, ut habetur Isaiae 37. Si tamen illa conversio uxoris Lot in statuam salis facta est mediantibus daemonibus, manifestum est quod in illa operatione daemon fuit instrumentum divinae virtutis; unde talem effectum produxit non propria virtute, sed virtute divina, qnae non subjicitur ordini rerum, sed potest immediate quoscumque effectus producere, supremos vel infimos, prout voluerit. De sociis autem Diomedis dicit Augustinus (18 de Civit. Dei, cap. 16), quod non sunt conversi in aves; sed eis submersis, daemones aves procreaverunt; per quas longo tempore homines ludificarent, quibusdam earum aliis succedentibus. Ex quo ostenditur quod non fuit solum secundum phantasticam apparitionem.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipso quod substantia spiritualis est magis in actu quam corpus, consequens est quod habeat virtutem altiorem, et magis universalem; unde infimos effectus non potest producere nisi mediantibus inferioribus causis.

Ad quintum dicendum, quod forma separata quae est purus actus, scilicet Deus, non determinatur ad aliquam speciem vel genus aliquod; sed incircumscripte habet totam virtutem essendi, utpote ipsum suum esse existens, sicut patet per Dionysium (5 cap. de divinis Nominibus); et ideo ejus virtuti subjicitur omnis actio: sed aliae formae separatae habent determinatam naturam speciei; unde non potest quaelibet quodlibet operari, sed unaquaeque id quod competit suae naturae, absque aliquo impedimento materialis defectus; sicut si calor esset forma separata, non haberet impedimentum in calefaciendo ex defectu materiae non perfecte participantis calorem, sicut ea quae sunt debiliter calida; non tamen posset facere actionem albedinis, aut alterius formae.

Ad sextum dicendum, quod vivifica generabilitas, de qua Dionysius loquitur, potest referri etiam ad intelligibilem generationem, ut ipse dicit, 2 cap. de divinis Nominibus. Aliorum patres dicuntur, quos scilicet purgant, illuminant, et perficiunt. Si tamen referatur ad corporalem generationem, intelligendum est quod datur eis virtus ad generationem causandam mediantibus corporalibus agentibus.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa in tribus deficit. Primo quidem, quia etsi Angeli caelos moveant, non tamen daemones, de quibus nunc agitur. Secundo, quia etsi per intellectum et voluntatem moveant, non tamen sequitur quod possint aliter movere, sed secundum modum proportionatum naturae ipsorum: Angelus enim non est sua voluntas, sicut Deus; sed habet voluntatem in natura determinata; et secundum modum ejus voluntas effectum sortitur. Deus autem, qui est ipsa voluntas, indifferenter potest facere omne illud quod potest cadere sub voluntate. Tertio, dato quod Angeli aliter moverent caelos, et ex hoc sequeretur aliqua transformatio in inferioribus, hoc non fieret immediate ab eis, sed mediantibus corporibus caelestibus.

Ad octavum dicendum, quod virtus intelligentiae dicitur esse infinita respectu inferiorum, inquantum non potest ab inferioribus comprehendi, sed superexcedit ea, non autem ita quod indifferenter omnem effectum in eis producere possit.

Ad nonum dicendum, quod ignis et aer et hujusmodi corpora serviunt Angelis secundum ordinem divinitus institutum.

Ad decimum dicendum, quod magi Pharaonis fecerunt ranas, adhibendo quaedam activa naturalia, quae Augustinus in 3 de Trin. (cap. 7 et 8) nominat semina ex occultis elementorum finibus accepta.

Ad undecimum dicendum, quod signa sive miracula quae magi faciunt per privatos contractus daemonum, non sunt supra ordinem universalium causarum, sicut illa quae virtute divina fiunt; sed fiunt virtute activorum naturalium sopra hominum comprehensionem et facultatem, propter tria. Primo quidem, quia daemones magis cognoscunt naturalium activorum virtutem quam homines; secundo, quia celerius possunt ea congregare; tertio, quia activa naturalia, quae assumunt ut instrumenta, se possunt extendere ad majores effectus ex virtute vel arte daemonum, quam ex virtute vel arte hominum; et sic hominibus miracula videntur quae per daemones fiunt; sicut etiam hominibus inexpertis videntur miracula quae per aliquos artifices fiunt.

Ad duodecimum dicendum, quod ordo Virtutum facit miracula instrumentaliter agendo ex virtute divina.

Ad decimumtertium dicendum, quod in fascinatione daemonum non transmutatur materia corporalis ex sola vi apprehensionis, ut Avicenna posuit, sed ex eo quod propter vehementem affectionem invidiae vel irae seu odii, ut plerumque accidit in vetulabus, inficiuntur spiritus; et haec infectio pertingit usque ad oculos, ex quibus inficitur aer circumstans, ex quo corpus alicujus infantis propter teneritudinem recipit aliquam infectionem, per modum quo speculum novum inficitur ad aspectum mulieris menstruatae, ut dicitur in lib. de Som. et Vigil. (cap. 11 ante med.).

ARTICULUS X.

Utrum daemones possint corpora movere localiter.

Decimo quaeritur, utrum daemones possint corpora movere localiter. Et videtur quod non. Motus enim localis perfectior est inter omnes alios, ut Philosophus dicit in 8 Physic. (cap. 55 et 56). Sed daemones non possunt transmutare corpora formaliter. Ergo multo minus possunt ea movere localiter.

2. Praeterea, anima est spiritualis substantia, sicut et daemon. Sed anima non potest movere localiter corpus, nisi a se vivificatum; unde si aliquod membrum mortificetur, redditur immobile. Sed daemones non vivificant aliquod corpus. Ergo non possunt aliquod corpus movere localiter.

3. Praeterea, omnis actio est per contactum, ut dicitur in 1 de Generat. Non videtur autem quod possit esse aliquis contactus daemonis ad corpora, quia nihil habet cum eis commune. Cum ergo movere localiter sit quoddam agere, videtur quod daemones non possunt corpora localiter movere.

4. Praeterea, si daemones possent aliqua corpora movere localiter, maxime possent movere localiter corpora caelestia, quae propinquiora sunt eis in ordine naturae. Sed corpora caelestia movere non possunt: quia cum movens et motum sint simul, ut dicitur in 7 Physicor. (a comm. 10 ad 15), sequeretur quod daemones sint in caelo; quod neque secundum nos est verum, neque secundum Platonicos. Ergo multo minus possunt movere alia corpora.

5. Praeterea, inferiora moventur a superioribus per media, ut dictum est, art. praeced. in corp. Sed inter substantias spirituales et inferiora corpora, media sunt corpora caelestia, quorum motus sunt principia omnium inferiorum motuum. Ergo daemones non possunt movere localiter inferiora corpora; cum non possint movere caelestia corpora.

6. Praeterea, motus localis est causa aliorum motuum, ut patet in 8 Physic. (com. 55, 56, 57 et 77). Si ergo daemones possent corpora movere localiter; possent etiam per consequens ea movere formaliter: quod patet esse falsum ex praedictis.

7. Praeterea, motus naturaliter sequitur formam inclinantem ad determinatum locum, sicut patet in motibus gravium et levium. Sed daemones non possunt imprimere formas materiae corporali, ut supra, art. praeced. , habitum est. Ergo si moveant corpora localiter, motus ille erit violentus.

8. Praeterea, idem est motus totius et partis, sicut totius terrae et unius glebae, ut dicitur in 3 Phys. (com. 48). Si ergo daemones possunt movere glebam unius terrae, pari ratione possunt movere totam terram; quod non possunt, quia hoc esset mutare ordinem universi. Ergo daemones non possunt aliquod corpus localiter movere.

Sed contra est, quia, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin. (cap. 8), daemones colligunt semina, quae adhibent ad certos effectus. Hoc autem sine motu locali fieri non posset. Ergo daemones possunt corpora movere localiter.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praeced. , dictum est, in actionibus virtutum activarum considerandus est ordo rerum; qui non solum attenditur secundum naturas ipsarum, sed etiam secundum earum motus: habent enim et ipsi motus quemdam ordinem ad invicem; et hoc dupliciter. Uno modo secundum propriam rationem; et secundum hoc motus localis ad alios motus duplicem habet comparationem. Uno modo, quia est primus motuum; alio modo, quia per motum localem minima variatio fit circa mobile; nam cum per alios motus varietur aliquid quod est intrinsecum rei, puta qualitas, aut quantitas, aut etiam forma substantialis; per motum localem variatur corpus solum secundum aliquid extrinsecum, scilicet secundum locum. Et quantum ad utrumque secundum praedicta competit quod corpora moveantur a substantiis spiritualibus motu locali immediatius quam aliis motibus. Primo quidem, quia posteriora perficiuntur mediantibus prioribus; unde et alii motus a substantia spirituali causantur mediante motu locali. Alio modo quia, sicut supra dictum est, effectus debiles possunt fieri immediate a remotiore agente, unde minima variatio corporalis, quae fit per motum localem, potest fieri immediate per substantiam spiritualem, quasi per agens remotum, non autem alia major variatio, qualis est aliorum motuum.

Alio modo consideratur ordo motuum secundum ordinem mobilium; sicut motus caeli est prior motu corporis elementaris, et secundum hoc competit superioribus substantiis spiritualibus movere superius corpus, ita quod motor orbis Saturni non posset movere caelum stellarum; nec motor ejus posset eum movere, si haberet plures stellas, ut dicitur in 2 de caelo. Sicut ergo superiores substantiae spirituales movent superiora caelestia corpora, ita etiam inferiores movere possunt localiter inferiora corpora, quales sunt daemones; sive hoc habeant ex conditione naturae; sive secundum illos qui dicunt, quod daemones non fuerunt ex illis superioribus Angelis, sed ex illis qui praeficiuntur a Deo huic terrestri ordini secundum proportionem suae naturae; sive etiam hoc eis conveniat ex poena peccati, propter quam sunt detrusi a caelestibus sedibus in hunc aerem, secundum Gregorium (homil. 34 in Evang) qui ponit aliquos de supremis Angelis per peccatum cecidisse.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo, secundum ipsum, fit minima variatio.

Ad secundum dicendum, quod anima humana infimum gradum tenet in ordine substantiarum spiritualium; unde non habet virtutem movendi corpus, etiam localiter, nisi proportionatum sibi per hoc quod est vivificatum ab ea.

Ad tertium dicendum, quod daemonis ad corpus non est contactus corporalis, sed virtualis; qui quidem requirit convenientiam proportionis moventis ad mobile.

Ad quartum dicendum, quod corpora caelestia excedunt proportionem virtutis daemonum vel propter conditionem naturae, vel propter damnationem culpae, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod motus naturales inferiorum corporum dependent ex motibus caelestium corporum, et causantur ab eis; possunt tamen aliqui motus fieri in inferioribus corporibus ex aliquibus aliis causis, puta ab ipso homine per voluntatem; et eadem ratione a daemone vel Angelo; quamvis dispositio corporum secundum quam sunt susceptiva talis motus, aliqualiter a corpore caelesti dependeat.

Ad sextum dicendum, quod alii motus omnes naturaliter provenientes, causantur ex motibus localibus caelestium corporum, non autem ex quibuscumque aliis localibus motibus. Nec tamen si per motus locales aliquorum corporum daemones secundum alios motus transmutent, hoc faciunt propria virtute; sed magis virtute corporum localiter ab eis motorum.

Ad septimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, corpora quae moventur localiter a daemonibus, per violentiam moveri, sicut etiam cum moventur ab hominibus.

Ad octavum dicendum, quod idem est naturalis motus totius et partis; non tamen eadem vis sufficit ad movendum totum quae movet partem: unde licet daemones possint movere aliquam partem terrae, non sequitur quod possint movere totam

terram; quia hoc non est proportionatum naturae ipsorum, ut mutent ordinem elementorum mundi.

ARTICULUS XI.

Utrum daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam, interiorem vel exteriorem.

Undecimo quaeritur, utrum daemones possint immutare partem animae cognoscitivam, quantum ad vim sensitivam interiorem vel exteriorem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus, 11 de Trin. (cap. 2, 3 et 4), quod visio tam corporalis quam imaginaria fit per aliquam formam. Forma autem quae est in sensu vel imaginatione, est nobilior quam forma corporalis, cujus est similitudo; ut patet per Augustinum, 3 super Genes. ad litter. (lib. 12, cap. 16). Cum igitur daemones non possint imprimere in materiam corporalem formas corporeas, ut supra ostensum est; multo minus videtur quod possint immutare sensum vel imaginationem ad aliquid cognoscendum.

2. Praeterea, sentire et imaginari sunt opera vitae. Sed omnia opera vitae sunt ex principio intrinseco, per quod animal vivit. Cum ergo daemon sit principium extrinsecum, videtur quod non possit movere hominem ad aliquid imaginandum vel sentiendum.

3. Sed dicendum, quod daemon movet sensum et imaginationem, non quidem imprimendo novas species, sed species praeexistentes in spiritibus sensitivis reducendo ad organum imaginationis vel sensus. — Sed contra, Augustinus dicit in 11 de Trin. (cap. 4), quod ad videndum quacumque visione exigitur intentio, quae conjungat speciem visibilem ipsi potentiae visivae. Intentio autem pertinet ad vim appetitivam, quam daemon movere non potest; quia sic hominem cogeret ad peccandum, cum in appetitu consistat peccatum. Non ergo per hoc quod reducit formas ad organum sensus vel imaginationis, potest movere hominem ad hoc quod sentiat vel imaginetur.

4. Praeterea, sicut se habet species intelligibilis ad intellectum, ita se habet phantasma ad imaginationem. Contingit autem quandoque quod species intelligibilis praesentialiter est in intellectu; nec tamen intellectus actu intelligit. Ergo videtur quod licet daemon reducat ad organum imaginationis phantasmata, sive formas imaginatas, non propter hoc facit hominem imaginari.

5. Praeterea, hujusmodi formae in spiritibus sensitivis aut sunt in potentia, aut sunt in actu. Non autem videtur quod sint in actu; quia forma rei cognitae non videtur esse actu in cognoscente, nisi dum actu cognoscitur. Si autem sint in potentia, non poterunt movere organum imaginationis vel sensus; quia nihil movetur ab eo quod est in potentia, sed solum ab eo quod est in actu. Ergo per reductionem spirituum ad organa sensus vel imaginationis, non potest daemon movere hominem ad apprehendendum aliquid sensu vel imaginatione, nisi prius hujusmodi formas de potentia in actum reduxerit: quod videtur facere non posse eadem ratione qua non potest movere materiam corporalem ad formam.

6. Praeterea, secundum Augustinum in 3 de Trin. (cap. 8), daemones in rebus corporalibus operantur per quaedam naturalia semina, quae sunt agentia naturalia. Sed activum naturale, quo nata sunt moveri sensus et imaginatio, est corpus exterius objectum. Ergo videtur quod absque hujusmodi corporis objecto non possint daemones imaginationem vel sensum hominis movere.

7. Praeterea, Augustinus dicit in 18 de Civ. Dei (cap. 18, circa med.), quod operatione daemonum phantasticum hominis, veluti corporatum, in alicujus animalis effigie appareat sensibus alienis. Ex quo videtur quod pari ratione nihil aliud daemon possit sensibus hominum ostendere, nisi per modum incorporationis.

8. Praeterea, sensus est potentia passiva. Omne autem passivum movetur ab activo sibi proportionato. Activum autem proportionatum sensui est duplex: unum quidem quasi originans, scilicet objectum; aliud autem quasi deferens, sicut medium. Sed daemon, cum sit incorporeus, non potest esse objectum sensus, neque etiam medium. Ergo videtur quod nullo modo possit movere sensum.

9. Praeterea, si daemon movet vim cognoscitivam interiorem; aut hoc facit se objiciendo virtuti cognoscitivae, aut hoc facit immutando ipsam. Non autem hoc facit se objiciendo, quia oporteret quod vel assumeret corpus, et sic non posset interius ingredi ad organum imaginationis, cum duo corpora non sint simul in eodem loco; neque etiam assumendo phantasma, quod etiam esse non potest, quia phantasma non est sine quantitate; daemon autem omni quantitate caret: similiter etiam nec hoc potest facere immutando; quia aut immutaret alterando, quod videtur non posse facere, quia omnis alteratio fit per qualitates activas, quibus daemones carent; aut immutaret transformando, sive localiter movendo, quod videtur esse inconveniens duabus rationibus; primo quidem, quia transformatio organi non posset fieri sine sensu doloris; secundo, quia secundum hoc daemon non ostenderet homini nisi nota; cum tamen Augustinus (alius Auctor) dicat (lib. de Spiritu et Anima, cap 28), quod ostendit homini formas et notas et ignotas. Ergo videtur quod daemones nullo modo possint immutare imaginationem vel sensum hominis.

10. Praeterea, secundum Philosophum in 7 Physic., transmutatio phantasmatum impedit intelligibilem cognitionem veritatis. Si ergo daemon possit transmutare hominis phantasiam, sequitur quod possit eum impedire totaliter ab omni cognitione veritatis.

11. Praeterea, agens proximum oportet esse conjunctum; quia movens et motum sunt simul, ut probatur in 7 Phys. (a com. 10 ad 13). Sed daemon non potest esse conjunctus interiori phantasiae; quia super illud Habacuc 2: *Dominus in templo sancto suo,* dicit Glossa Hieronymi, quod daemon non potest intra idolum esse, sed exterius aliquid operatur; et multo minus intra corpus humanum. Ergo videtur quod non potest phantasiam immediate movere.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 Quaest. (quaest. 12 in princ.): *Serpit hoc malum,* scilicet daemonis, *per omnes aditus sensuales; dat sese figuris, accommodat coloribus, adhaeret sonis, odoribus se subjicit, infundit saporibus.* Sed per hujusmodi, sensus immutantur. Ergo videtur quod daemones possint sensus humanos immutare.

Praeterea, Augustinus dicit, 18 de civit. Dei (cap. 18), quod transmutationes hominum in animalia bruta, quae dicuntur arte daemonum factae, non fuerunt secundum veritatem, sed solum secundum apparentiam. Hoc autem esse non posset, si daemones humanos sensus transmutare non possent. Possunt ergo humani sensus per daemones transmutari.

Respondeo dicendum, quod evidentibus indiciis et experimentis apparet quod operatione daemonum aliqua sensibiliter hominibus ostenduntur. Quod quidem quandoque fit per hoc quod daemones aliqua exteriora corpora humanis sensibus exhibent vel quae praeexistunt a natura formata, vel quae ipsi formant per naturalia semina, sicut ex supradictis (art. 9 et 10) patet; et hoc non habet aliquam dubitationem. Naturaliter enim humani sensus ad praesentiam sensibilium corporum immutantur. Sed quandoque daemones aliqua faciunt hominibus apparere quae in rerum exteriorum veritate non subsistunt; et hoc habet dubitationem qualiter fieri possit. Quam quidem Augustinus tangit, 12 super Genes. ad litter. (cap 17, 18 et 19), ponens tres modos, quorum altero necesse est ut hoc fiat. Cum enim praemisisset, quod quidam volunt animam humanam habere vim quamdam divinationis in seipsa (quod videtur congruere opinionibus Platonicorum ponentium animam omnium scientiam habere ex idearum participatione), excludit hanc opinionem per hoc: quia si in sua potestate anima hoc haberet, semper posset homo divinare cum vellet; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod indigeat ad hoc ab aliquo extrinseco adjuvari; non quidem a corpore, sed a spiritu. Quaeritur autem ulterius, quomodo anima juvetur a spiritu ad aliqua videnda; utrum scilicet in corpore sit aliquid, ut inde quasi relaxetur et emittatur ejus intentio, quo in id veniat, ubi in seipsa videat significantes similitudines, quae ibi jam erant, nec videbantur, sicut multa in memoria, quae non semper intuemur; an fiant illic quae ante non fuerunt; et subdit tertium membrum, vel in aliquo spiritu sint, quo illa erumpens et emergens ibi eas videt. Sed horum trium hoc tertium est omnino impossibile. Anima enim humana secundum praesentis vitae statum non potest intantum elevari, ut ipsam essentiam spiritualis et incorporeae substantiae videat; quia in statu praesentis vitae non intelligimus absque phantasmate, per quod cognoscere non possumus de aliqua spirituali substantia quid sit. Multo autem minus potest inspicere species intelligibiles quae sunt in mente spiritualis substantiae; quia quae sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est; et quidquid sit de intellectuali cognitione animae humanae, certum est quod imaginaria ejus visio, vel sensualis, nullo modo elevari potest ad videndam incorpoream substantiam, et species in ea existentes, quae non sunt nisi intelligibiles. Cum ergo postea Augustinus subdit (12 super Genes. cap. 13), quod dubium est, utrum anima videat in seipsa, an per alterius spiritus commixtionem; est intelligenda commixtio, non per hoc quod anima spiritualem substantiam videat, sed per hoc quod circa eam spiritualis substantia aliquid operetur; ut intelligatur permixtio per effectum spiritualis substantiae, non autem per ipsam ejus substantiam, vel eorum quae in ipsa sunt. Similiter etiam secundum dictorum trium modorum esse non potest, ut scilicet fiant de novo in anima quae ante non fuerant. Non enim potest daemon influere novas formas in materiam corporalem, sicut ex praedictis (art. 9) patet, unde nec per consequens in sensum et imaginationem, in quibus nihil recipitur sine organo corporali. Unde relinquitur primum membrum, ut scilicet aliquid praeexistat in corpore, quod per quamdam transmutationem localem spirituum et humorum reducitur ad principia sensualium organorum, ut sic videantur ab anima imaginaria vel sensuali visione; dictum est enim supra (art. 10), quod daemones virtute propria possunt localiter corpora mutare. Ex transmutatione autem locali spirituum et humorum etiam secundum naturae operationem contingit aliqua secundum imaginationem vel sensum videri. Dicit enim Philosophus in lib. de Somno et Vigilia (cap. 3) assignans causam apparitionis somniorum, quod cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus sive impressiones relictae ex sensibilium motionibus, quae in spiritibus sensibilibus conservantur, et movent principium apprehensivum; ita quod aliqua apparent ac si tunc principium sensitivum a rebus istis exterioribus immutaretur. Et per hunc modum daemones possunt immutare imaginationem et sensum, non solum dormientium, sed etiam vigilantium.

Ad primum ergo dicendum, quod daemones non possunt novam formam imprimere in organa corporea sensuum; possunt tamen formas in organis sensibilibus conservatas aliquo modo transmutare, ut secundum eas aliquae apparitiones fiant.

Ad secundum dicendum, quod operatio vitae secundum quod egreditur a potentia, est semper a principio intrinseco: sed secundum quod procedit ex objecto, potest esse a principio extrinseco, sicut visio causatur a visibili; et hoc modo immutatur sensus a daemonibus, scilicet per aliquam exhibitionem objecti.

Ad tertium dicendum, quod intentio est virtutis appetitivae actus: quae quidem est duplex. Una sensitiva, quae quidem est virtus organi corporei; unde potest ejus actus ab aliqua corporali transmutatione causari; sicut ex aliquo corporali apposito vel subtracto appetitus sensitivus movetur ad aliquid desiderandum vel fugiendum; et hoc modo daemones possunt immutare appetitum sensitivum ad aliquid intendendum. Alia autem est vis appetitiva intellectiva, scilicet voluntas: quae quia non habet organum corporale, non immutatur ex corporali immutatione, nisi dispositive; effective autem mutari potest vel ab ipso homine, secundum quod voluntas movet seipsam, vel a Deo, qui interius operatur. Unde secundum hoc daemones non possunt movere animam ad aliquid intendendum.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod homo actu consideret secundum species quae habitualiter in intellectu existunt, requiritur intentio voluntatis: nam habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicitur in 3 de Anima (a Commentatore, com. 18); et similiter per intentionem appetitus sensitivi contingit quod actu animal imaginetur ea quae prius in memoria conservabantur. Potest autem et hoc in homine fieri per intentionem appetitus intellectivi, secundum quod appetitus superior movet inferiorem.

Ad quintum dicendum, quod species quae praeexistunt in organis sentiendi, medio modo se habent inter actum perfectum et potentiam puram; sicut et species quae habitualiter existunt in intellectu; et per solam intentionem appetitus reducuntur in actum perfectum.

Ad sextum dicendum, quod apprehensio sensitiva hominis nata est immutari, sicut a proprio motivo, dupliciter: uno modo secundum aliquod motivum exterius, quod quidem fit secundum motum a rebus ad animam: alio modo secundum aliquod interius motivum; quod quidem fit secundum motum ab anima ad res; et utroque motivo daemon uti potest ad immutandum hominis imaginationem vel sensum.

Ad septimum dicendum, quod verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quod ipsam vim phantasticam hominis, aut etiam speciem in ipsa conservatam aliquo corpore circumdet, ut sic ipsam sensibus aliorum objiciat; sed quia ipse daemon qui speciem et imaginationem alicujus hominis format, aliam similem speciem vel corporaliter exterius aliorum sensibus objicit, vel intrinsecus in eorum sensibus similem speciem operatur.

Ad octavum dicendum, quod daemon immutat potentiam imaginativam vel sensitivam hominis, non quasi ipse se exhibeat medium, vel objectum; sed inquantum proprium subjectum sensitivae vel imaginativae virtutis defert ad ipsam, ut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod daemon non immutat potentiam sensitivam et imaginativam se ei objiciendo, ut ostensum est; sed eam transmutando; non quidem alterando, nisi quantum ad motum localem: quia non potest de se imprimere novas species, ut dictum est. Immutat autem transmutando sive localiter movendo, non quidem substantiam organi dividendo, ut sic consequatur sensus doloris; sed movendo spiritus et humores. Quod autem ulterius objicitur, quod sequitur quod secundum hoc daemon non possit aliquid novum homini demonstrare secundum imaginariam visionem: dicendum est, quod novum aliquid potest intelligi dupliciter. Uno modo totaliter novum, et secundum se et secundum sua principia; et secundum hoc daemon non potest aliquid novum homini secundum visionem imaginariam demonstrare: non enim potest facere quod caecus natus imaginetur colores, vel quod surdus natus imaginetur sonos. Alio modo dicitur aliquid novum secundum speciem totius; puta, si dicamus esse novum in imaginatione quod aliquis imaginetur montes aureos, quos nunquam vidit: quia tamen vidit et aurum et montem, potest naturali motu imaginari in homine phantasma aurei montis; et hoc etiam modo daemon potest aliquid novum imaginationi offerre, secundum diversas compositiones motuum et specierum, quasi quorumdam seminum in organis sensibilibus latentium, quorum virtutem ipse cognoscit.

Ad decimum dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Trin. (lib. 3, cap. 9), multa daemones possunt virtute suae naturae quae non possunt propter prohibitionem divinam. Dicendum est ergo, quod daemones possunt virtute suae naturae phantasmata perturbando, totaliter intelligibilem cognitionem hominis impedire, sicut patet in arreptitiis: non tamen semper hoc facere permittuntur.

Ad undecimum dicendum, quod quia Angelus bonus vel malus ubi operatur ibi est, secundum Damascenum (lib 1, cap. 17, et lib. 2, cap. 3), consequens est quod quando daemon humores et spiritus commovet ad aliquid ostendendum, ibi existat. Quod autem dicit Hieronymus quod daemon non est intus in idolo, non est intelligendum quod non possit intus esse in idolo: quia cum sit spiritualis substantia, non impeditur corpora penetrare: sed intelligitur quod non est in idolo sicut anima in corpore, ut ex idolo et daemone fiat aliquid unum, sicut Gentiles arbitrabantur.

ARTICULUS XII.

Utrum daemones possint immutare hominis intellectum.

Duodecimo quaeritur, utrum daemones possint immutare hominis intellectum. Et videtur quod non. Intellectus enim hominis comparatur soli, secundum illud quod dicitur Sap. 5, 6, ex persona impiorum: *Sol intelligentiae non est ortus nobis.* Sed daemon non potest immutare solem visibilem. Ergo multo minus potest immutare intellectum humanum.

2. Praeterea, nihil transmutatur nisi quod est in potentia. Sed anima humana est in actu completo quantum ad intelligibilia, et etiam quantum ad imaginabilia: dicit enim Augustinus, 12 super Genes. ad litter. (cap. 16, a med.): *Quamvis prius videamus aliquod corpus quod antea non videbamus, atque inde incipiat imago ejus esse in spiritu nostro quod illud cum absens fuerit recordemur; tamen eamdem ejus imaginem, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit;* et in 10 de Trinit. (cap. 5, circa fin.), dicit, quod anima imagines corporum convolvit et rapit facta in semetipsa de semetipsa. Ergo videtur quod non possit intellectus hominis a daemone immutari.

3. Praeterea, magis appropinquat intellectui humano vis imaginativa quam daemon: quia vis imaginativa radicatur in eadem essentia animae. Sed vis imaginativa non potest immutare vim intellectivam hominis, quia immateriale non immutatur a materiali. Ergo videtur quod daemon non possit intellectum hominis immutare.

4. Praeterea, intellectus se habet ad intelligibilia sicut materia ad formam, quae fit in actu per formas, sicut intellectus per intelligibilia. Sed si aliqua materia sit quae habet aliquam formam semper sibi praesentem, nunquam potest immutari ad aliam formam, sicut patet in corpore caelesti. Intellectus autem humanus habet aliquod intelligibile semper sibi praesens, scilicet seipsum, quia ipse intelligibilis est. Ergo nullo modo daemon potest eum immutare ad aliquod intelligibile.

5. Praeterea, intellectus proprie immutatur a docente, qui reducit ipsum de potentia in actum, ut patet per Philosophum in 8 Physic. (comm. 32). Sed solus Deus interius docet, ut patet per Augustinum in lib. de Magist. (cap. 11, 13 et 14). Ergo videtur quod daemon non potest interius intellectum immutare.

6. Praeterea, intellectus immutatur per illuminationem. Sed illuminare intellectum humanum competit Deo, qui illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1: non

autem convenit daemoni, quia nulla est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur 2 ad Corinth. 6. Ergo videtur quod daemones non immutent intellectum humanum.

7. Praeterea, cognitio intellectiva secundum duo fit; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles. Sed daemon non potest movere animam ad cognitionem intelligibilem ex parte luminis intellectualis, quia hoc praeexistit in homine a natura; similiter etiam nec ex parte specierum intelligibilium, quia species intellectus substantiae spiritualis sunt universaliores, et improportionatae intellectui humano. Nullo ergo modo daemon potest immutare animam humanam ad intelligibilem cognitionem.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 32), quod qui non intelligit verum, nihil intelligit. Sed ad daemonem potius pertinet inducere hominem in falsitatem quam in veritatem, secundum illud Joan. 8, 44: *Cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur*. Ergo videtur quod daemones non possunt immutare animam hominis ad cognitionem.

1. Sed contra est quod Augustinus dicit, 18 de civit. Dei (cap. 18 a med.), quod quidam philosophus quaedam Platonica dogmata cuidam in somnis exposuit; quod operationi daemonum Augustinus attribuit. Ergo daemones possunt immutare animam hominis ad aliquid intelligendum.

2. Praeterea, super illud Job 37: *Ingredietur bestia latibulum suum*, dicit Gregorius in Moralibus (lib. 27 Moral., cap. 18 in novis exemplar.) quod daemon in mentem etiam sanctorum ingredi potest; sed manere ibi non potest. Ergo videtur quod possit mentem hominis movere ad aliquid intelligendum.

3. Praeterea, Augustinus dicit in 19 de Civit. Dei, quod daemon potest uti anima sapientis ut vult. Sed anima sapientis est potentissima. Ergo videtur quod multo magis daemon possit alias animas movere ad aliquid intelligendum.

4. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litter. (cap. 8 et 26), quod sicut spiritus imaginarius hominis adjuvatur ut formas imaginarias videat; ita etiam mens ejus adjuvatur, ut eas intelligere possit. Sed daemon adjuvando vim imaginariam movet ad visionem imaginariam. Ergo adjuvando mentem movet ad aliquid intelligendum.

Respondeo dicendum, quod circa operationem daemonis duo sunt consideranda: primo quidem quid possit ex virtute propriae naturae; secundo quomodo naturali virtute utatur ex malitia propriae voluntatis. Quantum ergo ad virtutem propriae naturae, eadem possunt daemones quae et boni Angeli; quia est eorum eadem natura communis. Est autem differentia in usu virtutis secundum bonitatem et malitiam voluntatis; nam boni Angeli ex caritate hominem ad bonum juvare intendunt ad perfectam cognitionem veritatis, quam daemon impedire intendit, sicut et alia hominis bona. Est autem considerandum, quod intellectualis hominum operatio secundum duo perficitur; scilicet secundum lumen intelligibile, et secundum species intelligibiles; ita tamen quod secundum species fit apprehensio rerum; secundum lumen intelligibile perficitur judicium de apprehensis. Inest autem animae humanae naturale lumen intelligibile, quod quidem ordine naturae est infra lumen angelicum; et ideo, sicut in rebus corporalibus superior virtus adjuvat et confortat inferiorem virtutem, ita per lumen angelicum confortari potest lumen intellectus humani ad perfectius judicandum, quod Angelus bonus intendit, non autem Angelus malus. Unde hoc modo Angeli boni movent animam ad intelligendum, non autem daemones. Ex parte autem specierum Angelus bonus vel malus potest immutare hominis intellectum ad aliquid intelligendum, non quidem influendo species in ipsum intellectum, sed quaedam signa exterius adhibendo, quibus intellectus excitatur ad aliquid apprehendendum; quod etiam homines facere possunt: sed etiam ulterius Angeli boni vel mali possunt interius quodammodo disponere et ordinare species imaginarias, secundum quod competit ad aliquid intelligibile apprehendendum. Quod quidem Angeli boni ordinant ad hominis bonum, daemones autem ad hominis malum; vel quantum ad effectum peccati, prout scilicet homo ex his quae apprehendit, movetur ad superbiam, vel ad aliquod aliud peccatum; vel ad impediendum ipsam intelligentiam veritatis, secundum quod per aliqua apprehensa ducitur homo in dubitationem quam solvere nescit, et sic trahitur in errorem. Unde Augustinus dicit in lib. 83 Quaest. (quaest. 12), quod daemon quibusdam nebulis implet omnes meatus intelligentiae, per quos pandere lumen rationis radius mentis solet.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus possibilis non comparatur Soli, sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus autem agens, ut dicit Themistius in comment. 3 de Anima, secundum Platonem quidem (in dialog. de justo) comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam; unde Augustinus in lib. Soliloquiorum (1, cap. 7 et 8) Deum comparat soli: sed secundum Aristotelem (lib. 3 de Anima, com. 18), intellectus agens comparatur lumini in aliquo corpore participato.

Ad secundum dicendum, quod falsum est animam esse in actu completo nec quantum ad intelligibilia, nec quantum ad sensibilia. Nam respectu intelligibilium in anima humana distinguitur duplex intellectus; scilicet intellectus agens, et intellectus possibilis. Intellectus autem possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; unde comparatur tabulae in qua nihil est scriptum, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 14). Sed intellectus agens est quidam actus omnium intelligibilium, quo est omnia intelligibilia fieri, non quidem ita quod contineat in se omnia intelligibilia in actu, sicut nec lumen, cui comparatur, continet in se colores in actu; sed et lumen facit omnes colores esse visibiles actu, et intellectus agens facit omnia intelligibilia actu. Et secundum hoc, species intelligibiles non faciunt corpora aut sensus corporei in intellectu; sed ipse intellectus facit eas per intellectum agentem, et recipit eas per intellectum possibilem; sicut si oculus corporalis haberet lumen, et esset lucidus actu, faceret colores visibiles actu, inquantum esset lucidus in actu; et reciperet eos, inquantum esset diaphanum carens omni colore; sicut aliqualiter patet in oculo cati. Quantum vero ad imaginabilia, manifestum est quod vis imaginativa non est in actu perfecto omnium imaginabilium; sed reducitur in actum per impressionem sensus. Est enim phantasia motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in lib. de Anima (lib. 2. com. 161); alioquin caecus natus posset imaginari colores. Sensus autem fit in actu

per actionem sensibilis in organum sensus; unde Augustinus dicit in 11 de Trinit. (cap. 11), quod sensus accipit speciem ab eo corpore quod sentimus; et a sensu memoria, a memoria vero acies cogitantis. Quod vero dicitur in 12 super Genes. ad litter. (cap. 16), quod *corporis imaginationem non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit*, intelligendum est quod virtus incorporea exterioris sensibilis non est sufficiens ad hoc quod faciat speciem sensibilem inquantum sentitur, vel speciem imaginariam, inquantum est imaginata; sed hoc est ex virtute animae; habet tamen corpus exterius virtutem immutandi corporea organa, quam immutationem sequitur perceptio sensus per virtutem animae. Unde Augustinus dicit in 11 de Trin. (cap. 2): *Non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam, quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus.* Et sic etiam intelligenda sunt omnia alia verba Augustini his similia. Quamvis etiam secundum quemdam alium modum possit intelligi; quod spiritus faciat formas imaginarias in seipso, inquantum scilicet diversimode componendo novas formas imaginarias gignit, sicut phantasma aurei montis, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vis imaginativa magis convenit cum intellectu humano, subjecto; sed quantum ad rationem speciei plus convenit cum eo intellectus Angeli boni vel mali; unde aliquo modo potest intellectus Angeli vel daemonis movere intellectum hominis, quo non potest ipsum movere vis imaginativa; et tamen vis imaginativa quodammodo movet intellectum possibilem, non quidem virtute sua, sed virtute intellectus agentis. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima (text. 39), quod sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad intellectum possibilem; unde sicut lumen dat coloribus quamdam virtutem instrummentalem faciendi immutationem spiritualem in sensu, ita et phantasmata, inquantum instrumentaliter agunt in virtute intellectus agentis, faciunt intellectum possibilem in actu intelligibilium specierum.

Ad quartum dicendum, quod aliter est de intellectu Angeli et intellectu humano. Intellectus enim Angeli est sicut aliquod ens actu in genere intelligibilium; et ideo intelligit essentiam suam secundum seipsam, et per eam intelligit quaecumque alia intelligit. Non enim est inconveniens quod per unam formam recipiatur alia, sicut per superficiem recipitur color; unde corpus quod semper habet superficiem, potest ab aliquo extrinseco immutari ad hoc vel illud. Sed intellectus possibilis animae humanae est sicut ens omnino in potentia in genere intelligibilium; et ideo non potest intelligere seipsam nisi secundum quod fit actu per speciem intelligibilem.

Ad quintum dicendum, quod solus Deus docet interius operando, qui est auctor etiam ipsius luminis naturalis; potest tamen vel Angelus vel daemon vel homo docere, repraesentando intellectui suum objectum, ut supra, in corp. art. et art. praec., dictum est.

Ad sextum dicendum, quod intellectus potest moveri non solum ex parte intelligibilis, sed etiam ex parte objecti, ut dictum est (loc. cit.).

Ad septimum dicendum, quod bonus Angelus potest movere intellectum hominis ex parte luminis, non quidem causando lumen naturale in ipso, sed confortando, ut dictum est: sed tam Angelus quam daemon potest movere intellectum hominis ex parte speciei intelligibilis; non quidem aequales species humano intellectui ingerendo suis speciebus, sed eo modo quo supra dictum est, componendo formas imaginatas, vel etiam aliqua exteriora signa adhibendo; sicut etiam homo profundas conceptiones intelligibiles quae habet, potest aliis notificare, explanando eas secundum quod congruit intellectui auditorum.

Ad octavum dicendum, quod per ipsa vera quae daemon manifestat, intendit hominem ad mendacium perducere.

Circa ea vero quae in contrarium objiciuntur, considerandum est, quod daemon dicitur ingredi posse mentem hominis, non secundum substantiam, sed secundum effectum; inquantum scilicet instigat hominem ad aliquid cogitandum. Dicitur etiam, quod potest uti anima sapientis ut vult, inquantum aliquando, Deo permittente, impedit usum rationis in homine, sicut patet in arreptitiis.

Et haec quidem circa quaestiones de malo dicta sufficiant.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

QUAESTIO UNICA

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS.

(*In undecim articulos divisa.*)

1.° enim quaeritur, utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma; 2.° utrum substantia spiritualis possit uniri corpori; 3.° utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium; 4.° utrum tota anima sit in qualibet parte corporis; 5.° utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori; 6.° utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur; 7.° utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur; 8.° utrum omnes Angeli differant specie ab invicem; 9.° utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; 10.° utrum intellectus agens sit unus omnium hominum; 11.° utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum substantia spiritualis sit composita ex materia et forma.

Quaestio est de spiritualibus creaturis. Et primo quaeritur, utrum substantia spiritualis creata, sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trin. (ante med.): *Forma simplex, subjectum esse non potest.* Sed substantia spiritualis creata, est subjectum scientiae et virtutis et gratiae. Ergo non est forma simplex. Sed nec est materia simplex, quia sic esset in potentia tantum, non habens aliquam operationem. Ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea, quaelibet forma creata est limitata et finita. Sed forma limitatur per materiam. Ergo quaelibet forma creata, est forma in materia. Nulla ergo substantia creata, est forma sine materia.

3. Praeterea, principium mutabilitatis est materia; unde, secundum Philosophum, necesse est ut materia imaginetur in re mota. Sed substantia spiritualis creata, est mutabilis; solus enim Deus naturaliter immutabilis est. Ergo substantia spiritualis creata habet materiam.

4. Praeterea, Augustinus dicit, 12 Confessionum, quod Deus fecit materiam communem visibilium et invisibilium. Invisibilia autem sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis habet materiam.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 8 Metaph. (comm. 16), quod si qua substantia est sine materia, statim est ens et unum; et non est ei alia causa ut sit ens et unum. Sed omne creatum habet causam sui esse et unitatis. Ergo nullum creatum est substantia sine materia; ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

6. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de quaestionibus veteris et novi Testamenti, quod prius fuit formatum corpus Adae quam anima ei infunderetur: quia prius est necesse fieri habitaculum quam habitatorem introduci: comparatur enim anima ad corpus sicut habitator ad habitaculum. Sed habitator est per se subsistens. Anima ergo est per se subsistens, et multo fortius Angelus. Sed substantia per se subsistens non videtur esse forma tantum. Ergo substantia spiritualis creata, non est forma tantum: est ergo composita ex materia et forma.

7. Praeterea, manifestum est quod anima est susceptiva contrariorum. Hoc autem videtur esse proprium substantiae compositae. Ergo anima est substantia composita, et eadem ratione Angelus.

8. Praeterea, forma est quo aliquid est. Quicquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in lib. de Hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

9. Praeterea, duplex est communitas: una in divinis, secundum quod essentia est communis tribus personis; alia in rebus creatis, secundum quod universale est commune suis inferioribus. Singulare autem videtur primae communitatis, ut id quo distinguuntur ea quae communicant in illo communi, non sit aliud realiter ab ipso communi: paternitas enim qua Pater distinguitur a Filio, est ipsa essentia, quae est Patri et Filio communis. In communitate autem universalis oportet quod id quo distinguuntur ea quae continentur sub communi, sit aliud ab ipso communi. In omni ergo creato quod continetur sub aliquo genere communi, necesse est esse compositionem ejus quod commune est, et ejus per quod commune ipsum restringitur. Substantia autem spiritualis creata est in aliquo genere. Oportet ergo quod in substantia spirituali creata, sit compositio naturae communis, et ejus per quod natura communis coarctatur. Haec autem videtur esse compositio formae et materiae.

10. Praeterea, forma generis non potest esse nisi in intellectu vel materia Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, est in aliquo genere. Forma ergo generis illius vel est in intellectu tantum, vel in materia. Sed si Angelus non haberet materiam, non esset in materia. Ergo esset in intellectu tantum; et sic, supposito quod nullus intelligeret Angelum, sequeretur quod Angelus non esset; quod est inconveniens. Oportet ergo dicere, ut videtur, quod substantia spiritualis creata, sit composita ex materia et forma.

11. Praeterea, si substantia spiritualis creata, esset forma tantum, sequeretur quod una substantia spiritualis esset praesens alteri. Si enim unus Angelus intelligit alium; aut hoc est per essentiam Angeli intellecti; et sic oportebit quod substantia

Angeli intellecti sit praesens in intellectu Angeli intelligentis ipsum: aut per speciem; et tunc idem sequitur, si species per quam Angelus ab alio intelligitur, non differt ab ipsa substantia Angeli intellecti. Nec videtur posse dari in quo differat, si substantia Angeli est sine materia, sicut et ejus species intelligibilis. Hoc autem est inconveniens quod unus Angelus per sui substantiam sit praesens in alio: quia sola Trinitas menti rationali illabitur. Ergo et primum, ex quo sequitur, est inconveniens, scilicet quod substantia spiritualis creata, sit immaterialis.

12. Praeterea, Commentator dicit in 11 Metaph. (comm. 36), quod si esset arca sine materia, idem esset cum arca si quae est in intellectu; et sic videtur idem quod prius.

13. Praeterea, Augustinus dicit, 7 super Genes. ad litteram (cap. 6), quod sicut caro habuit materiam, idest terram, de qua fieret, sic fortasse potuit et antequam ea ipsa natura fieret quae anima dicitur, habere aliquam materiam pro suo genere spiritualem, quae nondum esset anima. Ergo anima videtur esse composita ex materia et forma; et eadem ratione Angelus.

14. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3), quod solus Deus essentialiter immaterialis est et incorporeus. Non ergo substantia creata.

15. Praeterea, omnis substantia naturae suae limitibus circumscripta, habet esse limitatum et coarctatum. Sed omnis substantia creata est naturae suae limitibus circumscripta. Ergo omnis substantia creata habet esse limitatum et coarctatum. Sed omne quod coarctatur, aliquo coarctatur. Ergo in qualibet substantia creata est aliquid coarctans, et aliquid coarctatum; et hoc videtur esse forma et materia; ergo omnis substantia spiritualis est composita ex materia et forma.

16. Praeterea, nihil secundum idem agit et patitur; sed agit unumquodque per formam, patitur autem per materiam. Sed substantia spiritualis creata, ut Angelus, agit dum illuminat inferiorem Angelum, et patitur dum illuminatur a superiori: similiter in anima est intellectus agens et possibilis. Ergo tam Angelus quam anima composita est ex materia et forma.

17. Praeterea, omne quod est, aut est actus purus, aut potentia pura, aut compositum ex actu et potentia. Sed substantia spiritualis non est actus purus, hoc enim solius Dei est; nec etiam potentia pura. Ergo est compositum ex potentia et actu; quod videtur idem ei quod est componi ex materia et forma.

18. Praeterea, Plato in Timaeo inducit Deum summum loquentem diis creatis, et dicentem: *Voluntas mea major est nexu vestro;* et inducit haec verba Augustinus in lib. de Civit. Dei (13, cap. 16). Dii autem creati videntur esse Angeli. Ergo in Angelis est nexus, sive compositio.

19. Praeterea, in his quae numerantur et essentialiter differunt, est materia: quia materia est principium distinctionis secundum numerum. Sed substantiae spirituales numerantur, et essentialiter differunt. Ergo habent materiam.

20. Praeterea, nihil patitur a corpore nisi habens materiam. Sed substantiae spirituales creatae patiuntur ab igne corporeo, ut patet per Augustinum de Civit. Dei (lib. 22, cap. 10). Ergo substantiae spirituales creatae habent materiam.

21. Praeterea, Boetius in lib. de unitate et uno (a med.), expresse dicit, quod Angelus est compositus ex materia et forma.

22. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Hebdomad. (inter princ. et med.), quod omne id quod est, aliquid aliud potest habere admixtum; sed ipsum esse nihil omnino aliud habet admixtum; et idem possumus dicere de omnibus abstractis et concretis. Nam in homine potest aliquid aliud esse quam humanitas, utpote albedo, vel aliquid hujusmodi; sed in ipsa humanitate non potest aliud esse nisi quod ad rationem humanitatis pertinet. Si ergo substantiae spirituales sunt formae abstractae, non poterit in eis esse aliquid quod ad eorum speciem non pertineat. Sed sublato eo quod pertinet ad speciem rei, corrumpitur res. Cum ergo omnis substantia spiritualis sit incorruptibilis, nihil quod inest substantiae spirituali creatae, poterit amittere; et ita erit omnino immobilis; quod est inconveniens.

23. Praeterea, omne quod est in genere participat principia generis. Substantia autem spiritualis creata, est in praedicamento substantiae: principia autem hujus praedicamenti sunt materia et forma; quod patet per Boetium in comment. praedicamentorum (in praedic. substantiae in fine), qui dicit, quod Aristoteles relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, scilicet de composito; dans intelligere quod substantia quae est praedicamentum, de qua ibi agit, sit composita ex materia et forma. Ergo substantia spiritualis creata, est composita ex materia et forma.

24. Praeterea, omne quod est in genere, componitur ex genere et differentia. Differentia autem sumitur a forma, genus autem a materia, ut patet in 8 Metaphys. (com. 6). Cum ergo substantia spiritualis sit in genere, videtur quod sit composita ex materia et forma.

25. Praeterea, id quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post; sicut primus actus est causa omnis entis in actu. Ergo, eadem ratione, omne illud quod est in potentia quocumque modo, habet hoc a potentia prima, quae est potentia pura, scilicet a prima materia. Sed aliqua potentia est in substantiis spiritualibus creatis; quia solus Deus est actus purus. Ergo substantia spiritualis creata habet hoc a materia: quod non posset esse, nisi materia esset pars ejus. Est ergo composita ex materia et forma.

1. Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap., in princ., de divin. Nom.) de Angelis, quod sunt incorporei et immateriales.

2. Sed dices, quod dicuntur immateriales, quia non habent materiam subjectam quantitati et transmutationi. — Sed contra est quod ipse praemittit, quod ab universa materia sunt mundi.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 4 Physic. (com. 32), locus non quaeritur nisi propter motum; et similiter nec materia quaereretur nisi propter motum. Secundum ergo quod aliqua habent motum, secundum hoc quaerenda est in eis materia; unde illa quae sunt generabilia et corruptibilia, habent materiam ad esse; quae autem sunt transmutabilia secundum locum, habent materiam ad ubi. Sed substantiae spirituales non sunt transmutabiles secundum esse. Ergo non est in eis materia ad esse; et sic non sunt compositae ex materia et forma.

4. Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit super angelicam Hierarchiam Dionysii (cap. 4 tract. 1), quod in substantiis spiritualibus idem est quod vivificat et quod vivificatur. Sed id quod vivificat, est forma; quod autem vivificatur, est materia: forma enim dat esse materiae, vivere autem viventibus est esse. Ergo in Angelis non differt materia a forma.

5. Praeterea, Avicenna et Algazel dicunt, quod substantiae separatae, quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denudatae

6. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 38), quod lapis non est in anima, sed species lapidis: quod videtur esse propter simplicitatem animae, ut scilicet in ea materialia esse non possint. Ergo anima non est composita ex materia et forma.

7. Praeterea, in lib. de causis (prop. 7) dicitur, quod intelligentia est substantia quae non dividitur. Sed omne quod componitur, dividitur. Ergo intelligentia non est substantia composita.

8. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est forma intelligibilis omnino immaterialis. Ergo substantia intelligens est absque materia.

9. Praeterea, Augustinus dicit in libr. de Trinit. (9, cap. 4), quod anima se tota intelligit. Non autem per materiam. Ergo materia non est aliquid ejus.

10. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2, cap. 11), quod anima est simplex. Non ergo composita ex materia et forma.

11. Praeterea, spiritus rationalis magis appropinquat primo simplicissimo, scilicet Deo, quam spiritus brutalis. Sed spiritus brutalis non est compositus ex materia et forma. Ergo multo minus spiritus rationalis.

12. Praeterea, plus appropinquat primo simplici substantia angelica quam forma materialis. Sed forma materialis non est composita ex materia et forma. Ergo nec substantia angelica.

13. Praeterea, forma accidentalis est ordine dignitatis infra substantiam. Sed Deus facit aliquam formam accidentalem subsistere sine materia, ut patet in sacramento altaris. Ergo fortius facit aliquam formam in genere substantiae sine materia; et hoc maxime videtur substantia spiritualis.

14. Praeterea, Augustinus dicit, 12 Confess. (cap. 7, in fin.): *Duo fecisti, Domine: unum prope te*, idest substantiam angelicam; *aliud prope nihil*, scilicet materiam. Sic ergo materia non est in Angelo, cum contra ipsum dividatur.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem contrarie aliqui opinantur. Quidam enim asserunt, substantiam spiritualem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad hujus veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per Augustinum 12 Confess., et 1 super Genes. ad litteram (cap. 14 et 15), et per Philosophum in 7 Metaph. Sic autem accepta materia (quae est propria ejus acceptio et communis), impossibile est quod materia sit in substantiis spiritualibus. Licet enim in uno et eodem quod quandoque est in actu, quandoque in potentia, prius tempore sit potentia quam actus; actus tamen naturaliter est prior potentia. Illud autem quod est prius, non dependet a posteriori, sed e converso. Et ideo invenitur aliquis primus actus absque omni potentia; nunquam tamen invenitur in rerum natura potentia quae non sit perfecta per aliquem actum; et propter hoc semper in materia prima est aliqua forma. A primo autem actu perfecto simpliciter, qui habet in se omnem plenitudinem perfectionis, causatur esse actu in omnibus; sed tamen secundum quemdam ordinem. Nullus enim actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem; sed respectu primi actus, omnis actus causatus est imperfectus: quanto tamen actus est perfectior, tanto est Deo propinquior. Inter omnes autem creaturas Deo maxime appropinquant spirituales substantiae, ut patet per Dionysium 4 cap. caelestis Hierar.; unde maxime accedunt ad perfectionem primi actus, cum comparentur ad inferiores creaturas sicut perfectum ad imperfectum, et sicut actus ad potentiam. Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscujusque rei potentia, qualis reperitur perfectio ejus: nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cujuslibet intellectualis substantiae, inquantum hujusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Hujusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque hujusmodi contractione: sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma ejus est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae, sed magis per oppositam quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, ejus pars esse non potest. Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma; nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma; Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum: quod sic patet. Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse ejus non sit esse quasi inditum alicui naturae quae

non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subjecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum. Omne igitur quod est post primum ens, cum non (1) sit suum esse, habet esse in aliquo receptum; per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum; et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum inquantum habet esse; necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse; et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae; si tamen omnis potentia nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio formae opponitur rationi subjecti. Nam omnis forma, inquantum hujusmodi, est actus; omne autem subjectum comparatur ad id cujus est subjectum, ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subjectum; et de hac Boetius loquitur. Si autem aliqua forma sit quae secundum aliquid sit in actu, et secundum aliquid in potentia; secundum hoc tantum erit subjectum, secundum quod est in potentia. Substantiae autem spirituales licet sint formae subsistentes, sunt tamen in potentia, inquantum habent esse finitum et limitatum. Et quia intellectus est cognoscitivus omnium secundum sui rationem, et voluntas est amativa universalis boni; remanet semper in intellectu et voluntate substantiae creatae potentia ad aliquid quod est extra se. Unde si quis recte consideret, substantiae spirituales non inveniuntur esse subjectum (2) accidentium quae pertinent ad intellectum et voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod duplex est limitatio formae. Una quidem secundum quod forma speciei limitatur ad individuum; et talis limitatio formae est per materiam. Alia vero secundum quod forma generis limitatur ad naturam speciei; et talis limitatio formae non fit per materiam, sed per formam magis determinatam, a qua sumitur differentia; differentia enim addita super genus contrahit ipsum ad speciem; et talis limitatio est in substantiis spiritualibus, secundum scilicet quod sunt formae determinatarum specierum.

Ad tertium dicendum, quod mutabilitas non invenitur in substantiis spiritualibus secundum earum esse, sed secundum intellectum et voluntatem; sed talis mutabilitas non est ex materia, sed ex potentialitate intellectus et voluntatis.

Ad quartum dicendum, quod non est intentio Augustini dicere, quod eadem numero sit materia visibilium et invisibilium, cum ipse dicat duplicem informitatem intelligi per caelum et terram, quae dicuntur primo creata; ut per caelum intelligatur substantia spiritualis adhuc informis, per terram autem materia rerum corporalium, quae in se considerata informis est, quasi omni specie carens: unde etiam dicitur *inanis et vacua*, vel *invisibilis et incomposita* secundum aliam litteram. Caelum autem non describitur inane et vacuum. Per quod manifeste apparet quod materia, quae caret omni specie, non est pars substantiae angelicae. Sed informitas substantiae spiritualis est secundum quod nondum est conversa ad verbum a quo illuminatur; quod pertinet ad potentiam intelligibilem. Sic ergo materiam communem visibilium et invisibilium nominat utrumque, prout est informe suo modo.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur ibi non de causa agente, sed de causa formali. Illa enim quae sunt composita ex materia et forma, statim sunt ens et unum; quia materia est ens in potentia, et fit ens actu per adventum formae, quae est ei causa essendi. Sed forma non habet sic esse per aliam formam; unde si sit aliqua forma subsistens, statim est ens et unum, nec habet causam formalem sui esse; habet tamen causam influentem ei esse, non autem causam moventem, quae reducit ipsam de potentia praeexistenti in actum.

Ad sextum dicendum, quod licet anima sit per se subsistens, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma; quia per se subsistere potest convenire formae absque materia. Cum enim materia habeat esse per formam, et non e converso; nihil prohibet aliquam formam sine materia subsistere, licet materia sine forma esse non possit.

Ad septimum dicendum, quod esse susceptivum contrariorum est substantiae in potentia aliqualiter existentis, sive sit composita ex materia et forma, sive sit simplex. Substantia autem spiritualium non est subjectum contrariorum, nisi pertinentium ad voluntatem et intellectum, secundum quae est in potentia, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad octavum dicendum, quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma; licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia; sed quod est, est id quod subsistit in esse (quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex); quo est autem, est ipsum esse participatum; quia intantum unumquodque est, inquantum ipso esse participat; unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in lib. de Hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est, et esse.

(1) *Al.* deest non.
(2) *Al.* subjectae.

Ad nonum dicendum, quod sub aliquo communi est aliquid dupliciter: uno modo sicut individuum sub specie; alio modo sicut species sub genere. Quandocumque igitur sub una communi specie sunt multa individua, distinctio multorum individuorum est per materiam individualem, quae est praeter naturam speciei; et hoc in rebus creatis. Quando vero sunt multae species sub uno genere, non oportet quod formae quibus distinguuntur species ad invicem, sint aliud secundum rem a forma communi generis. Per unam enim et eamdem formam hoc individuum collocatur in genere substantiae, et in genere corporis, et sic usque ad specialissimam speciem. Si enim secundum aliquam aliam formam hoc individuum habeat quod sit substantia; de necessitate oportet quod aliae formae supervenientes, secundum quas collocatur in inferioribus generibus et speciebus, sint formae accidentales; quod ex hoc patet. Forma enim accidentalis a substantiali differt, quia forma substantialis facit hoc aliquid; forma autem accidentalis advenit rei jam hoc aliquid existenti. Si igitur prima forma, per quam collocatur in genere, facit individuum esse hoc aliquid; omnes aliae formae advenient individuo subsistenti in actu; et ita erunt formae accidentales. Sequetur etiam quod per adventum posteriorum formarum, quibus collocatur aliquid in specie specialissima vel subalterna, non sit generatio, neque per subtractionem corruptio, simpliciter, sed secundum quid. Cum enim generatio sit transmutatio ad esse rei; illud simpliciter generari dicitur quod simpliciter fit ens de non ente in actu, sed ente in potentia tantum. Si igitur aliquid fiat de praeexistenti in actu, non generabitur simpliciter ens, sed hoc ens; et eadem ratio est de corruptione. Est ergo dicendum, quod formae rerum specie differentium sunt ordinatae, et una addit super alteram perfectionem; et hoc patet etiam per Philosophum in 8 Metaph. (text. com. 10); qui dicit, quod definitiones et species rerum sunt sicut numeri, in quibus species multiplicantur per additionem unitatis; cum etiam hoc per inductionem appareat gradatim species rerum multiplicari secundum perfectum et imperfectum. Sic igitur per hoc excluditur positio Avicebron in lib. Fontis vitae, quod materia prima, quae omnino sine forma consideratur, primo recipit formam substantiae; qua quidem suscepta in aliqua sui parte. super formam substantiae recipit aliam formam, per quam fit corpus; et sic deinceps usque ad ultimam speciem; et in illa parte in qua non recipit formam corpoream, est substantia incorporea, cujus materiam non subjectam quantitati aliqui nominant materiam spiritualem. Ipsam autem materiam jam perfectam per formam substantiae, quae est subjectum quantitatis et aliorum accidentium, dicit esse clavem ad intelligendum substantias incorporeas. Non enim ex hoc contingit quod aliquod individuum sit corpus inanimatum et aliud corpus animatum, per hoc (1) quod individuum animatum habet formam aliquam, cui substernatur forma substantialis corporis; sed quia hoc individuum animatum habet formam perfectiorem, per quam habet non solum subsistere et corpus esse, sed etiam vivere; aliud autem habet formam imperfectiorem, per quam non attingit ad vitam, sed solum ad subsistere corporaliter.

(1) *Forte redundat* per hoc, *aut* ex hoc *supra.*

Ad decimum dicendum, quod forma generis de cujus ratione est materia, non potest esse extra intellectum nisi in materia, ut forma plantae aut metalli. Sed hoc genus quod est substantia, non est tale de cujus ratione sit materia, alioquin non esset metaphysicum, sed naturale. Unde forma hujus generis non dependet a materia secundum suum esse, sed potest inveniri etiam extra materiam.

Ad undecimum dicendum, quod species intelligibilis quae est in intellectu Angeli intelligentis, differt ab Angelo intellecto non secundum abstractum a materia et materiae concretum, sed sicut ens intentionale ab ente quod dicit esse ratum in natura; sicut differt species coloris in oculo a colore qui est in pariete.

Ad duodecimum dicendum, quod si arca esset sine materia per se subsistens, esset intelligens seipsam: quia immunitas a materia est ratio intellectualitatis; et secundum hoc arca sine materia non differret ab arca intelligibili.

Ad decimumtertium dicendum, quod Augustinus inducit illud inquirendo: quod patet ex hoc quod illam positionem improbat.

Ad decimumquartum dicendum, quod solus Deus dicitur immaterialis et incorporeus, quia omnia ejus simplicitati comparata, possunt reputari quasi corpora materialia, licet in se sint incorporea et immaterialia.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse substantiae spiritualis creatae est coarctatum et limitatum non per materiam, sed per hoc quod est receptum et participatum in natura determinatae speciei, ut dictum est (in corp. art.).

Ad decimumsextum dicendum, quod agit et patitur substantia spiritualis creata, non secundum formam vel materiam, sed secundum quod est in actu vel potentia.

Ad decimumseptimum dicendum, quod substantia spiritualis nec est actus purus, nec potentia pura; sed habens potentiam cum actu; non tamen composita ex materia et forma, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Plato appellat deos secundos, non Angelos, sed corpora caelestia.

Ad decimumnonum dicendum, quod materia est principium distinctionis secundum numerum in eadem specie, non autem distinctionis specierum. Angeli autem non sunt multi numero in eadem specie; sed multitudo eorum est sicut multae naturae specierum per se subsistentes.

Ad vicesimum dicendum, quod substantiae spirituales non patiuntur ab igne corporeo per modum alterationis materialis, sed per modum alligationis, ut Augustinus dicit (lib. 21 de Civit. Dei, cap. 10); unde non oportet quod habeant materiam.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod liber de *unitate* et *uno* non est Boetii, ut ipse stilus indicat.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod forma separata, inquantum est actus, non potest aliquid extraneum habere admixtum, sed solum inquantum est in potentia; et hoc modo substantiae spirituales inquantum sunt in potentia secundum intellectum et voluntatem, recipiunt aliqua accidentia.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod intentio Boetii non est dicere, quod de ratione substantiae,

quod est genus, sit esse compositum ex materia et forma, cum substantia sit de consideratione Metaphysici, non Naturalis; sed intendit dicere, quod cum forma et materia non pertineant ad genus substantiae tamquam species; sola substantia, quae est compositum, collocatur in genere ut species.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod in rebus compositis ex materia et forma, genus sumitur a materia, et differentia a forma; ita tamen quod per materiam non intelligatur materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum et materiale respectu esse specifici; sicut esse animalis est imperfectum et materiale respectu hominis. Tamen illud duplex esse non est secundum aliam et aliam formam, sed secundum unam formam, quae homini dat non solum hoc quod est esse animal, sed hoc quod est esse hominem. Anima autem alterius animalis dat ei solum esse animal; unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum; quia non ab una et eadem forma homo est animal et asinus. Subtracta ergo materia a substantiis spiritualibus, remanebit ibi genus et differentia non secundum materiam et formam, sed secundum quod consideratur in substantia spirituali tam id quod est commune sibi et imperfectioribus substantiis, quam etiam id quod est sibi proprium.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod quanto aliquid est plus in actu, tanto perfectius est; quanto autem aliquid est plus in potentia, tanto est imperfectius. Imperfecta autem a perfectis sumunt originem, et non e converso. Unde non oportet quod omne quod quocumque modo est in potentia, hoc habeat a pura potentia quae est materia. Et in hoc videtur fuisse deceptus Avicebron in libro Fontis vitae, dum credidit quod omne illud quod est in potentia vel subjectum, quodammodo hoc habeat ex prima materia.

ARTICULUS II.

Utrum substantia spiritualis possit uniri corpori.

Secundo quaeritur, utrum substantia spiritualis possit uniri corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Dionysius (1 cap. de div. Nomin.), quod incorporalia sunt incomprehensibilia a corporalibus. Sed omnis forma comprehenditur a materia, cum sit actus ejus. Ergo substantia spiritualis incorporea non potest esse forma corporis.

2. Praeterea, secundum Philosophum in lib. de Somno et Vigilia (cap. 1, ante med.), cujus est potentia ejus est actio. Sed operatio propria substantiae spiritualis est intelligere, quae non potest esse corporis: quia non contingit intelligere per organum corporeum, ut probatur in 3 de Anima (com. 6). Ergo potentia intellectiva non potest esse forma corporis: ergo neque substantia spiritualis, in qua fundatur talis potentia, potest esse forma corporis.

3. Praeterea, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter. Sed substantia spiritualis habet in se esse subsistens. Si igitur adveniat ei corpus, adveniet ei accidentaliter. Non ergo potest ei uniri ut forma substantialis.

4. Sed dicendum, quod anima, inquantum est spiritus, est per se subsistens; inquantum autem est anima, unitur ut forma. — Sed contra, anima secundum essentiam suam est spiritus: aut igitur secundum suam essentiam est forma corporis, aut secundum aliquid additum essentiae. Si autem secundum aliquid additum essentiae; cum omne illud quod advenit alicui supra essentiam suam, sit accidentale, sequitur quod anima per aliquod accidens uniatur corpori; et sic homo est ens per accidens, quod est inconveniens. Ergo unitur ei per suam essentiam, inqnantum est spiritus.

5. Praeterea, forma non est propter materiam, sed materia propter formam; unde anima non unitur corpori ut perficiatur corpus; sed magis corpus, si anima est forma, unitur ei propter animae perfectionem. Sed anima ad sui perfectionem non indiget corpore, cum sine corpore possit esse et intelligere. Ergo anima non unitur corpori ut forma.

6. Praeterea, unio formae et materiae est naturalis. Sed unio animae ad corpus non est naturalis, sed miraculosa: dicitur enim in libro de Spiritu et Anima (cap. 14): *Plenum fuit miraculo ut tam diversa et tam divisa ad invicem potuerint conjungi.* Ergo anima non unitur corpori ut forma.

7. Praeterea, secundum Philosophum in lib. de Caelo, omnis debilitatio est praeter naturam. Quicquid ergo debilitat aliquid, non unitur ei naturaliter. Sed anima debilitatur per unionem corporis; et quantum ad esse, quia corpus praegravat animam (ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima cap. 14), et quantum ad operationem; quia non potest se cognoscere, nisi retrahendo se ab omnibus corporeis nexibus, ut in eodem lib. dicitur. Ergo unio animae ad corpus non est naturalis: et sic idem quod prius.

8. Praeterea, Commentator dicit in 8 Metaph., quod cum id quod est in potentia, fit actu, hoc non fit per aliquod additum. Sed cum anima unitur corpori, additur corpori aliquod extrinsecum; quia anima creatur a Deo, et corpori infunditur. Ergo anima non est actus, seu forma corporis.

9. Praeterea, forma educitur de potentia materiae. Sed substantia spiritualis non potest educi de potentia materiae corporalis. Ergo substantia spiritualis non potest uniri corpori ut forma.

10. Praeterea, major est convenientia spiritus ad spiritum quam spiritus ad corpus. Sed spiritus non potest esse forma alterius spiritus. Ergo neque substantia spiritualis potest esse forma corporis.

11. Praeterea, Augustinus dicit, quod anima et Angelus sunt natura pares, officio dispares. Sed Angelus non potest esse forma corporis. Ergo neque anima.

12. Praeterea, Boetius dicit in lib. de duab. Naturis (a princ.): *Natura est unumquodque informans specifica differentia.* Sed eadem est specifica differentia animae et Angeli, scilicet rationale. Ergo eadem est natura; et sic idem quod prius.

13. Praeterea, anima eodem modo se habet ad totum et partes; quia est tota in toto, et tota in qualibet parte. Sed substantia spiritualis, quae est intellectus, nullius partis corporis est actus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 6). Ergo substantia spiritualis non est forma totius corporis.

14. Praeterea, forma naturalis existens in corpore, non operatur extra corpus. Sed anima existens in corpore operatur extra corpus: dicitur e-

nim in Concilio Aquilejensi (1) de mulieribus quae putant se ad Dianam de nocte ire, quod eis advenit in spiritu quod putant se in corpore pati; et sic etiam spiritus eorum extra corpus operatur. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma naturalis ejus.

15. Praeterea, in lib. de articulis Fidei dicitur: *Neque forma sine materia, neque materia sine forma subjectum esse potest.* Sed corpus est subjectum aliquorum accidentium. Ergo corpus non est materia sine forma. Si igitur substantia spiritualis advenit ei ut forma, sequitur quod duae formae erunt in uno et eodem; quod est impossibile.

16. Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt genere; nec aliquid de eis dicitur univoce, ut patet per Philosophum et Commentatorem ejus in 10 Metaph. (com. 26). Plus ergo differt corruptibile et incorruptibile quam duo contraria, quae sunt species unius generis. Sed unum contrariorum non est nec esse potest forma alterius; Boetius enim dicit, quod unum contrarium non juvat aliud ad esse. Ergo substantia spiritualis cum sit incorruptibilis, non juvat corpus corruptibile ad esse; et ita non est forma ejus, cum forma det esse materiae.

17. Praeterea, quidquid unitur alteri per id quod non est de essentia ejus, non unitur ei ut forma. Sed intellectus unitur corpori per phantasma, quod non est substantia intellectus, ut Commentator dicit in 3 de Anima (com. 5 et 36). Ergo substantia spiritualis, quae est intellectus, non unitur corpori ut forma.

18. Praeterea, omnis substantia spiritualis est intellectualis. Omnis autem substantia intellectualis est abstracta a materia, cum per immunitatem a materia sit aliquid intellectuale. Nulla ergo substantia spiritualis est forma in materia; et ita non potest uniri corpori ut forma.

19. Praeterea, ex materia et forma fit unum. Si igitur substantia spiritualis unitur corpori ut forma, oportet quod ex spirituali substantia et corpore fiat unum. Formae ergo intelligibiles quae recipiuntur in intellectu, reciperentur in materia corporali; quod est impossibile; quia formae receptae in materia corporali, sunt intelligibiles tantum in potentia. Non ergo substantia spiritualis unitur corpori ut forma.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod anima est substantia intellectualis habens vitam indeficientem. Sed anima est forma corporis, ut patet per ejus definitionem, quae ponitur in 2 de Anima (com. 6). Ergo aliqua substantia spiritualis, sive intellectualis, unitur corpori ut forma.

Respondeo dicendum, quod difficultas hujus quaestionis ex hoc accidit, quia substantia spiritualis est quaedam res per se subsistens. Formae autem debetur esse in alio, idest in materia, cujus est actus et perfectio; unde contra rationem substantiae spiritualis esse videtur quod sit corporis forma; et propter hoc Gregorius Nyssenus in suo lib. quem de Anima fecit, imposuit Aristoteli (cap. 6), quod posuit animam non per se subsistentem esse, et corrumpi corrupto corpore, quia posuit eam entelechiam, quasi actum vel perfectionem physici corporis. Sed tamen si aliquis diligenter consideret, evidenter apparet quod necesse est aliquam spiritualem substantiam formam humani corporis esse. Manifestum est enim quod huic homini singulari, ut Socrati vel Platoni convenit intelligere. Nulla autem operatio convenit alicui nisi per aliquam formam in ipso existentem, vel substantialem vel accidentalem: quia nihil agit aut operatur nisi secundum quod est actu. Est autem unumquodque actu per formam aliquam vel substantialem vel accidentalem; cum forma sit actus; sicut ignis est actu ignis per igneitatem, actu calidus per calorem. Oportet igitur principium hujus operationis, quod est intelligere, formaliter inesse huic homini; principium autem hujus operationis non est forma aliqua cujus esse sit dependens a corpore, et materiae obligatum sive immersum; quia haec operatio non fit per corpus, ut probatur in 3 de Anima (com. 6); unde principium hujus operationis habet operationem sine communicatione materiae corporalis. Sic autem unumquodque operatur secundum quod est; unde oportet quod esse illius principii sit esse elevatum supra materiam corporalem, et non dependens ab ipsa. Hoc autem proprium est spiritualis substantiae. Oportet autem dicere, si praedicta conjungantur, quod quaedam spiritualis substantia, sit forma humani corporis.

Quidam vero concedentes quod intelligere sit actus spiritualis substantiae, negaverunt illam spiritualem substantiam uniri corpori ut forma. Quorum Averroes docuit intellectum possibilem, secundum esse, separatum a corpore; vidit tamen quod nisi esset aliqua unio ejus ad hunc hominem, actio ejus ad hunc hominem pertinere non posset. Si enim sint duae substantiae omnino disjunctae, una agente vel operante, alia non dicitur operari, Unde posuit intellectum illum, quem dicebat separatum omnino secundum esse a corpore, continuari cum hoc homine per phantasmata, hac ratione, quia species intelligibilis, quae est perfectio intellectus possibilis, fundatur in phantasmatibus a quibus abstrahitur. Sic ergo habet duplex esse; unum in intellectu possibili, cujus est forma; et aliud in phantasmatibus, a quibus abstrahitur. Phantasmata autem sunt in hoc homine, quia virtus imaginativa est virtus in corpore, idest habens organum corporale. Ipsa ergo species intelligibilis est medium conjungens intellectum possibilem homini singulari. Sed haec continuatio nullo modo sufficit ad hoc quod hic homo singularis intelligat. Ut enim Aristoteles dicit in lib. 3 de Anima (com. 38 et 39), phantasmata comparantur ad intellectum possibilem sicut color ad visum. Sic igitur species intelligibilis a phantasmatibus abstracta, est in intellectu possibili, sicut species coloris in sensu visus; sic autem est in phantasmatibus intelligibilis species sicut species visibilis est in colore parietis. Per hoc autem quod species visibilis, quae est forma visus, fundatur in colore parietis, non conjungitur visus parieti ut videnti, sed ut viso; non enim per hoc paries videt, sed videtur. Non enim hoc facit cognoscentem, ut sit in eo forma cujus similitudo est in potentia cognoscente; sed ut sit in ipso cognoscitiva potentia. Neque igitur hic homo per hoc erit intelligens quod sunt in eo phantasmata, quorum similitudo, quae est species intelligibilis, est in intellectu possibili; sed sequitur per hoc quod sua phantasmata sint aliorum intellecta. Sed oportet ipsum, intellectum possibilem, qui est potentia intelligens, for-

(1) Ancyrano *aliis apud Reginonem Prumiensem. Vide Gratianum can.* Episcopi.

maliter inesse huic homini ad hoc quod hic homo intelligat. Videtur etiam in ipsa ratione continuationis defecisse; cum species intelligibilis non sit unum cum intellectu possibili nisi inquantum est abstracta a phantasmatibus; sic enim solum est intellecta in actu; secundum autem quod est in phantasmatibus, est intellecta solum in potentia. Per hoc igitur magis demonstratur disjunctio intellectus possibilis a phantasmatibus quam continuatio. Oportet enim illa esse omnino disjuncta, quorum uni aliquid uniri non potest, nisi fuerit ab altero separatum.

Hac igitur opinione rejecta tamquam impossibili, considerandum est quod Plato efficacius posuit hunc hominem intelligere, nec tamen substantiam spiritualem uniri corpori ut formam. Ut enim Gregorius Nyssenus narrat (lib. 13, qui est de scientia et lib 32 qui est de Natura, et lib. 5 de Natura hominis (1)), Plato posuit substantiam intellectivam, quae dicitur anima, uniri corpori per quemdam spiritualem contactum; quod quidem intelligitur secundum quod movens vel agens tangit motum aut passum, etiam si sit incorporeum. Ex qua ratione dicit Aristoteles in 1 de Generat. (com. 45, 47 et 55), quod quaedam tangunt et non tanguntur; quia agunt, et non patiuntur. Unde dicebat Plato, ut dictus Gregorius refert, quod homo non est aliquid compositum ex anima et corpore, sed est anima utens corpore, ut intelligatur esse in corpore quodammodo sicut nauta in navi. Quod videtur tangere Aristoteles in 2 de Anima (cap. 10). Sic igitur et hic homo intelligit inquantum hic homo est ipsa substantia spiritualis, quae est anima, cujus actus proprius est intelligere; hac tamen substantia forma corporis non existente. Sed ad hujus rationis improbationem unum sufficiat, quod Aristoteles in 2 de Anima (com. 25 et 26) inducit directe contra hanc positionem. Si enim anima non uniretur corpori ut forma, sequeretur quod corpus et partes ejus non haberent esse specificum per animam; quod manifeste falsum apparet; quia recedente anima non dicitur oculus aut caro et os nisi aequivoce, sicut oculus pictus vel lapideus. Unde manifestum est quod anima est forma et quod quid erat esse hujus corporis; idest a qua hoc corpus habet rationem suae speciei. Qualiter autem hoc esse possit, inquirendum est.

Considerandum est autem, quod quanto aliqua forma est perfectior, tanto magis supergreditur materiam corporalem; quod patet inducenti in diversis formarum ordinibus. Forma enim elementi non habet aliquam operationem nisi quae fit per qualitates activas et passivas, quae sunt dispositiones materiae corporalis. Forma autem corporis mineralis habet aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, quae consequitur speciem ex influentia corporis caelestis; ut quod magnes attrahit ferrum, et quod sapphyrus curat apostema. Ulterius autem anima vegetabilis habet operationem, cui quidem deserviunt qualitates activae et passivae organicae; sed tamen supra posse hujusmodi qualitatum ipsa effectum proprium sortitur in nutriendo et augendo usque ad determinatum terminum, et alia hujusmodi complendo. Anima autem sensitiva ulterius habet operationem, ad quam nullo modo se extendunt qualitates activae et passivae, nisi quatenus exiguntur ad compositionem organi per quod talis operatio exercetur; ut videre, audire, appetere, et hujusmodi. Perfectissima autem formarum, idest anima humana, quae est finis omnium formarum naturalium, habet operationem omnino excedentem materiam, quae non fit per organum corporale, scilicet intelligere. Et quia esse rei proportionatur ejus operationi, ut dictum est, cum unumquodque operetur secundum quod est ens; oportet quod esse animae humanae superexcedat materiam corporalem, et non sit totaliter comprehensum ab ipsa; sed tamen aliquo modo attingatur ab ea. Inquantum igitur supergreditur esse materiae corporalis, potens per se subsistere et operari, anima humana est substantia spiritualis; inquantum vero attingitur a materia, et esse suum communicat illi, est corporis forma. Attingitur autem a materia corporali ea ratione quod semper supremum infimi ordinis attingit infimum supremi, ut patet per Dionysium (7 cap. de divin. Nomin.); et ideo anima humana quae est infima in ordine substantiarum spiritualium, esse suum communicare potest corpori humano, quod est dignissimum, ut fiat ex anima et corpore unum sicut ex forma et materia. Si vero substantia spiritualis esset composita ex materia et forma, impossibile esset quod esset forma corporalis (1): quia de ratione materiae est quod non sit in alio, sed quod ipsa sit primum subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod substantia spiritualis, licet non comprehendatur a corpore, attingitur tamen aliqualiter ab eo, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod intelligere est operatio animae humanae secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis; et ideo non fit per aliquod organum corporale Potest tamen dici, quod ipsum conjunctum, idest homo, intelligit, inquantum anima, quae est pars ejus formalis, habet hanc operationem propriam, sicut operatio cujuslibet partis attribuitur toti; homo enim videt oculo, ambulat pede, et similiter intelligit per animam.

Ad tertium dicendum, quod habet anima esse subsistens, inquantum esse suum non dependet a corpore, utpote supra materiam corporalem elevatum; et tamen ad hujus esse communionem recipit corpus; ut sic sit unum esse animae et corporis, quod est esse hominis. Si autem secundum aliud esse uniretur sibi corpus, sequeretur quod esset unio accidentalis.

Ad quartum dicendum, quod anima secundum suam essentiam est forma corporalis, et non secundum aliquid additum. Tamen inquantum attingitur a corpore, est forma; inquantum vero superexcedit corporis proportionem, dicitur spiritus, vel spiritualis substantia.

Ad quintum dicendum, quod nulla pars habet perfectionem naturae separata a toto. Unde anima, cum sit pars humanae naturae, non habet perfectionem suae naturae nisi in unione ad corpus; quod patet ex hoc quod in virtute ipsius animae est quod fluant ab ea quaedam potentiae quae non sunt actus organorum corporalium, secundum quod excedit corporis proportionem; et, iterum quod fluant ab ea potentiae quae sunt actus organorum,

(1) Qui tamen non est Gregorii Nysseni, sed Nemesii, ut saepius notatum.

(1) *Al.* esset formalis.

inquantum potest contingi a materia corporali. Non est autem aliquid perfectum in sua natura nisi actu explicari possit quod in eo virtute continetur. unde anima licet possit esse et intelligere a corpore separata, tamen non habet perfectionem suae naturae cum est separata a corpore; ut Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 35).

Ad sextum dicendum, quod miraculum non accipitur ibi secundum quod dividitur contra naturalem operationem, sed secundum quod etiam ipsa naturalia opera miracula dicuntur, prout ab incomprehensibili divina virtute procedunt. Et hoc modo dicit Augustinus super Joan. (tract. 24), quod mirabilius est quod Deus ex paucis granis tantam segetum multitudinem producit quae sufficiat ad totius humani generis satietatem, quam quod ex quinque panibus quinque millia hominum satiavit.

Ad septimum dicendum, quod illud per quod debilitatur aliquid praeintellecta sua natura, non est naturale. Contingit tamen plerumque quod aliquid est pertinens ad naturam alicujus, ex quo sequitur in eo aliqua debilitatio aut defectus; sicut componi ex contrariis est naturale animali; ex quo sequitur in eo mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmatibus ad intelligendum; ex quo tamen sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus. Quod autem dicitur, quod anima a corpore praegravatur, hoc non est ex ejus natura, sed ex ejus corruptione, secundum illud Sapient. 19, 15: *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Quod vero dicitur quod abstrahit se a nexibus corporalibus ut se intelligat, intelligendum est quod abstrahit se ab eis quasi ab objectis; quia anima intelligitur per remotionem omnis corporeitatis; non tamen ab eis abstrahitur secundum esse; quinimmo quibusdam corporeis organis laesis, non potest anima directe nec se nec aliud intelligere, ut quando laeditur cerebrum.

Ad octavum dicendum, quod quanto aliqua forma est altior, tanto plus indiget a potentiori agente produci; unde cum anima humana sit altissima omnium formarum, producitur a potentissimo agente, scilicet Deo; alio tamen modo quam aliae formae a quibuscumque agentibus. Nam aliae formae non sunt subsistentes; unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subjectum reducitur de potentia in actum: et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicujus extrinseci. Sed ipsa anima habet esse subsistens; unde sibi proprie debetur fieri; et corpus trahitur ad esse ejus. Et propter hoc dicitur, quod est ab extrinseco, et quod non educitur de potentia materiae. Unde patet solutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod spiritus magis convenit cum spiritu quam cum corpore convenientia naturae; sed convenientia proportionis, quae requiritur inter formam et materiam, magis convenit spiritus cum corpore quam spiritus cum spiritu; cum duo spiritus sint duo actus; corpus autem comparetur ad animam sicut potentia ad actum.

Ad undecimum dicendum, quod Angelus et anima sunt pares natura generis, inquantum utrumque est intellectualis substantia; sed Angelus natura speciei est superior, ut patet per Dionysium, 4 cap. caelest. Hierarchiae.

Ad duodecimum dicendum, quod *rationale* proprie acceptum est differentia animae, non Angeli, sed magis *intellectuale*, ut Dionysius utitur: quia Angelus non cognoscit veritatem per discursum rationis, sed simplici intuitu, quod est proprie intelligere. Si tamen *rationale* large accipiatur, tunc dicendum est, quod non est ultima differentia specifica, sed dividitur per alias specificas differentias propter diversos gradus intelligendi.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus non dicitur esse actus partis alicujus corporis, inquantum est potentia non utens organo; ipsa tamen substantia animae unitur corpori ut forma, sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum quod illis mulieribus discursus dicitur accidere in spiritu; non quod spiritus, idest substantia animae, extra corpus operetur; sed quia in spiritu, hoc est in phantastico animae, hujusmodi visa formantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod materia sine forma, proprie loquendo, non potest esse subjectum, secundum quod subjectum proprie dicitur aliquid ens actu; sed quod corpus animatum sit ens actu, ut possit esse subjectum, non habet ab alia forma quam ab anima, ut infra (art. seq.) patebit.

Ad decimumsextum dicendum, quod corruptibile et incorruptibile non conveniunt in genere secundum considerationem naturalem, propter diversum modum essendi, et diversam rationem potentiae in utroque; licet possint convenire in genere logico, quod accipitur secundum intentionem intelligibilem solum. Anima autem licet sit incorruptibilis, non tamen est in alio genere quam corpus; quia cum sit pars humanae naturae, non competit sibi esse in genere vel specie, vel esse personam aut hypostasim, sed composito. Unde etiam nec hoc aliquid dici potest, si per *hoc aliquid* intelligatur hypostasis, vel persona, vel individuum in genere aut specie collocatum. Sed si *hoc aliquid* dicatur omne quod potest per se subsistere, sic anima est hoc aliquid.

Ad decimumseptimum dicendum, quod illa positio Commentatoris est impossibilis, ut ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod de ratione substantiae intellectualis est quod sit immunis a materia a qua dependeat ejus esse sicut totaliter comprehensum a materia; unde nihil prohibet animam esse substantiam intellectualem et formam corporis, ut supra dictum est.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex anima humana et corpore ita fit unum, quod tamen anima (1) superexcedat corporis proportionem; et ex ea parte qua corpus excedit, attribuitur ei potentia intellectiva; unde non oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu, recipiantur in materia corporali.

ARTICULUS III.

Utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per medium.

Tertio quaeritur, utrum substantia spiritualis, quae est anima humana, uniatur corpori per me-

(1) *Al.* cum anima.

dum. Et videtur quod sic. Dionysius enim dicit (8 cap. caelest. Hierar.), quod suprema conjunguntur infimis per media. Sed inter substantiam spiritualem et corpus sunt media anima vegetabilis et sensibilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima rationalis, unitur corpori mediante vegetabili et sensibili.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 6), quod anima est *actus corporis organici physici potentia vitam habentis*. Corpus ergo physicum organicum potentia vitam habens comparatur ad animam ut materia ad formam. Sed hoc, scilicet corpus physicum organicum, non est nisi per aliquam formam substantialem. Ergo illa forma substantialis, quaecumque sit, praecedit in materia substantiam spiritualem, quae est anima rationalis; et eadem ratione aliae formae consequentes, quae sunt anima sensibilis et vegetabilis.

3. Praeterea, quamvis materia non sit genus, nec differentia forma, quia eorum neutrum praedicatur de composito; genus autem et differentia de specie praedicantur; tamen, secundum Philosophum in 8 Metaphys. (com. 6), genus sumitur a materia, et differentia a forma. Sed genus hominis est *animal*, quod sumitur a natura sensitiva; differentia vero *rationale*, quod sumitur ab anima rationali. Natura ergo sensitiva se habet ad animam rationalem ut materia ad formam. Sed natura sensitiva perficitur per animam sensitivam. Ergo anima sensitiva praeexistit animae rationali in materia; et eadem ratione omnes aliae formae praecedentes.

4. Praeterea, ut probatur in 8 Phys. (com. 3), omne movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia mota. Sed homo et quodlibet animal est movens seipsum: pars autem ejus movens est anima: pars autem mota non potest esse materia nuda, sed oportet esse corpus; quia omne quod movetur, est corpus, ut probatur 6 Phys. (com. 32). Corpus autem est per aliquam formam. Praeexistit ergo aliqua forma in materia ante animam; et sic idem quod prius

5. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3, cap. 4), quod tanta est simplicitas divinae essentiae, ut non congruat Verbum uniri carni nisi mediante anima. Distinctio ergo secundum simplex et compositum impedit quod aliqua non possint conjungi sine medio. Sed anima rationalis et corpus maxime distant secundum simplex et compositum. Ergo oportet quod uniantur per medium.

6. Praeterea, Augustinus (alius Auctor) dicit in libro de Spiritu et Anima (cap. 14, circa med.), quod anima quae vere spiritus est, et caro quae vere corpus est, in suis extremitatibus facile et convenienter distinguuntur; et in phantastico animae (quod corpus non est, sed simile corpori) et sensualitate corporis (quae vere spiritus est, quia sine anima fieri non potest) conjunguntur. Ergo anima conjungitur corpori per duo media; scilicet per phantasticum et sensualitatem.

7. Praeterea, in eodem libro (cap. 15 in princ.), dicitur: *Cum anima sit incorporea, per subtiliorem naturam corporis sui, id est per ignem et aerem, corpus administrat.* Eadem autem ratione corpus administrat qua ei unitur: deficientibus enim his quibus administrat corpus, anima discedit a corpore, ut Augustinus dicit, 7 super Genes. ad litt. (cap. 19, a med.). Ergo anima unitur corpori per medium.

8. Praeterea, ea quae maxime differunt, non conjunguntur nisi per medium. Sed corruptibile et incorruptibile maxime differunt, ut dicitur in 10 Metaphys. (com. 26). Anima ergo humana, quae est incorruptibilis, non unitur corpori corruptibili nisi per medium.

9. Praeterea, philosophus quidam dicit in libro de differentia spiritus et animae, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium.

10. Praeterea, quae sunt diversa per essentiam non uniuntur sine medio. Oportet enim aliquid esse quod faciat ea unum, ut patet 8 Metaph. (com. 15 et 16). Sed anima et corpus differunt per essentiam. Ergo non possunt uniri nisi per medium.

11. Praeterea, anima unitur corpori, ut perficiatur per hujusmodi unionem: quia forma non est propter materiam, sed materia propter formam. Perficitur autem anima ex unione corporis, praecipue quantum ad intelligere phantasticum; inquantum scilicet intelligit abstrahendo a phantasmatibus. Ergo unitur corpori per phantasmata, quae non sunt neque de essentia corporis, neque de essentia animae. Ergo anima unitur corpori per medium.

12. Praeterea, corpus ante adventum animae rationalis in materno utero habet aliquam formam. Adveniente autem anima rationali, non est dicere quod illa forma deficiat; quia neque cedit in nihilum, neque esset dare in quid rediret. Ergo forma aliqua praeexistit in materia ante animam rationalem.

13. Praeterea, in embryone ante adventum animae rationalis apparent opera vitae, ut patet in 16 de Animalibus (lib. de gener. Animalium, cap. 4). Sed opera vitae non sunt nisi ab anima. Ergo alia anima praeexistit in corpore ante adventum animae rationalis; et sic videtur quod anima rationalis uniatur corpori mediante alia anima.

14. Praeterea, cum abstrahentium non sit mendacium, ut dicitur in 2 Physicor. (com. 19), oportet corpus de quo Mathematici loquuntur, aliqualiter esse. Cum ergo non sit separatum a sensibilibus, sequitur quod sit in sensibilibus. Sed ad hoc quod sit corpus, requiritur forma corporeitatis. Ergo forma corporeitatis ad minus praeintelligitur in corpore humano, quod est corpus sensibile, ante animam humanam.

15. Praeterea, in 7 Metaphysic. (com. 37), dicitur, quod omnis definitio habet partes; et quod partes definitionis sunt formae. In quolibet ergo definito oportet esse plures formas. Cum ergo homo sit quoddam definitum, necesse est in eo ponere plures formas; et ita aliqua forma praeexistit ante animam rationalem.

16. Praeterea, nihil dat quod non habet. Sed anima rationalis non habet corporeitatem, cum sit incorporea. Ergo non dat homini corporeitatem; et ita oportet quod homo habeat hoc ab alia forma.

17. Praeterea, Commentator dicit, quod materia prima prius recipit formas universales quam particulares, utpote prius formam corporis quam formam animati corporis; et sic deinceps. Cum ergo anima humana sit ultima forma, et maxime specifica; videtur quod praesupponat alias formas universales in materia.

18. Praeterea, Commentator dicit in libro de substantia Orbis (cap. 1, a med.), quod dimensiones praeexistunt in materia ante formas elementares. Sed dimensiones sunt accidentia, et praesupponunt aliquam formam substantialem in materia; alioquin esse accidentale praecederet esse substantiale. Ergo ante formam simplicis elementi praeexistit in materia aliqua alia forma substantialis. Multo igitur fortius ante animam rationalem.

19. Praeterea, secundum Philosophum in lib. de Generatione (1, com. 25 et 54), facilius aer convertitur in ignem quam aqua, propter hoc quod convenit cum eo in una qualitate, scilicet calore. Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie: quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae, et non quatuor tantum. Eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quaelibet in duobus elementis invenitur. Si ergo dicatur quod remaneat idem specie, sed differens numero; non erit facilior conversio aeris in ignem quam aquae in ignem; quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praeexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una, et conservat subjectum caloris unum: non enim potest esse accidens unum numero, nisi subjectum fuerit unum. Oportet ergo dicere quod ante formam corporis simplicis, praeintelligatur in materia aliqua forma substantialis. Multo igitur magis ante animam rationalem.

20. Praeterea, materia prima, quantum est de se, indifferenter se habet ad omnes formas. Si igitur non praeexistant quaedam formae et dispositiones ante alias per quas approprietur ad hanc formam vel ad illam, non magis recipietur in ea haec forma quam illa.

21. Praeterea, materia unitur formae per potentiam qua ei potest subesse. Sed potentia illa non est idem quod essentia materiae: sic enim esset aequalis simplicitatis cum Deo, quod est sua potentia. Cadit ergo aliquid medium inter materiam et animam, et quamlibet aliam formam.

Sed contra est in libro de ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 15, in princ.): *Neque duas in homine animas dicimus: unam animalem, quae corpus vivificet; aliam spiritualem, quae rationem ministret.* Ex hoc sic arguitur. Sicut homo est in genere animalis, ita est in genere animati corporis et substantiae. Sed per unam et eamdem formam, quae est anima, est homo et animal, ut praedicta auctoritate patet. Ergo, eadem ratione, per unam et eamdem formam collocatur in omnibus generibus superioribus; et sic non praeexistit ante animam aliqua forma in materia.

Praeterea, plus distat Deus et anima, quam anima et corpus. Sed in mysterio Incarnationis Verbum est unitum animae immediate. Ergo multo fortius anima potest uniri corpori immediate.

Praeterea, medium oportet participare cum utroque extremorum. Sed non potest esse aliquid quod partim sit corporale et partim spirituale. Ergo non potest aliquid cadere medium inter animam et corpus.

Praeterea, Magister dicit in 1 distinct. 2 libri Sententiarum, quod unio animae ad corpus est exemplum illius beatae unionis qua anima beata conjungitur Deo. Sed illa conjunctio fit sine medio. Ergo et ista unio.

Praeterea, Philosophus dicit in 1 de Anima (text. com. 90), quod corpus non continet animam, sed magis anima corpus: et dicit ibidem Commentator, quod anima est causa continuitatis corporis. Sed continuitas corporis dependet a forma substantiali (1), per quam corpus est corpus. Ergo ipsa anima rationalis est forma in homine, qua corpus est corpus.

Praeterea, efficacior est et virtuosior anima rationalis quam forma simplicis elementi. Sed a forma simplicis elementi habet corpus simplex quidquid substantialiter est. Ergo multo fortius ab anima corpus humanum; et sic non praeexistit aliqua forma, vel aliquod medium.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis veritas aliqualiter dependet ex praemissa (art. praeced.). Si enim anima rationalis unitur corpori solum per contactum virtualem, ut motor, ut aliqui posuerunt; nihil prohibebit dicere quod sint multa media inter animam et corpus; et magis inter animam et materiam primam. Si vero ponatur anima uniri corpori ut forma, necesse est dicere, quod uniatur ei immediate. Omnis enim forma, sive substantialis, sive accidentalis, unitur materiae vel subjecto. Unumquodque enim secundum hoc est unum, secundum quod est ens: est autem unumquodque ens actu per formam, sive secundum esse substantiale, sive secundum esse accidentale; unde omnis forma est actus; et per consequens est ratio unitatis, qua aliquid est unum. Sicut igitur non est dicere quod sit aliquod aliud medium quo materia habeat esse per suam formam; ita non potest dici quod sit aliquod aliud medium uniens formam materiae vel subjecto. Secundum igitur quod anima est forma corporis, non potest esse aliquid medium inter animam et corpus. Secundum vero quod est motor, sic nihil prohibet ibi ponere multa media; manifeste enim anima per corpus movet alia membra, et etiam per spiritum movet corpus. Sed tunc dubium restat, quod sit proprium subjectum animae quod comparetur ad ipsam sicut materia ad formam. Circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sunt multae formae substantiales in eodem individuo, quarum una substernitur alteri; et sic materia prima non est immediatum subjectum ultimae formae substantialis, sed subjicitur ei mediantibus formis mediis; ita quod ipsa materia, secundum quod est sub forma prima, est subjectum proximum formae secundae; et sic deinceps usque ad ultimam formam. Sic igitur subjectum animae rationalis proximum est corpus perfectum anima sensitiva; et huic unitur anima rationalis immediate ut forma. Alia opinio est, quod in uno individuo non est nisi una forma substantialis; et secundum hoc oportet dicere, quod per formam substantialem, quae est forma humana, habet hoc individuum non solum quod sit homo, sed quod sit animal, et quod sit vivum, et quod sit corpus, et substantia et ens; et sic nulla alia forma substantialis praecedit in hoc homine animam humanam, et per consequens nec accidentalis; quia tunc oporteret dicere, quod materia prius perficiatur per formam accidentalem quam substantialem; quod est impossibile; oportet

(1) *Al.* substantialiter.

etiam omne accidens fundari in substantia. Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit, quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum, processerunt ex rationibus intelligibilibus; et hoc fuit proprium Platonicorum; quidam vero ex rebus sensibilibus; et hoc fuit proprium Philosophiae Aristotelis, ut dicit Simplicius in commento super praedicamenta. Consideraverunt Platonici ordinem quemdam generum et specierum; et quod superius potest intelligi sine inferiori, sicut homo sine hoc homine, et animal sine homine, et sic deinceps. Existimaverunt etiam quod quidquid est abstractum in intellectu, sit abstractum in re; alias videbatur eis quod intellectus abstrahens esset falsus aut vanus, si nulla res abstracta ei responderet; propter quod etiam crediderunt mathematica esse abstracta a sensibilibus, quia sine eis intelliguntur. Unde posuerunt hominem abstractum ab his hominibus; et sic deinceps usque ad ens et unum et bonum, quod posuerunt summam rerum virtutem. Viderunt enim quod semper inferius particularius est suo superiori, et quod natura superioris participatur in inferiori; participans autem se habet ut materiale ad participatum; unde posuerunt quod inter abstracta quanto aliquid est universalius, tanto est formalius. Quidam vero secundum eamdem viam ingredientes, ex opposito posuerunt quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis materialis. Et haec est positio Avicebron in libro Fontis Vitae; posuit enim materiam primam absque omni forma, quam vocavit materiam universalem, et dixit eam communem substantiis spiritualibus et corporalibus: cui dixit advenire formam universalem quae est forma substantiae. Materiam autem sic sub forma substantiae existentem in aliquo suo dixit recipere formam corporeitatis, alia parte ejus, quae pertinet ad spirituales substantias, sine hujusmodi forma remanente; et sic deinceps posuit in materia formam sub forma secundum ordinem generum et specierum usque ad ultimam speciem specialissimam. Et haec positio, quamvis videatur discordare a prima, tamen secundum rei veritatem cum ea concordat, et est sequela ejus. Posuerunt enim Platonici, quod quanto aliqua causa est universalior et formalior, tanto ejus perfectio in aliquo individuo magis est substrata; unde effectum primi abstracti, quod est bonum, posuerunt materiam primam, ut supremo agenti respondeat primum subjectum; et sic deinceps secundum ordinem causarum abstractarum et formarum participatarum in materia, sicut universalius abstractum est formalius, ita universalior forma participata est materialior. Sed haec positio, secundum vera Philosophiae principia, quae consideravit Aristoteles, est impossibilis. Primo quidem, quia nullum individuum substantiae esset simpliciter unum. Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, inquantum id quod est potentia, fit actu; et propter hoc homo albus non est simpliciter unum; sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal, est bipes. Si autem esset seorsum animal et seorsum bipes, homo non esset unum, sed plura, ut Philosophus argumentatur in 3 et 8 Metaph. (com. 15). Manifestum est ergo, quod si multiplicarentur multae formae substantiales in uno individuo substantiae, individuum substantiae non esset unum simpliciter, sed secundum quid, sicut homo albus. Secundo vero, quia in hoc consistit ratio accidentis quod sit in subjecto; ita tamen quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum; secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto, sed in materia. Cuicumque ergo formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens. Manifestum est autem quod quaelibet forma substantialis, quaecumque sit, facit ens actu, et constituit; unde sequitur quod sola prima forma, quae advenit materiae, sit substantialis; omnes vero subsequenter advenientes sint accidentales. Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt, quod prima forma est in potentia ad secundam; quia omne subjectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. Completior etiam esset forma corporalis quae praestaret susceptibilitatem vitae, quam illa quae non praestaret. Unde si forma corporis inanimati facit ipsum esse subjectum, multo magis forma corporis potentia vitam habentis facit ipsum esse subjectum; et sic anima esset forma in subjecto, quod est ratio accidentis. Tertio, quia sequeretur quod in adeptione postremae formae, non esset generatio simpliciter, sed secundum quid tantum. Cum enim generatio sit transmutatio de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens, simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter; sed potest fieri ens hoc, ut album vel magnum; quod est fieri secundum quid. Cum igitur forma praecedens in materia faciat esse actu, subsequens forma non faciet esse simpliciter, sed esse hoc, ut esse hominem vel asinum vel plantam. Et sic non erit generatio simpliciter. Et propter hoc omnes antiqui, qui posuerunt materiam primam esse aliquid actu, ut ignem, aerem aut aquam, aut aliquid medium, dixerunt quod fieri nihil erat nisi alterari; et Aristoteles eorum dubitationem solvit ponendo materiam esse in potentia tantum; quam dicit esse subjectum generationis et corruptionis simpliciter. Et quia materia nunquam denudatur ab omni forma; propter hoc quandocumque recipit unam formam, perdit aliam, et e converso. Sic ergo dicimus quod in hoc homine non est alia forma substantialis quam anima rationalis; et quod per eam homo non solum est homo, sed animal, et vivum, et corpus, et substantia et ens. Quod quidem sic considerari potest. Forma enim est similitudo agentis in materia. In virtutibus autem activis et operativis hoc invenitur quod quanto aliqua virtus est altior, tanto in se plura comprehendit, non composite, sed unite; sicut secundum unam virtutem, sensus communis se extendit ad omnia sensibilia, quae secundum diversas potentias, sensus proprii apprehendunt. Perfectioris autem agentis est inducere perfectiorem formam; unde perfectior forma facit per unum omnia quae inferiores faciunt per diversa, et adhuc amplius; puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse, et esse corpus; et forma plantae dabit ei et hoc, et insuper vivere; anima vero sensitiva et hoc, insuper et sensibile esse; anima vero rationalis et hoc, et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti. Propter quod species comparantur numeris, ut dicitur in 8 Metaph. (com. 10): quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. Unde e-

tiam Aristoteles in 2 de Anima (com. 31 et 33) dicit, quod vegetativum est in sensitivo, et intellectivum in vegetativo, sicut trigonum in tetragono, et tetragonum in pentagono; pentagonum enim virtute continet tetragonum: habet enim hoc et adhuc amplius: non autem quod seorsum in pentagono sit id quod est tetragoni, et id quod est pentagoni proprium, tamquam duae figurae. Sic etiam anima intellectiva virtute continet sensitivam, quia habet hoc, et adhuc amplius; non tamen ita quod sint duae animae. Si autem diceretur quod anima intellectiva differret per essentiam a sensitiva in homine, non posset assignari ratio unionis animae intellectivae ad corpus; cum nulla operatio propria animae intellectivae sit per organum corporale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Dionysii intelligenda est de causis agentibus, non de causis formalibus.

Ad secundum dicendum, quod cum forma perfectissima det omnia quae dant formae imperfectiores, et adhuc amplius; materia prout ab ea perficitur eo modo perfectionis quo perficitur a formis imperfectioribus, consideratur ut materia propria etiam illiusmodi perfectionis quam addit perfectior forma super alias; ita tamen quod non intelligatur haec distinctio in formis secundum essentiam, sed solum secundum intelligibilem rationem. Sic ergo ipsa materia secundum quod intelligitur ut perfecta in esse corporeo susceptivo vitae, est proprium subjectum animae.

Ad tertium dicendum, quod cum animal sit id quod vere est homo; distinctio naturae animalis ab homine non est secundum diversitatem realem formarum, quasi alia forma sit per quam sit animal, et superaddatur altera per quam sit homo; sed secundum rationes intelligibiles. Secundum enim quod intelligitur corpus perfectum in esse sensibilis ab anima, sic comparatur ad perfectionem ultimam, quae est ab anima rationali, inquantum hujusmodi, ut materiale ad formale. Cum enim genus et species significent quasdam intentiones intelligibiles, non requiritur ad distinctionem speciei et generis distinctio realis formarum, sed intelligibilis tantum.

Ad quartum dicendum, quod anima movet corpus per cognitionem et appetitum; vis autem sensitiva et appetitiva in animali habent determinatum organum; et sic ab illo organo incipit motus animalis, quod est cor; secundum Aristotelem (lib. 2 de gener. Animal., cap. 4). Sic igitur una pars animalis est movens, et altera est mota; ut pars movens accipiatur primum organum animae appetitivae, et reliquum corpus sit motum. Sed quia in homine movent voluntas et intellectus, quae non sunt alicujus organi actus; movens erit ipsa anima secundum partem intellectivam; motum autem corpus secundum quod est perfectum ab ipsa anima in esse corporeo.

Ad quintum dicendum, quod in incarnatione Verbi anima ponitur medium inter Verbum et carnem, non necessitatis, sed congruentiae; unde et separata anima a carne in morte Christi, remansit Verbum immediate carni unitum.

Ad sextum dicendum, quod liber ille non est Augustini, nec est multum authenticus, et in hoc verbo satis improprie loquitur; utrumque enim ad animam pertinet, et phantasticum et sensualitas; tamen dicitur sensualitas ad carnem referri, inquantum est appetitus rerum ad corpus pertinentium, phantasticum autem ad animam, inquantum in eo sunt similitudines corporum sine corporibus. Haec autem dicuntur esse media inter animam et carnem, non prout anima est forma corporis, sed prout est motor.

Ad septimum dicendum, quod administratio corporis pertinet ad animam inquantum est motor, non inquantum est forma. Et licet ea quibus anima administrat corpus, sint necessaria ad hoc quod anima sit in corpore, ut propriae dispositiones talis materiae; non tamen propter hoc sequitur quod eadem sit ratio administrationis et formalis unionis; sicut enim eadem est secundum substantiam anima quae est motor et forma, sed differt ratione; ita et eadem sunt quae sunt necessaria ad unionem formalem et ad administrationem, licet non secundum eamdem rationem.

Ad octavum dicendum, quod per hoc quod anima differt a corpore ut corruptibile ab incorruptibili, non tollitur quin sit forma ejus, ut ex supradictis patet; unde sequitur quod immediate uniatur.

Ad nonum dicendum, quod anima dicitur uniri corpori per spiritum, inquantum est motor; quia primum (1) quod movetur ab anima in corpore, est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium (cap. 6); tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis.

Ad decimum dicendum, quod si aliqua duo sunt diversa per essentiam, ita quod utrumque habeat naturam suae speciei completam, non possunt uniri nisi per medium aliquod ligans et uniens. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum utrumque naturaliter sit pars hominis; sed comparantur ad invicem ut materia ad formam, quarum unio est immediata, ut ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima unitur corpori ut perficiatur non solum quantum ad intelligere phantasticum, sed etiam quantum ad naturam speciei, et quantum ad alias operationes quas exercet per corpus. Tamen dato quod solum propter intelligere phantasticum ei uniretur, non sequeretur quod unio esset mediante phantasmate; sic enim unitur anima corpori propter intelligere, ut per eam homo intelligat; quod non esset, si fieret unio per phantasmata, ut ostensum est supra.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus antequam animetur habet aliquam formam: illa autem forma non manet anima adveniente. Adventus enim animae est per quamdam generationem; generatio autem unius est non sine corruptione alterius; sicut cum recipitur forma ignis in materia aeris, desinit esse actu in ea forma aeris, et remanet in potentia tantum. Nec est dicendum, quod forma fiat vel corrumpatur; quia ejus est fieri et corrumpi, cujus est esse; quod non est formae ut existentis, sed sicut ejus quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum, inquantum reducitur de potentia in actum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in embryone apparent quaedam opera vitae; sed quidam dixerunt, hujusmodi opera esse ab anima matris. Sed hoc est impossibile; quia de ratione operum vitae est quod sint a principio intrinseco, quod est anima. Quidam vero dixerunt quod a principio inest anima vegetabilis; et illa eadem cum fuerit

(1) *Al.* principium.

magis perfecta, fit anima sensitiva, et tandem fit anima intellectiva; sed per actionem exterioris agentis quod est Deus. Sed hoc est impossibile. Primo, quia sequeretur quod forma substantialis reciperet magis et minus, et quod generatio esset motus continuus. Secundo, quia sequeretur animam rationalem esse corruptibilem, cum vegetabilis et sensibilis corruptibiles sint, dum ponitur fundamentum animae rationalis esse substantia vegetabilis et sensibilis. Non autem dici potest quod sint tres animae in uno corpore, ut ostensum est. Relinquitur ergo dicendum, quod in generatione hominis vel animalis sunt multae generationes et corruptiones sibi invicem succedentes. Adveniente enim perfectiori forma, deficit imperfectior. Et sic cum in embryone primo sit anima vegetativa tantum; cum perventum fuerit ad majorem perfectionem, tollitur forma imperfecta, et succedit forma perfectior, quae est anima vegetativa et sensitiva simul; et ultimo cedente, succedit ultima forma completissima, quae est anima rationalis.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus mathematicum dicitur corpus abstractum; unde dicere corpus mathematicum esse in sensibilibus, est dicere duo opposita simul, ut Aristoteles argumentatur in 3 Metaph. (com. 6), contra quosdam Platonicos hoc ponentes. Nec tamen sequitur quod abstrahentium sit mendacium, si corpus mathematicum sit tantum in intellectu; quia non intelligit intellectus abstrahens, corpus aliquod esse non in sensibilibus; sed intelligit ipsum, non intelligendo sensibilia; sicut si quis intelligat hominem non intelligendo ejus risibilitatem, non mentitur; mentiretur autem, si intelligeret hominem non esse risibilem. Dico tamen, quod si corpus mathematicum esset in corpore sensibili, cum corpus mathematicum sit dimensionale, tantum pertineret ad genus quantitatis; unde non requireretur ad ipsum aliqua forma substantialis. Corpus autem quod est in genere substantiae, habet formam substantialem, quae dicitur corporeitas, quae non est tres dimensiones, sed quaecumque forma substantialis, ex qua sequuntur in materia tres dimensiones; et haec forma in igne est igneitas, in animali anima sensitiva, et in homine anima intellectiva.

Ad decimumquintum dicendum, quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet anima non habeat corporeitatem in actu, habet tamen virtute, sicut sol calorem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum; quia prius intelligitur materia perfici secundum rationem formae universalis quam specialis; sicut prius intelligitur aliquid ens quam vivum, et vivum quam animal, et animal quam homo.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quodlibet esse generis vel speciei consequuntur propria accidentia illius generis vel speciei; unde quando jam materia intelligitur perfecta secundum rationem hujus generis quod est corpus, possunt in ea intelligi dimensiones, quae sunt propria accidentia hujus generis; et sic consequentur ordinem intelligibilem in materia, secundum diversas ejus partes, diversae formae elementares.

Ad decimumnonum dicendum, quod idem specie calor est in igne et aere; quia quaelibet qualitas specialiter attribuitur uni elemento in quo est perfecte; et per concomitantiam vel derivationem alteri, tamen imperfectius. Cum ergo ex hoc aere fit hic ignis, calor manet idem specie, sed augmentatus; non tamen idem numero, quia non manet idem subjectum. Nec hoc facit ad difficultatem conversionis, cum corrumpatur per accidens ex corruptione subjecti, et non ex contrarietate agentis.

Ad vicesimum dicendum, quod materia prout nuda consideratur, se habet indifferenter ad omnes formas, sed determinatur ad speciales formas per virtutem moventis, ut traditur in 2 de Generatione (com. 53). Et secundum ordinem intelligibilem formarum in materia, est ordo agentium naturalium. Inter ipsa enim corpora caelestia unum est universalius activum quam alterum; nec universalius agens agit seorsum ab inferioribus agentibus, sed ultimum agens proprium agit in virtute omnium superiorum. Unde non imprimuntur a diversis agentibus diversae formae in uno individuo; sed una forma est quae imprimitur a proximo agente, continens in se virtute omnes formas praecedentes; et materia, secundum quod consideratur perfecta sub ratione formae universalioris et accidentium consequentium, fit propria ad subsequentem perfectionem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia, quae est in genere substantiae, materia est, sicut forma actus; unde materia non subest formae mediante aliqua potentia.

ARTICULUS IV.

Utrum tota anima sit in qualibet parte corporis.

Quarto quaeritur, utrum tota anima sit in qualibet parte corporis. Et videtur quod non. Dicit enim Aristoteles in libro de causa motus Animalium (cap. 7): *Nihil opus est in unoquoque corporis esse animam, sed in quodam corporis principio existere.* In natura autem nihil est frustra. Non est ergo anima in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, ex corpore et anima constituitur animal. Si igitur in qualibet parte corporis esset anima, quaelibet pars animalis esset animal; quod est inconveniens.

3. Praeterea, in quocumque est subjectum, et proprietas subjecti. Sed omnes potentiae animae sunt in essentia animae, sicut et proprietates in subjecto. Ergo si anima esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in qualibet parte corporis essent omnes potentiae animae; et sic auditus erit in oculo, et visus in aure; quod est inconveniens.

4. Praeterea, nulla forma quae requirit dissimilitudinem partium, invenitur in qualibet parte; ut patet de forma domus, quae non est in quacumque parte domus, sed in tota domo: formae vero quae non requirunt dissimilitudinem partium, sunt in singulis partibus, ut forma aeris et ignis. Anima autem est forma requirens dissimilitudinem partium, ut patet in omnibus animatis. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

5. Praeterea, nulla forma quae extenditur secundum extensionem materiae, est tota in qualibet parte suae materiae. Sed anima extenditur secundum extensionem materiae; dicitur enim in libro

de quantitate Animae: *Tamen aestimo esse animam, quantum eam spatia corporis esse patiuntur.* Ergo anima non est tota in qualibet parte corporis.

6. Praeterea, quod anima sit in qualibet corporis parte, praecipue videtur ex hoc quod in qualibet corporis parte agit. Sed anima operatur ubi non est: quia, ut Augustinus dicit ad Volusianum (epist. 3), anima sentit et videt in caelo, ubi non est. Non est ergo necessarium animam esse in qualibet corporis parte.

7. Praeterea, secundum Philosophum (lib. 2 Topic., cap. 3), motis nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Contingit autem unam partem corporis moveri alia quiescente. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod simul moveatur et quiescat; quod videtur inconveniens.

8. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, unaquaeque pars corporis immediatum ordinem habebit ad animam, et sic non dependent aliae partes a corde; quod est contra Hieronymum super Matthaeum (cap. 15, super illud: *De corde exeunt cogitationes*), qui dicit, quod principale hominis non est in cerebro secundum Platonem, sed in corde secundum Christum.

9. Praeterea, nulla forma quae requirit determinatam figuram, potest esse ubi non est illa figura. Sed anima est in corpore secundum determinatam figuram: dicit enim Commentator in 1 de Anima (com. 52), quod quodlibet corpus animalis habet figuram propriam. Et hoc manifestatur in speciebus animalium: membra enim leonis non differunt a membris cervi nisi propter diversitatem animae. Ergo cum in parte non inveniatur figura totius, anima non erit in parte. Et hoc est quod idem Commentator dicit in eodem libro, quod si cor habet naturam recipiendi animam quia habet talem figuram, manifestum est quod pars ejus non recipit illam animam, quia non habet talem figuram.

10. Praeterea, quanto aliquid est magis abstractum, tanto minus determinatur ad aliquod corporale. Sed Angelus est magis abstractus quam anima: determinatur autem Angelus ad aliquam partem mobilis quod movet, et non est in qualibet parte ejus, ut patet per Philosophum in 8 Physic. (com. 84), ubi dicit quod motor caeli non est in centro, sed in quadam parte circumferentiae. Multo minus igitur anima est in qualibet parte sui corporis.

11. Praeterea, si in quacumque parte corporis est operatio animae, est anima, pari ratione in quacumque parte corporis est operatio visivae potentiae, ibi est ipsa visiva potentia. Sed operatio visivae potentiae esset in pede, si ibi esset organum visivae potentiae; unde quod desit operatio visiva, erit propter defectum organi tantum. Erit igitur ibi potentia visiva, si ibi sit anima.

12. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ubicumque sit aliqua pars corporis, ibi sit anima. Sed pueri crescentis partes incipiunt esse per augmentum ubi prius non erant. Ergo et anima ejus incipit esse ubi prius non erat. Sed hoc videtur impossibile. Tribus enim modis aliquid incipit esse ubi prius non erat. Aut per hoc quod de novo fit; sicut cum anima creatur et infunditur corpori. Aut per propriam transmutationem; sicut cum corpus transfertur de loco ad locum. Aut per transmutationem alterius in ipsum, sicut cum corpus Christi incipit esse in altari. Quorum nullum hic dici potest. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

13. Praeterea, anima non est nisi in corpore cujus est actus. Est autem actus corporis organici, ut dicitur 2 de Anima (com. 6). Cum igitur non quaelibet pars corporis sit corpus organicum, non erit in qualibet parte corporis.

14. Praeterea, plus differunt caro et os unius hominis quam duae carnes duorum hominum. Sed anima una non potest esse in duobus corporibus diversorum. Ergo non potest esse in omnibus partibus unius hominis.

15. Praeterea, si anima est in qualibet parte corporis, oportet quod ablata quacumque parte corporis, vel auferatur anima, quod patet esse falsum, cum remaneat homo vivens; vel transferatur de illa parte ad alias; quod est impossibile, cum anima sit simplex, et per consequens immobilis. Non ergo est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea, nullum indivisibile potest esse nisi in indivisibili, cum locum oporteat aequari locato. In corpore autem contingit signare infinita indivisibilia. Si igitur anima sit in qualibet parte corporis; sequetur quod sit in infinitis: quod esse non potest, cum sit finitae virtutis.

17. Praeterea, cum anima sit simplex absque quantitate dimensiva, nulla totalitas videtur posse ei attribui nisi virtutis. Sed non est in qualibet parte corporis secundum suas potentias, in quibus consideratur totalitas virtutis ejus. Non ergo in qualibet parte corporis est tota anima.

18. Praeterea, quod aliquid possit esse totum in toto et in omnibus partibus, videtur provenire ex ejus simplicitate; nam (1) hoc in corporibus videmus non posse accidere. Sed anima non est simplex, sed composita ex materia et forma. Ergo non est in qualibet parte corporis. Probatio mediae. Philosophus in 2 Metaph., reprehendit ponentes materiam corporalem primum principium, quia ponebant solum elementa corporum, non corporum autem non. Igitur incorporeorum est etiam aliquod elementum. Sed elementum est materiale principium. Ergo etiam substantiae incorporeae, ut Angelus et anima, habent materiale principium.

19. Praeterea, quaedam animalia decisa vivunt. Non est autem dicere quod altera pars vivat per totam animam. Ergo nec ante decisionem tota anima erat in illa parte, sed pars animae.

20. Praeterea, totum et perfectum idem est, ut dicitur in 3 Phys. (com. 63). Perfectum autem est quod attingit propriam virtutem, ut dicitur etiam in 3 Physic. (com. 64). Propria autem virtus animae secundum intellectum est quod non est actus alicujus partis. Non ergo anima est tota in qualibet parte corporis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trin., quod anima in toto tota est, et in qualibet ejus parte, tota.

Praeterea, Damascenus dicit (lib. 1, cap. 17, et lib. 2, cap. 3), quod Angelus ibi est ubi operatur. Pari ergo ratione et anima. Sed anima operatur in qualibet parte corporis, quia quaelibet pars corporis nutritur, augetur et sentit. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Praeterea, anima est majoris virtutis quam for-

(1) *Al.* tamen.

mae materiales. Sed formae materiales, ut ignis aut aeris, sunt in qualibet parte. Multo igitur magis anima.

Praeterea, in libro de Spiritu et Anima (cap. 9, in princ.) dicitur, quod anima praesentia sua corpus vivificat. Sed quaelibet pars corporis vivificatur ab anima. Ergo anima est cuilibet parti corporis praesens.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis ex praecedentibus dependet. Ostensum est enim prius quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma. Posterius vero ostensum est quod anima non praesupponit alias formas substantiales in materia, quae dent esse substantiale corpori aut partibus ejus; sed et totum corpus et omnes ejus partes habent esse substantiale et specificum per animam; qua recedente, sicut non manet homo aut animal, aut vivum; ita non manet manus, aut oculus, aut caro, aut os, nisi aequivoce, sicut depicta aut lapidea. Sic igitur cum omnis actus sit in eo cujus est actus, oportet animam, quae est actus totius corporis et omnium partium, esse in toto corpore et in qualibet ejus parte. Sed tamen aliter se habet totum corpus ad animam, et aliter ad partes ejus. Anima enim totius quidem corporis actus est primo et per se; partium vero in ordine ad totum. Ad cujus evidentiam considerandum, quod cum materia sit propter formam, talem oportet esse materiam ut competit formae. In istis rebus corruptibilibus formae imperfectiores, quae sunt debilioris virtutis, habent paucas operationes, ad quas non requiritur partium dissimilitudo; sicut patet in omnibus inanimatis corporibus. Anima vero, cum sit forma altioris et majoris virtutis, potest esse principium diversarum operationum, ad quarum executionem requiruntur dissimiles partes corporis. Et ideo omnis anima requirit diversitatem organorum in partibus corporis cujus est actus; et tanto majorem diversitatem, quanto anima fuerit perfectior. Sic igitur formae infimae uniformiter perficiunt suam materiam; sed anima difformiter, ut ex dissimilibus partibus constituatur integritas corporis, cujus primo et per se anima est actus.

Sed restat inquirendum quod dicitur, totam animam esse in toto, et totam in singulis partibus. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur, quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, inquantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem et in toto et in parte; unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent hujusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae; physice quidem in compositis materia et forma; logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine; possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte. Anima autem, et praecipue humana, non habet extensionem in materia; unde in ea prima totalitas locum non habet. Relinquitur ergo quod secundum totalitatem essentiae simpliciter enuntiari possit esse tota in qualibet corporis parte, non autem secundum totalitatem virtutis; quia partes difformiter perficiuntur ab ipsa ad diversas operationes; et aliqua operatio est ejus, scilicet intelligere, quam per nullam partem corporis exequitur. Unde sic accepta totalitate animae secundum virtutem, non solum non est tota in qualibet parte, sed nec est tota in toto: quia virtus animae capacitatem corporis excedit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam, quae primo fundatur in corde.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in qualibet parte corporis primo et per se, sed in ordine ad totum, ut dictum est (in corp. art.); et ideo non quaelibet pars animalis est animal.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in libro de Somno et Vigilia (cap. 1, ante med.), cujus est potentia, ejus est actio. Unde potentiae illae quarum operationes non sunt solius animae, sed conjuncti, sunt in organo sicut in subjecto; in anima autem sicut in radice. Solum autem illae potentiae sunt in anima sicut in subjecto, quarum operationes anima non per organum corporis exequitur; quae tamen sunt animae secundum quod excedit corpus. Unde non sequitur quod in qualibet parte corporis sint omnes potentiae animae.

Ad quartum dicendum, quod forma domus, cum sit accidentalis, non dat esse specificum singulis partibus domus, sicut dat anima singulis partibus corporis; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod auctoritas illa non sic intelligitur quod anima humana extendatur secundum extensionem corporis; sed quod virtualis animae quantitas non porrigitur in majorem quantitatem quam corporis.

Ad sextum dicendum, quod omnis operatio aliquo modo accipitur ut media inter operantem et objectum operationis; vel realiter, sicut in illis actionibus quae procedunt ab agente in aliquod extrinsecum transmutandum; vel secundum modum intelligendi, sicut intelligere et velle, et hujusmodi, quae licet sint actiones in agente manentes, ut dicitur in 9 Metaph. (cap. 16), tamen significantur per modum aliarum actionum, ut ab uno tendentes in aliud. Sic ergo cum dicitur aliquis operari hic vel ibi, dupliciter potest intelligi. Uno modo quod per hujusmodi adverbium determinetur verbum, ex quo operatio exit ab agente; et sic verum est quod anima ubicumque operatur, ibi est. Alio modo ex ea parte qua operatio intelligitur terminari ad alterum; et sic non ubicumque operatur, ibi est: sic enim sentit et videt in caelo, inquantum caelum sentitur et videtur ab ea.

Ad septimum dicendum, quod anima moto corpore movetur per accidens, et non per se. Non est autem inconveniens quod aliquid simul mo-

veatur et quiescat per accidens secundum diversa; esset autem inconveniens, si per se simul quiesceret et moveretur.

Ad octavum dicendum, quod licet anima sit actus cujuslibet partis corporis, non tamen uniformiter omnes partes corporis perficiuntur ab ea, ut dictum est, sed una altera principalius et perfectius.

Ad nonum dicendum, quod anima per determinatam figuram dicitur esse in corpore, non quod figura sit causa quare sit in corpore; sed potius figura corporis est ex anima; unde ubi non est figura conveniens huic animae, non potest esse haec anima. Sed aliam figuram requirit anima in toto corpore, cujus per prius est actus, et aliam in parte, cujus est actus in ordine ad totum, sicut dictum est. Unde in animalibus in quibus figura partis fere est conformis figurae totius, pars recipit animam ut quoddam totum: quare decisa vivit. In animalibus tamen perfectis, in quibus figura partis multum differt a figura totius, pars non recipit animam sicut totum et primum perfectibile, ut decisa vivat; recipit tamen animam in ordine ad totum, ut conjuncta vivat.

Ad decimum dicendum, quod Angelus comparatur ad corpus caeleste quod movet, non sicut forma, sed sicut motor; unde non est simile de ipso et de anima, quae est forma totius et cujuslibet partis.

Ad undecimum dicendum, quod si esset oculus in pede, esset ibi potentia visiva, quia haec potentia est actus talis organi animati. Remoto autem organo, remanet ibi anima, non tamen potentia visiva.

Ad duodecimum dicendum, quod augmentum non fit sine motu locali, ut dicit Philosophus 4 Physic.; unde augmentato puero, sicut aliqua pars corporis incipit esse per se ubi prius non erat, ita anima per accidens, et per transmutationem suam, inquantum per accidens movetur, moto corpore.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus organicum est perfectibile ab anima primo et per se; singula autem organa et organorum partes, in ordine ad totum, sicut dictum est (in corp. art.).

Ad decimumquartum dicendum, quod caro mea cum carne tua magis convenit secundum rationem speciei, quam caro mea cum osse meo; sed secundum analogiam ad totum est e converso. Nam caro mea et os meum possunt ordinari ad unum totum constituendum, non autem caro mea et caro tua.

Ad decimumquintum dicendum, quod praecisa parte non sequitur quod auferatur anima, vel quod ad aliam partem transmutetur; nisi poneretur quod in illa sola parte anima esset; sed sequitur quod illa pars desinat perfici ab anima totius.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima non est indivisibilis ut punctum habens situm in continuo; contra cujus rationem esset in loco divisibili esse; sed anima est indivisibilis per abstractionem a toto genere continui; unde non est contra ejus rationem, si sit in aliquo divisibili toto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima ex hoc quod est indivisibilis, sequitur quod non habeat totalitatem quantitatis; nec propter hoc relinquitur quod sit in ea sola totalitas potentiarum: est enim in ea totalitas secundum essentiae rationem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad decimumoctavum dicendum, quod Philosophus in libro illo intendit inquirere de principiis omnium entium, non solum materialibus, sed etiam formalibus, efficientibus, et finalibus, et ideo redarguuntur ab ipso antiqui naturales, qui posuerunt tantum causam materialem, quae non habet locum in rebus incorporalibus; et sic non poterant ponere principia omnium entium. Non ergo intendit dicere, quod sit aliquod elementum materiale rerum incorporalium, sed quod illi sunt reprehendendi qui principia rerum incorporalium neglexerunt, ponentes causam materialem tantum.

Ad decimumnonum dicendum, quod in illis animalibus quae decisa vivunt, est una anima in actu, et multae in potentia; per decisionem autem reducuntur in actum multitudinis, sicut contingit in omnibus formis quae habent extensionem in materia.

Ad vicesimum dicendum, quod cum dicitur anima esse tota in qualibet parte, accipitur totum et perfectum secundum rationem essentiae, et non secundum rationem potentiae, seu virtutis, ut ex supradictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori.

Quinto quaeritur, utrum aliqua substantia spiritualis creata, sit non unita corpori. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in 1 Periarchon (cap. 6, in fin.): *Solius Dei, idest Patris et Filii et Spiritus sancti, proprium est ut absque ulla corporeae societatis adjectione intelligatur existere.* Nulla ergo substantia spiritualis creata potest esse corpori non unita.

2. Praeterea, Paschasius Papa dicit, quod spiritualia sine corporalibus subsistere non possunt. Non est ergo possibile spirituales substantias non unitas corporibus esse.

3. Praeterea, Bernardus super Can. (ser. 5) inquit: *Liquet omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Manifestum est autem quod cum natura non deficiat in necessariis, multo minus deficit Deus. Non ergo spiritus creatus sine corpore invenitur.

4. Praeterea, si aliqua substantia spiritualis creata est (1) omnino corpori non unita, necesse est quod sit supra tempus; tempus enim corporalia non excedit. Sed substantiae spirituales creatae non omnino sunt supra tempus. Cum enim ex nihilo creatae sint, et per consequens a non esse incipiant, necesse est eas vertibiles esse, ut possint deficere in non esse, nisi ab alio continerentur. Quod autem potest in non esse deficere, non omnino est supra tempus; potest enim nunc esse, et in alio nunc non esse. Non est ergo possibile aliquas creatas substantias absque corporibus esse.

5. Praeterea, Angeli quaedam corpora assumunt. Corpus autem assumptum ab Angelo, movetur ab eo. Cum igitur moveri secundum locum praesupponat sentire et vivere, ut patet in 2 de Anima (com. 28, 29, 31), videtur quod corpora assumpta ab Angelis sentiant et vivant, et ita sint corporibus naturaliter uniti; de quibus tamen maxime videtur

(1) *Al.* non est.

quod sint a corporibus absoluti. Nulla ergo spiritualis substantia creata est corpori non unita.

6. Praeterea, Angelus naturaliter est perfectior quam anima. Perfectius autem est quod vivit et dat vitam, quam illud quod vivit tantum. Cum igitur anima vivat, et det vitam corpori per hoc quod est forma ejus; videtur quod multo fortius Angelus non solum vivat, sed etiam uniatur alicui corpori cui det vitam; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, manifestum est quod Angeli singularia cognoscunt: alioquin frustra hominibus in custodiam deputarentur. Non possunt autem singularia cognoscere per formas universales: quia sic aequaliter se haberet eorum cognitio ad praeteritum et futurum, cum tamen futura cognoscere solius Dei sit. Cognoscunt igitur Angeli singularia per formas particulares, quae requirunt organa corporalia sibi unita in quibus recipiantur. Ergo Angeli habent organa corporalia sibi unita; et sic nullus spiritus creatus videtur esse omnino a corpore absolutus.

8. Praeterea, principium individuationis est materia. Angeli autem sunt quaedam individua: alioquin non haberent proprias actiones; agere enim per materiam est. Cum igitur non habeant materiam ex qua sint, ut supra (art. 1) dictum est; videtur quod habeant materiam in qua, scilicet corpora quibus uniuntur.

9. Praeterea, cum spiritus creati sint substantiae finitae, necesse est quod sint in determinato genere et specie. Est igitur in eis invenire naturam universalem speciei. Ex ipsa autem natura universali non habent quod individuentur. Ergo oportet esse aliquid additum per quod individuentur. Hoc autem non potest esse aliquid materiale, quod intret compositionem Angeli; cum Angeli sint immateriales substantiae, ut supra (art. 1) dictum est. Necesse est ergo quod addatur eis aliqua materia corporalis, per quam individuantur; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, substantiae spirituales creatae non sunt materia tantum, quia sic essent in potentia solum, et non haberent aliquam actionem; nec iterum sunt compositae ex materia et forma, ut supra (art. 1) ostensum est. Relinquitur igitur quod sint formae tantum. De ratione autem formae est quod sit actus materiae cui unitur. Videtur ergo quod spirituales substantiae uniantur materiae corporali.

11. Praeterea, de similibus simile est judicium. Sed aliquae spirituales substantiae creatae sunt unitae corporibus. Ergo omnes.

Sed contra est quod Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod Angeli sunt incorporales et immateriales.

Praeterea, secundum Philosophum in 7 Physic., si aliqua duo inveniuntur conjuncta, quorum unum sine altero inveniri potest; oportet et alterum sine alio inveniri. Invenitur enim aliquid movens motum; unde si aliquid est motum non movens, invenitur etiam aliquid movens non motum. Sed invenitur aliquid compositum ex substantia corporali et spirituali. Cum igitur inveniatur aliquod corpus sine spiritu, videtur quod aliquis spiritus inveniri possit corpori non unitus.

Praeterea, Richardus de S. Victore (lib. 3 de Trin., cap. 9) sic argumentatur. In divinis plures inveniuntur personae in una natura. In rebus autem humanis una persona in duabus naturis, scilicet anima et corpore. Ergo et invenitur medium; scilicet quod sit una persona in una natura (1): quod non esset, si natura spiritualis corpori uniretur.

Praeterea, Angelus est in corpore assumpto. Si ergo corpus aliud sibi naturaliter uniretur, sequeretur quod duo corpora simul essent in eodem; quod est impossibile. Sunt ergo aliquae spirituales substantiae creatae non habentes corpora naturaliter sibi unita.

Respondeo dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, sensus autem corporalium est; a principio homines de veritate inquirentes solum naturam corpoream capere potuerunt, intantum quod primi naturales (2) philosophi nihil esse nisi corpora existimabant. Unde et ipsam animam corpus esse dicebant. Quos etiam secuti videntur Manichaei haeretici, qui Deum lucem quamdam incorpoream per infinita distinctam spatia esse existimabant. Sic etiam et Antropomorphitae, qui Deum lineamentis humani corporis figuratum esse astruebant, nihil ultra corpora esse suspicabantur. Sed posteriores philosophi rationabiliter per intellectum corporalia tanscendentes ad cognitionem incorporeae substantiae pervenerunt. Quorum Anaxagoras primus, quia ponebat a principio omnia corporalia invicem esse immixta, coactus fuit ponere supra corporalia aliquod incorporeum non mixtum, quod corporalia distingueret et moveret. Et hoc vocabat intellectum distinguentem et moventem omnia, quem nos dicimus Deum (Ex lib. 1 Physic. com. 25; et 8 Physic., com. 37; et 3 de Anim., com. 4). Plato vero (dialog. 10 de Republic.) est alia via usus ad ponendum substantias incorporeas. Existimavit enim quod ante omne esse participans, necesse est ponere aliquid abstractum participatum. Unde cum omnia corpora sensibilia participent ea quae de ipsis praedicantur, scilicet naturas generum et specierum et aliorum universaliter de ipsis dictorum, posuit hujusmodi naturas abstractas a sensibilibus per se subsistentes, quas substantias separatas nominabat. Aristoteles vero (13 Metaph., text. 44) processit ad ponendum substantias incorporeas separatas ex perpetuitate caelestis motus. Oportet enim caelestis motus aliquem finem ponere. Si autem finis alicujus motus non semper eodem modo se habeat, sed moveatur per se vel per accidens, necesse est illum motum non semper uniformiter se habere; unde motus naturalis gravium et levium magis intenditur cum appropinquat ad hoc quod est esse in loco proprio. Videmus autem in motibus caelestium corporum semper uniformitatem servari; ex quo existimavit hujus uniformis motus perpetuitatem. Oportebat igitur ut poneret finem hujus motus non moveri nec per se nec per accidens. Omne autem corpus, vel quod est in corpore, mobile est per se vel per accidens. Sic ergo necessarium fuit quod poneret aliquam substantiam omnino a corpore separatam, quae esset finis motus caelestis. In hoc autem videntur tres praedictae positiones differre, quod Anaxagoras non habuit necesse ponere secundum principia ab eo supposita nisi unam substantiam incorpoream. Plato autem necesse habuit ponere multas, et ad invicem ordinatas secundum multitudinem et ordinem generum et specierum et aliorum, quae abstracta ponebat; posuit enim primum abstractum, quod

(1) *Al.* quod sit una natura *intermediis omissis.*
(2) *Al.* materiales,

essentialiter esset bonum et unum, et consequenter diversos ordines intelligibilium et intellectuum. Aristoteles autem (loc. cit.) posuit plures substantias separatas. Cum enim in caelo appareant multi motus, quorum quemlibet ponebat esse uniformem et perpetuum; cujuslibet autem motus oportet esse aliquem proprium finem; ex quo finis talis motus debet esse substantia incorporea, consequens fuit ut poneret multas substantias incorporeas ad invicem ordinatas secundum naturam et ordinem caelestium motuum; nec ultra in eis ponendis processit, quia proprium ejus philosophiae fuit a manifestis non discedere.

Sed istae viae non sunt nobis multum accommodae: quia neque ponimus mixtionem sensibilium cum Anaxagora, neque abstractionem universalium cum Platone, neque perpetuitatem motus cum Aristotele. Unde oportet nos aliis viis procedere ad manifestationem propositi. Primo igitur apparet esse aliquas substantias omnino a corpore absolutas ex perfectione universi. Talis enim videtur esse universi perfectio, ut non desit ei aliqua natura quam possibile sit esse; propter quod Genes. 1, singula dicuntur bona, omnia autem simul valde bona. Manifestum est autem quod si aliqua duo sunt, quorum unum ex altero non dependeat secundum suam rationem, possibile est illud sine alio inveniri; sicut animal secundum suam rationem non dependet a rationali; unde possibile est inveniri animalia non rationalia. Est autem de ratione substantiae quod per se subsistat; quod nullo modo dependet a corporis ratione, cum ratio corporis quaedam accidentia, scilicet dimensiones, aliquo modo respiciat, a quibus non causatur subsistere. Relinquitur igitur quod post Deum, qui non continetur in aliquo genere, inveniantur in genere substantiae aliquae substantiae a corporibus absolutae. Secundo potest idem considerari ex ordine rerum, qui talis esse invenitur ut ab uno extremo ad alterum non perveniatur nisi per media; sicut sub corpore caelesti invenitur immediate ignis, sub quo aer, sub quo aqua, sub quo terra, secundum scilicet convenientiam nobilitatis et subtilitatis horum corporum. Est autem in summo rerum vertice id quod est omnibus modis simplex et unum, scilicet Deus. Non igitur possibile est quod immediate sub Deo collocetur corporalis substantia, quae est omnino composita et divisibilis; sed oportet ponere multa media per quae deveniatur a summa simplicitate divina ad corpoream multiplicitatem; quorum mediorum aliqua sunt substantiae incorporeae corporibus non unitae, aliqua vero substantiae incorporeae corporibus unitae. Tertio apparet idem ex proprietate intellectus. Manifestum est enim quod intelligere est operatio quae per corpus fieri non potest, ut probatur in 3 de Anima (com. 6); unde oportet quod substantia cujus est haec operatio, habeat esse non dependens a corpore, sed supra corpus elevatum; sicut enim est unumquodque, ita operatur. Si ergo aliqua substantia intelligens corpori uniatur, hoc non erit inquantum est intelligens, sed secundum aliquid aliud: sicut supra (art. 2 et 3) dictum est, quod necessarium est, animam humanam uniri corpori, inquantum indiget operationibus per corpus exercitis ad complementum intellectualis operationis, prout intelligit a phantasmatibus abstrahendo; quod quidem accidit intellectuali operationi, et pertinet ad imperfectionem ipsius, ut ex his quae sunt intelligibilia solum in potentia, scientiam capiat, sicut est de imperfectione visus vespertilionis, quod necesse habeat videre in obscuro. Quod autem per accidens adjungitur alicui, non in omnibus cum eo invenitur. Oportet etiam quod ante esse imperfectum in aliquo genere inveniatur id quod est perfectum in genere illo; quia perfectum est naturaliter prius imperfecto, sicut actus potentia. Relinquitur igitur quod oportet ponere aliquas substantias incorporeas corpori non unitas, utpote non indigentes aliquo corpore ad intellectualem operationem.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc non est auctoritas Origenis recipienda; quia multa in illo libro erronea loquitur, sequens opiniones antiquorum philosophorum.

Ad secundum dicendum, quod Paschasius loquitur de spiritualibus quibus sunt annexa temporalia, cum quorum venditione vel emptione ipsa spiritualia emi vel vendi intelliguntur; jura enim spiritualia vel consecrationes non per se seorsum subsistunt a corporalibus vel temporalibus, quae eis annectuntur.

Ad tertium dicendum, quod omnis spiritus creatus indiget solatio corporeo; quidam propter se, ut anima rationalis; quidam propter nos, ut Angeli qui in corporibus assumptis nobis apparent.

Ad quartum dicendum, quod substantiae spirituales creatae quantum ad suum esse ponuntur mensurari aevo, licet eorum motus tempore mensurentur, secundum illud Augustini, 4 super Genes. ad litteram (lib. 8, cap. 20, 22, 23), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus. Quod autem dicitur quod possit verti in non esse, non pertinet ad aliquam potentiam in eis existentem, sed ad potentiam agentis. Sicut enim antequam essent, poterant esse per solam potentiam agentis; ita possunt non esse per solam potentiam Dei, qui potest subtrahere manum conservantem. In eis vero nulla est potentia ad non esse, ut sic tempore mensurentur, sicut quae possunt moveri. Licet autem non moveantur, tamen tempore mensurantur.

Ad quintum dicendum, quod moveri secundum locum a movente intrinseco et conjuncto praesupponit sentire et vivere. Sic autem non moventur corpora ab Angelis assumpta. Unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod vivere et dare vitam effective, nobilius est quam vivere tantum; sed dare vitam formaliter, hoc est ignobilioris substantiae quam ea quae vivit per se subsistendo sine corpore. Esse enim illius intellectualis substantiae quae est forma corporis, est magis infimum, et affine corporeae naturae, intantum ut possit ei communicari.

Ad septimum dicendum, quod Angeli cognoscunt particularia per formas universales quae sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. Nec tamen oportet quod cognoscant singularia futura, quae nondum participaverunt materiam et formam, quae repraesentatur per species intellectus angelici. Secus est autem de intellectu divino, qui in nunc aeternitatis constitutus, totum tempus uno intuitu circumspicit.

Ad octavum dicendum, quod materia est individuationis principium, inquantum non est nata in alio recipi. Formae vero quae natae sunt recipi in aliquo subjecto, de se individuatae esse non

possunt; quia quantum est de sui ratione, indifferens est eis quod recipiantur in uno, vel pluribus. Sed si aliqua forma sit quae non sit in aliquo receptibilis, ex hoc ipso individuationem habet, quia non potest in pluribus esse, sed ipsa sola manet in seipsa. Unde Aristoteles, in 7 Metaph., contra Platonem arguit, quod si formae rerum sint abstractae, oportet quod sint singulares.

Ad nonum dicendum, quod in compositis ex materia et forma, individuum addit supra naturam speciei designationem materiae et accidentia individualia; sed in formis abstractis non addit individuum supra naturam speciei aliquid secundum rem, quia in talibus essentia ejus est ipsummet individuum subsistens, ut patet per Philosophum in 7 Metaph. Addit tamen aliquid secundum rationem; scilicet hoc quod est non posse existere in pluribus.

Ad decimum dicendum, quod substantiae quae sunt a corporibus separatae, sunt formae tantum, non tamen sunt actus alicujus materiae; licet enim materia non possit esse sine forma, tamen forma potest esse sine materia, quia materia habet esse per formam, et non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod anima, quia est infima inter substantias spirituales, majorem habet affinitatem cum natura corporea, ut possit esse ejus forma, quam superiores substantiae.

ARTICULUS VI.

Utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur.

Sexto quaeritur, utrum substantia spiritualis caelesti corpori uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (7 cap. de divinis Nominibus), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Ex quo potest accipi quod natura inferior in sui summo attingat superiorem in sui infimo. Supremum autem in natura corporea est corpus caeleste, infimum autem in natura spirituali est anima. Ergo corpus caeleste est animatum.

2. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Corpus autem caeleste est nobilissimum corporum, et anima est nobilissima formarum. Si ergo aliqua inferiora corpora sunt animata, multo magis corpus caeleste animatum erit.

3. Sed dicendum, quod licet corpus caeleste non sit animatum, tamen forma qua illud corpus est corpus, est nobilior quam forma qua corpus hominis est corpus. — Sed contra, aut in corpore humano est alia forma substantialis praeter animam rationalem quae dat esse corpori, aut non. Si non, sed ipsa anima dat esse substantiale corpori; cum anima sit nobilissima formarum, sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus. Si autem sit alia forma substantialis in homine dans esse corpori praeter animam rationalem, manifestum est quod per illam formam corpus humanum sit susceptivum animae rationalis. Quod autem est susceptivum perfectae bonitatis, est melius eo quod non est susceptivum, ut dicitur 2 de Caelo et Mundo (com. 62 et seq.). Si ergo corpus caeleste non est susceptivum animae rationalis, adhuc sequetur quod forma per quam corpus humanum est corpus, sit nobilior quam forma per quam corpus caeleste est corpus; quod videtur inconveniens.

4. Praeterea, perfectio universi requirit ut nulli corpori denegetur id ad quod naturaliter inclinatur. Omne autem corpus habet naturalem inclinationem ad id quo indiget ad suam operationem. Operatio autem propria corporis caelestis est motus circularis, ad quam indiget substantia spirituali; non enim hic motus potest consequi aliquam formam corporalem, sicut motus gravium et levium; quia oporteret quod motus cessaret cum perveniretur ad aliquod ubi determinatum, sicut accidit in gravibus et levibus; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod corpora caelestia habent substantias spirituales sibi unitas.

5. Praeterea, omne quod in aliqua dispositione existens movetur naturaliter, in eadem dispositione existens non potest quiescere nisi violenter, sicut corpus grave aut leve extra suum ubi existens. Sed si motus caeli sit a forma naturali, oportet quod in quolibet ubi existens naturaliter moveatur Ergo in quocumque ubi ponatur quiescere, non quiescet nisi per violentiam. Nullum autem violentum potest esse perpetuum. Non ergo in perpetuum quiescet caelum post diem judicii, ut secundum fidem ponimus. Cum ergo hoc sit inconveniens, necesse videtur dicere quod caelum movetur motu voluntario; et sic sequitur quod caelum sit animatum.

6. Praeterea, in quolibet genere, quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sed caelum est primum in genere mobilium. Ergo est per se motum tamquam movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens per appetitum, ut anima, et alia mota, ut corpus. Corpus igitur caeleste est animatum.

7. Praeterea, nihil quod movetur a motore totaliter extrinseco, habet motum naturalem. Cum ergo motus caeli sit a substantia spirituali: quia secundum Augustinum, 3 de Trin. (cap. 3 et 4), Deus administrat corporalem substantiam per spiritualem; si illa substantia non uniretur ei, sed esset totaliter extrinseca, motus caeli non esset naturalis; quod est contra Philosophum in 1 de Caelo (com. 78 et seq.).

8. Praeterea, substantia illa spiritualis movens caelum si esset extrinseca tantum, non posset dici quod moveret caelum solum volendo: quia sic ejus velle esset ejus agere, quod est solius Dei. Oporteret igitur quod aliquid immitteret ad movendum; et sic cum ejus virtus sit finita, sequeretur quod accideret ei fatigatio in movendo per diuturnitatem temporis: quod est inconveniens, et maxime secundum ponentes aeternitatem motus. Ergo substantia spiritualis quae movet caelum, est ei unita.

9. Praeterea, sicut habetur in 4 Physic., motores inferiorum orbium moventur per accidens, non autem motor superioris orbis. Sed motor superioris orbis unitur suo orbi ut motor. Ergo motores inferiorum orbium uniuntur eis non solum ut motores, sed ut formae; et sic, ad minus, inferiores orbes sunt animati.

10. Praeterea, ut in 11 Metaph. (com. 48) Commentator dicit, substantiae separatae sunt in optima dispositione in qua esse possunt; et hoc est ut unaquaeque earum moveat corpus caeleste et ut agens, et ut finis. Non autem hoc esset, nisi aliquo modo eis uniretur. Ergo corporibus caelestibus sunt unitae substantiae incorporeae; et sic corpora caelestia videntur esse animata.

11. Praeterea, Commentator in eodem libro (com. 25) expresse dicit, corpora caelestia animata esse.

12. Praeterea, nihil agit extra suam speciem: effectus enim non potest esse potior sua causa. Substantia autem vivens est melior non vivente, ut dicit Augustinus, de vera Religione (cap. 4). Cum ergo corpora caelestia causent vitam, maxime in animalibus ex putrefactione generatis; videtur quod corpora caelestia vivant, et sint animata.

13. Praeterea, Commentator dicit in lib. de substantia Orbis (cap. 32), quod motus circularis proprius est animae. Maxime ergo videntur illa corpora esse animata quibus est naturale circulariter moveri. Talia autem sunt corpora caelestia. Ergo corpora caelestia sunt animata.

14. Praeterea, laudare, narrare et exultare, non convenit nisi rei animatae et cognoscenti. Sed praemissa attribuuntur caelis in sacra Scriptura, secundum illud Psalm. 148, 4: *Laudate eum caeli caelorum;* et Psal. 18, 1: *Caeli enarrant gloriam Dei;* et Apocal. 18, 20: *Exulta super eam caelum.* Ergo caeli sunt animati.

1. Sed contra est quod Damascenus dicit 2 lib. (cap. 111): *Nullus animatos caelos vel luminaria existimet; inanimati enim et insensibiles sunt.*

2. Praeterea, anima unita corpori non separatur ab eo nisi per mortem. Sed corpora caelestia non possunt esse mortalia, cum sint incorruptibilia. Ergo si aliquae substantiae spirituales uniantur eis ut animae, perpetuo erunt eis alligatae; et hoc videtur inconveniens quod aliqui Angeli perpetuo aliquibus corporibus deputentur.

3. Praeterea, caelestis societas beatorum ex Angelis et animabus constat. Sed caelorum animae, si sunt caeli animati, sub neutra parte continentur. Ergo aliquae creaturae rationales essent quae non possent esse participes beatitudinis; quod videtur inconveniens.

4. Praeterea, omnis creatura rationalis secundum suam naturam considerata potest peccare. Si igitur aliquae rationales creaturae sunt corporibus caelestibus unitae, nihil prohibuit, aliquam earum peccasse; et sic sequeretur quod aliquod caelestium corporum moveretur a malo spiritu; quod videtur absurdum.

5. Praeterea, bonorum spirituum suffragia implorare debemus. Si igitur spiritus aliqui corporibus caelestibus sunt uniti; cum non sit conveniens ponere eos malos, sed oporteat eos bonos ponere, utpote in administratione naturae corporeae Deo servientes; sequeretur quod eorum suffragia essent imploranda. Videretur autem absurdum, si quis diceret: sol et luna ora pro me. Non est ergo ponendum spiritus aliquos corporibus caelestibus esse unitos.

6. Praeterea, anima continet corpus cui unitur, secundum Philosophum in 1 de Anima (com. 90). Si igitur corpora caelestia sunt animata, sequeretur, quod aliqua substantia spiritualis creata contineat totum caelum: quod est absurdum; cum hoc solius sapientiae increatae sit, ex cujus persona dicitur Eccli. 24. 8: *Gyrum caeli circuivi sola.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem fuerunt diversae opiniones tam inter antiquos philosophos, quam etiam inter doctores ecclesiasticos. Anaxagoras autem existimavit corpora caelestia esse inanimata; unde ab Atheniensibus occisus est; dixit enim, solem esse lapidem accensum. Plato vero et Aristoteles et eorum sequaces posuerunt corpora caelestia esse animata. Similiter inter doctores Ecclesiae Origenes (1 Periar., cap. 7), posuit corpora caelestia animata: quem secutus est Hieronymus, ut patet in quadam Glossa super illud Eccle 1: *Lustrans universa in circuitu pergit spiritus.* Damascenus vero (lib. 2, cap. 6) asserit corpora caelestia inanimata esse, ut patet in auctoritate inducta. Augustinus vero relinquit sub dubio in 2 super Genesim ad litteram (cap. 15), et in Enchir. (cap. 58). Utraque autem opinio rationem probabilitatis habet. Consideratio enim nobilitatis corporum caelestium inducit ad ponendum ea esse animata, cum in rerum genere viventia omnibus non viventibus praeferantur; sed consideratio nobilitatis substantiarum spiritualium ad contrarium nos inducit. Non enim superiores spirituales substantiae habere possunt de operibus animae, nisi quae pertinent ad intellectum: quia aliae operationes vitae sunt actus animae inquantum est forma corporis corruptibilis et transmutabilis; cum quadam enim transmutatione et alteratione corporali sunt: nec intellectus superiorum substantiarum indigere videtur ut a sensibilibus cognitionem accipiat, sicut intellectus noster. Si ergo nulla est in eis de operationibus vitae nisi intelligere et velle, quae non indigent organo corporali; earum dignitas unionem ad corpus excedere videtur. Harum autem duarum considerationum secunda efficacior est quam prima. Unio enim corporis et animae non est propter corpus, ut corpus scilicet nobilitetur; sed propter animam, quae indiget corpore ad sui perfectionem, sicut supra dictum est. Si quis autem magis intime consideret, forte inveniet in his duabus opinionibus aut nullam aut modicam dissonantiam esse: quod sic intelligendum est. Non enim potest dici quod motus corporis caelestis consequatur aliquam formam corpoream, sicut motus sursum consequitur formam ignis. Manifestum est enim quod una forma naturalis non inclinat nisi ad unum. Ratio autem motus repugnat unitati, quia de ratione motus est quod aliquid aliter se habeat nunc et prius; unde non inclinat forma naturalis ad motum propter ipsum motum, sed propter esse in aliquo ubi; quo adepto quiescit motus: et sic accideret in motu caeli, si consequeretur aliquam formam naturalem. Oportet igitur dicere, quod motus caeli sit ab aliqua substantia intelligente. Nam finis hujus motus non potest esse nisi quoddam bonum intelligibile abstractum, propter quod movet substantia intellectualis quae movet caelum, ut scilicet assequatur ejus similitudinem in operando, et ut explicet in actu id quod virtute continetur in illo intelligibili bono; et praecipue completio numeri electorum, propter quos omnia alia esse videntur. Sic igitur erit duplex ordo substantiarum spiritualium. Quarum quaedam erunt motores caelestium corporum, et unientur eis sicut motores mobilibus, sicut et Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 4), quod omnia corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et idem a Gregorio habetur in 4 Dialogorum (cap. 5). Quaedam vero erunt fines horum motuum, quae sunt omnino abstractae, et corporibus non unitae. Aliae vero uniuntur corporibus caelestibus per modum quo motor unitur mobili. Et hoc videtur sufficere ad salvandum intentionem Platonis

et Aristotelis. De Platone quidem manifestum est. Plato enim, sicut supra (art. 2) dictum est, etiam corpus humanum non dixit aliter animatum, nisi inquantum anima unitur corpori ut motor. Ex dictis vero Aristotelis manifestum est quod non posuit in corporibus caelestibus de virtutibus animae nisi intellectivam. Intellectus vero, secundum ipsum, nullius corporis actus est. Dicere autem ulterius, quod corpora caelestia hoc modo sint animata sicut inferiora corpora quae per animam vegetantur et sensificantur, repugnat incorruptibilitati caelestium corporum. Sic igitur negandum est corpora caelestia esse animata eo modo quo ista inferiora corpora animantur; non est tamen negandum corpora caelestia esse animata, si per animationem nihil aliud intelligatur quam unio motoris ad mobile. Et istos duos modos videtur Augustinus tangere in 1 super Genesim ad litteram (cap. 18); dicit enim: *Solet quaeri, utrum caeli luminaria ista conspicua corpora sola sint, an habeant rectores quosdam spiritus suos; et si habent, utrum ab eis etiam vitaliter inspirentur; sicut animantur carnes per animas animalium.* Sed licet ipse sub dubio utrumque relinquat, ut per sequentia patet; secundum praemissa dicendum est, quod habent rectores spiritus, a quibus tamen non sic animantur sicut inferiora animalia a suis animabus.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus caeleste attingit substantias spirituales, inquantum inferior ordo substantiarum spiritualium corporibus caelestibus unitur per modum motoris.

Ad secundum dicendum, quod secundum opinionem Averrois caelum est compositum ex materia et forma, sicut animal in inferioribus. Sed tamen materia utrobique aequivoce dicitur: nam in superioribus non est potentia ad omne, sicut in inferioribus, sed ad ubi tantum. Unde ipsum corpus actu existens est materia, nec indiget forma quae det ei esse, cum sit ens actu, sed quae det ei motum solum. Et sic corpus caeleste habet nobiliorem formam quam corpus humanum, sed alio modo. Si autem dicatur, sicut alii dicunt, quod ipsum corpus caeleste est compositum ex materia et forma corporali; tunc adhuc dici poterit, quod illa forma corporalis erit nobilissima inquantum est forma et actus, quae implet totam potentialitatem materiae, ut non remaneat in ea potentialitas ad aliam formam.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod corpus caeleste ex hoc quod movetur a spirituali substantia, sequitur quod habeat inclinationem ad ipsam sicut ad motorem, et non aliter.

Et similiter dicendum ad quintum et sextum.

Ad septimum dicendum, quod substantia spiritualis quae movet caelum, habet virtutem naturalem determinatam ad talis corporis motum. Et similiter corpus caeli habet naturalem aptitudinem ut tali motu moveatur. Et per hoc motus caeli est naturalis, licet sit a substantia intelligente.

Ad octavum dicendum, quod probabiliter dicitur quod imperio voluntatis substantia spiritualis movet corpus caeleste; quamvis enim materia corporalis secundum formalem transmutationem non obediat ad nutum spiritui creato, sed soli Deo, ut Augustinus dicit in 3 de Trin. (cap. 8); tamen quod ei obedire ad nutum possit secundum transmutationem localem, etiam in nobis apparet, in quibus statim ad imperium voluntatis sequitur motus corporalium membrorum. Si tamen supra imperium voluntatis addatur etiam influxus virtutis, non propter hoc sequitur fatigatio ex finitate virtutis; quaelibet enim virtus superioris (1) ordinis, licet sit finita in se et respectu sui superioris, est tamen infinita respectu suorum inferiorum; sicut etiam virtus solis est infinita respectu generabilium et corruptibilium, per quorum productionem, etiam si in infinitum esset, non minoraretur. Et similiter virtus intellectus est infinita respectu formarum sensibilium; et sic etiam virtus substantiae spiritualis quae movet caelum, est infinita respectu motus corporalis; unde non sequitur in ea fatigatio.

Ad nonum dicendum, quod anima quae movet animalia corruptibilia, unitur eis secundum esse; sed substantia spiritualis quae movet caelestia corpora, unitur eis secundum moveri tantum. Unde moveri per accidens attribuitur animae corruptibilis animalis ratione sui ipsius; oportet enim quod moto corpore, cum quo est unum secundum esse, ipsamet per accidens moveatur. Sed moveri per accidens attribuitur motori inferioris orbis non ratione sui ipsius, sed ratione mobilis; inquantum scilicet inferior orbis movetur per accidens, ut delatus motu superioris. Motor vero superioris orbis neutro modo per accidens movetur; quia orbis ejus non defertur, sed alios defert.

Ad decimum dicendum, quod super hoc invenitur Averroes varie locutus. In libro enim de substantia Orbis (cap. 1) dixit, quod idem est quod movet corpora caelestia ut agens et finis; quod quidem est valde erroneum, praesertim secundum ejus opinionem, qua ponit quod prima causa non est supra substantias moventes primum caelum (2). Sic enim sequitur quod Deus sit anima primi caeli, secundum quod substantia quae movet primum caelum ut agens, dicitur anima ejus. Et ratio quia hoc dixit, est valde insufficiens; quia enim in substantiis separatis a materia est idem intellectus et intellectum, existimavit quod sit idem desiderans et desideratum; quod non est simile. Nam cognitio cujuslibet rei fit secundum quod cognitum est in cognoscente; desiderium autem fit secundum conversionem desiderantis ad rem desideratam. Si autem bonum desideratum inesset desideranti ex seipso, non competeret ei quod moveret ad consequendum bonum desideratum. Unde oportet dicere quod bonum desideratum quod movet ut finis, est aliud a desiderante, quod movet ut agens. Et hoc etiam idem dicit in comment. 11 Metaph. (com. 41 et 37): ponit enim ibi duos motores; unum conjunctum, quem vocat animam; et aliud separatum, qui movet ut finis. Tamen ex toto hoc non habetur amplius quam quod substantia spiritualis unitur corpori caelesti ut motor.

Ad undecimum dicendum, quod corpora caelestia dicit esse animata, quia substantiae spirituales uniuntur ei ut motores, et non ut formae; unde super 7 Metaph. (com. 31) dicit, quod virtus formativa seminis non agit nisi per calorem qui est in semine; non ita quod sit forma in eo, sicut anima in calore naturali; sed ita quod sit ibi inclusa, sicut anima est inclusa in corporibus caelestibus.

(1) *Al.* virtutis ordinis.

(2) *Al.* prima causa est supra substantiam moventem primum caelum.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus caeleste, inquantum movetur a substantia spirituali, est instrumentum ejus; et ita movetur in virtute substantiae spiritualis ad causandum vitam in istis inferioribus, sicut serra agit in virtute artis ad causandam arcam.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex illa ratione amplius haberi non potest, quam quod corpora caelestia a substantiis spiritualibus moveantur.

Ad decimumquartum dicendum, quod secundum Damascenum caeli dicuntur enarrare gloriam Dei, laudare et exultare, materialiter, inquantum sunt hominibus materia laudandi vel enarrandi vel exultandi. Similia enim inveniuntur in Scripturis de montibus et collibus, et aliis inanimatis creaturis.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod Damascenus removet corpora caelestia esse animata, ita quod substantiae spirituales uniantur eis ut formae, sicut corruptibilibus animalibus.

Ad secundum dicendum, quod unus Angelus deputatur ad custodiam unius hominis quamdiu vivit. Unde non est inconveniens si deputatur ad movendum caeleste corpus quamdiu movetur.

Ad tertium dicendum, quod si corpora caelestia sunt animata, spiritus eis praesidentes in societate Angelorum computantur; unde Augustinus dicit in Enchir. (cap. 58): *Nec illum certum habeo, utrum ad societatem Angelorum pertineant sol et luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

Ad quartum dicendum, quod in hoc nulla est dubitatio, si sequamur opinionem Damasceni (lib. 2, cap. 4) ponentis Angelos qui peccaverunt, de numero eorum fuisse qui corporibus corruptibilibus praeferuntur. Si vero secundum sententiam Gregorii (homil. 34 in Evang.), etiam de superioribus aliqui peccaverunt; dicendum, quod Deus eos quos ad hoc ministerium deputavit, custodivit a casu, sicut et plurimos aliorum.

Ad quintum dicendum, quod non dicimus, Ora pro me sol; quia substantia spiritualis non unitur corpori caeli ut forma, sed ut motor tantum; ut auferatur idolatriae occasio.

Ad sextum dicendum, quod secundum Philosophum in 4 Physicorum, motor caeli est in aliqua parte ejus, et non in toto; et sic non circuit gyrum caeli. Secus autem est de anima, quae dat esse corpori secundum totum et partes.

ARTICULUS VII.

Utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur.

Septimo quaeritur, utrum substantia spiritualis corpori aereo uniatur. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus 3 super Genes. ad litteram (cap. 20), et 4 de civ. Dei, quod daemones habent corpora aerea. Sed daemones sunt substantiae spirituales. Ergo substantia spiritualis corpori aereo unitur.

2. Praeterea, Augustinus in lib. de divinatione daemonum (cap. 3) dicit, quod daemones subtilitate aerei corporis sensum humanum transcendunt. Hoc autem non esset, nisi aereo corpori naturaliter unirentur. Ergo substantiae spirituales aereo corpori uniuntur.

3. Praeterea, medium non discrepat ab extremis. Sed in regione caelestium corporum invenitur vita secundum ponentes corpora caelestia animata, in regione autem terrae invenitur vita in animalibus et plantis. Ergo et in regione media, quae est aeris, invenitur vita. Nec hoc potest referri ad vitam avium, quia aves ad modicum spatium aeris supra terram elevantur, nec videretur conveniens quod totum aliud spatium aeris vacuum vita remaneret. Oportet ergo ponere, ut videtur, ibi esse aliqua aerea animalia, ex quo sequitur quod aliquae substantiae spirituales aereo corpori uniantur.

4. Praeterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed aer est nobilior corpus quam terra, cum sit formalius et subtilius. Si ergo corpori terrestri, scilicet humano, unitur substantia spiritualis, quae est anima, multo fortius corpori aereo uniretur.

5. Praeterea, eorum quae magis conveniunt, facilior est unio. Sed aer magis videtur convenire cum anima quam corpus commixtum, quale est corpus hominis; quia ut Augustinus dicit super Genes. ad litter. (lib. 7 cap. 15), anima per aerem administrat corpus. Ergo magis nata est uniri anima corpori aereo quam etiam corpori commixto.

6. Praeterea, dicitur in lib. de substantia orbis: *Motus circularis proprius est animae*; et hoc ideo quia anima, quantum est de se, indifferens est ut moveat in omnem partem. Sed hoc etiam videtur aeri convenire; quia est cum levibus levis, et cum gravibus gravis. Ergo anima maxime videtur aeri uniri.

Sed contra, anima est actus corporis organici. Sed corpus aereum non potest esse organicum; quia cum non sit terminabilis termino proprio, sed solum alieno, non est figurabilis. Ergo substantia spiritualis, quae est anima, non potest corpori aereo uniri.

Respondeo dicendum, quod impossibile est substantiam spiritualem corpori aereo uniri; quod potest manifestari tripliciter. Primo quidem, quia inter omnia alia corpora, corpora simplicia elementorum sunt imperfectiora, cum sint materialia respectu omnium aliorum corporum; unde non est conveniens secundum rationem ordinis rerum, quod alicui corpori simplici elementari spiritualis substantia uniatur ut forma. Secunda ratio est, quia aer est corpus simile in toto et in omnibus suis partibus; unde si alicui parti aeris unitur aliqua spiritualis substantia, eadem ratione et toti aeri unietur, et similiter cuilibet alteri elemento; quod videtur absurdum. Tertia ratio est, quia substantia spiritualis dupliciter alicui corpori invenitur uniri. Uno modo ad exhibendum corpori motum; sicut dictum est, quod corporibus caelestibus spirituales substantiae uniuntur. Alio modo ut substantia spiritualis per corpus uniatur ad propriam suam operationem, quae est intelligere; sicut anima humana unitur corpori, ut per sensus corporeos scientias acquirat. Aeri autem substantia spiritualis non potest uniri neque ratione motus, quia aeri est connaturalis motus quidam, qui consequitur formam ejus naturalem; nec invenitur aliquis motus aut in toto aere aut in aliqua ejus parte, qui non possit reduci in aliquam causam corporalem; unde ex motu ejus non apparet quod aliqua substantia spiritualis ei uniatur. Neque etiam unitur spiritualis substantia corpori aereo propter perfectionem intellectualis operationis; corpus enim

simplex non potest esse instrumentum sensus, ut probatur in lib. de Anima (lib. 2, com. 129; et lib. 3 com. 62). Unde relinquitur quod spiritualis substantia nullo modo aereo (1) corpori uniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ubicumque Augustinus dicit daemones habere aerea corpora, non loquitur asserendo quasi ex sententia propria, sed secundum opinionem aliorum: unde dicit in 21 de civit. Dei (cap. 10): *Sunt quaedam sua etiam daemonibus corpora, sicut doctis hominibus visum est, ex isto aere crasso atque humido. Si autem nulla quisquam habere corpora daemones asserat, non est de hac re aut laborandum operosa inquisitione, aut contentiosa disputatione certandum.*

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in inferiori regione, scilicet circa terram, est locus mixtionis elementorum. Corpora autem mixta quanto magis ad aequalitatem mixtionis perveniunt, tanto magis recedunt ab extremis contrariorum; et sic quamdam similitudinem consequuntur caelestium corporum, quae sunt sine contrarietate. Et sic patet quod vita magis potest esse in suprema et infima regione quam in media; praesertim cum in istis inferioribus tanto aptius est corpus ad vitam, quanto propinquius fuerit aequalitati complexionis.

Ad quartum dicendum, quod corpus aeris est nobilius quam terra; sed corpus aequalis complexionis est nobilius utroque, quasi magis elongatum a contrarietate; et hoc solum invenitur substantiae spirituali uniri; in quo tamen inferiora elementa plus necesse est abundare materialiter ad aequalitatem constituendam, propter excessum activae virtutis in aliis elementis.

Ad quintum dicendum, quod anima dicitur administrare corpus suum per aerem, quantum ad motum; quia est susceptibilior motus aliis corporibus spissis.

Ad sextum dicendum, quod aer non est indifferens ad omnem motum; sed respectu quorumdam est levis, respectu aliorum gravis; unde ex hoc non habetur quod sit perfectibile per animam.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes Angeli differant specie ab invicem.

Octavo quaeritur, utrum omnes Angeli differant specie ab invicem. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus in Enchir.: *Creatura rationalis quae in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte reparari meruit.* Ex quo sic arguitur. Si omnes Angeli ab invicem differunt secundum naturam speciei; pluribus Angelis irreparabiliter cadentibus, plures naturae irreparabiliter periissent. Sed hoc non patitur divina providentia ut aliqua natura rationalis ex toto pereat, ut patet ex auctoritate inducta. Ergo non omnes Angeli differunt ab invicem secundum naturam speciei.

2. Praeterea, quanto sunt aliqua propinquiora Deo, in quo nulla est diversitas; tanto minus sunt diversa. Angeli autem secundum ordinem naturae propinquiores sunt Deo quam homines. Magis vero diversa sunt ab invicem quae differunt numero et specie, quam quae differunt numero, et conveniunt in specie. Cum ergo homines non differant specie, sed numero solum; videtur quod nec Angeli specie differant.

3. Praeterea, convenientia aliquorum in formali principio facit aliqua idem esse specie; differentia vero in principio materiali, facit differre numero solum. In Angelis autem ipsum esse se habet ut formale ad essentiam Angeli, ut supra (art. 1) dictum est. Cum ergo omnes Angeli conveniant in esse, differant vero secundum essentiam; videtur quod Angeli non differant specie, sed numero solo.

4. Praeterea, omnis substantia subsistens creata, est individuum contentum sub aliqua natura communi speciei; ita quod si individuum sit compositum, natura speciei praedicabitur de eo secundum rationem compositi; si vero individuum fuerit simplex, natura speciei praedicabitur de eo secundum simplices rationes. Angelus autem est substantia creata subsistens. Sive ergo sit compositus ex materia et forma, sive simplex; oportet quod contineatur sub aliqua natura speciei. Sed naturae speciei non derogat quod possit habere plura supposita; similiter etiam nec individuo sub ea existenti derogat, si habeat aliquod secum compar in eadem specie. Ergo videtur quod possibile sit esse plures Angelos unius speciei. In perpetuis autem non differunt esse et posse, ut dicitur in 3 Physic. (com. 32). Ergo in Angelis sunt plura individua unius speciei.

5. Praeterea, in Angelis est perfecta dilectio. Nihil ergo eis subtrahendum est quod ad perfectionem dilectionis pertineat. Sed quod sint plures unius speciei, pertinet ad perfectionem dilectionis; quia omnia animalia unius speciei naturaliter se invicem diligunt, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi.* Ergo in Angelis sunt plures unius speciei.

6. Praeterea, cum sola species definiatur, secundum Boetium; quaecumque in definitione conveniunt, videntur in specie convenire. Sed omnes Angeli conveniunt in illa definitione quam Damascenus ponit in 3 lib.: *Angelus est substantia intellectualis, semper mobilis, arbitrio libera, incorporea, Deo ministrans; secundum gratiam, non natura, immortalitatem suscipiens.* Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

7. Praeterea, Angeli secundum ordinem naturae sunt propinquiores Deo quam homines. Sed in Deo sunt tres personae unius naturae secundum numerum. Cum ergo in hominibus sint plures personae unius naturae secundum speciem, videtur quod multo fortius in Angelis sint plures personae in una natura speciei convenientes.

8. Praeterea, Gregorius dicit (homil. 34 in Evang.) quod in illa caelesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quaedam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter; omnia in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia aliqui aliis sublimius possident quae tamen omnes habent. Non est ergo differentia in Angelis nisi secundum magis et minus. Sed magis et minus non diversificant speciem. Ergo Angeli non differunt specie.

9. Praeterea, quaecumque conveniunt in nobilissimo, conveniunt in specie; quia nobilius est quod ponitur sub specie quam quod ponitur sub genere; est enim differentia specifica formalis respectu generis. Sed omnes Angeli conveniunt in nobilissimo quod in eis est, scilicet in natura intellectuali. Ergo omnes Angeli conveniunt in specie.

(1) Al. deest aereo.

10. Praeterea, si aliquod genus dividatur per duas differentias, quarum una altera sit imperfectior; differentia imperfectior magis est multiplicabilis quam perfectior; sicut irrationale per plures species multiplicatur quam rationale. Substantia autem spiritualis dividitur per unibile et non unibile; unibile autem corpori est imperfectius in spiritualibus substantiis. Cum ergo substantia spiritualis unibilis corpori, scilicet anima humana, non distinguatur in multas species, multo fortius substantia spiritualis non unibilis, scilicet Angelus, non multiplicatur per multas species.

11. Praeterea, Bonifacius Papa dicit, quod ministrationes in Ecclesia militante sunt ad exemplum caelestis militiae, in qua Angeli differunt in ordine et potestate. Sed in Ecclesia militante differentia ordinis et potestatis non facit homines differre secundum speciem. Ergo nec in caelesti militia Angelorum Angeli specie differunt, quia sunt diversorum ordinum vel hierarchiarum.

12. Praeterea, sicut inferiora elementa sunt ornata plantis et animalibus, et caelum sidereum stellis et sole et luna; ita etiam caelum empyreum ornatum est Angelis. Sed in plantis et animalibus inveniuntur multa ejusdem speciei: similiter etiam videtur quod omnes stellae sint unius speciei; quia communicant in una forma nobilissima, quae est lux. Ergo videtur, pari ratione, quod vel omnes Angeli vel aliqui conveniant in una specie.

13. Praeterea, si plures Angeli non ponantur convenire in una specie; hoc non est nisi quia in eis non est materia. Sed remotio materiae non solum tollit pluralitatem individuorum, sed etiam unitatem: quia individuum non ponitur sub specie nisi per materiam; quia materia est individuationis principium. Si ergo necesse est poni Angelos esse individua quaedam; pari etiam ratione poni poterit quod sint plures in una specie.

14. Praeterea, in his quae sunt separata a materia, idem est intellectum et intelligens, secundum Philosophum (lib. 3 de Anima, text. 15). Si igitur Angeli essent sine materia, idem esset Angelus intellectus et Angelus intelligens. Sed quilibet Angelus intelligit Angelum quemlibet. Ergo sequeretur quod non esset nisi unus Angelus; quod est falsum. Non est ergo ponendum quod Angeli sint sine materia; et ita neque ponendum est quod omnes Angeli differant specie.

15. Praeterea, numerus est species quantitatis, quae non est sine materia. Si ergo in Angelis non esset materia, non esset in eis numerus; quod est falsum. Ergo idem quod prius.

16. Praeterea, in his quae sunt sine materia, non est multiplicatio nisi secundum causam et causatum, ut Rabbi Moyses dicit. Si igitur Angeli sunt sine materia; aut non est in eis multitudo, aut unum est causa alterius; quorum utrumque est falsum. Ergo idem quod prius.

17. Praeterea, creaturae a Deo sunt conditae, ut in eis divina bonitas repraesentetur. Sed in una specie Angeli repraesentatur divina bonitas perfectius quam in una specie hominis. Non ergo oportet ponere plures species Angelorum.

18. Praeterea, diversae species secundum differentias specificas differunt, quae ex opposito dividuntur. Non possunt autem designari tot differentiae specificae oppositae, quanta ponitur multitudo Angelorum. Non ergo omnes Angeli differunt specie.

Sed contra, si aliqui Angeli in specie conveniant, maxime hoc videtur de illis qui sunt unius ordinis. Sed illi qui sunt unius ordinis, non conveniunt in specie; cum in eodem ordine sint primi, medii et ultimi, ut Dionysius dicit (10 cap. angelicae Hierar.). Species autem non praedicatur de suis individuis secundum prius et posterius, ut dicitur in 3 Metaphys. (com. 11). Non ergo sunt plures Angeli unius speciei.

Praeterea, illa sola videntur multiplicari secundum numerum in una specie, quae sunt corruptibilia; ut natura speciei, quae non potest conservari in uno, conservetur in pluribus. Sed Angeli sunt incorruptibiles. Ergo non sunt plures Angeli unius speciei.

Praeterea, multiplicatio individuorum in una specie est per divisionem materiae. Sed Angeli sunt immateriales: quia, ut Augustinus dicit 12 Confess. (cap. 7 in fin.), materia est prope nihil, Angeli autem prope Deum. Ergo in Angelis non est multiplicatio individuorum in eadem specie.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui sunt locuti. Quidam enim dixerunt, quod omnes spirituales substantiae sunt unius speciei; alii vero, quod omnes Angeli unius hierarchiae, aut etiam unius ordinis; alii autem, quod omnes Angeli ab invicem specie differunt; quod et mihi videtur, propter tres rationes. Prima sumitur ex conditione substantiae eorum. Necesse est enim dicere, quod vel sint formae simplices subsistentes absque materia, ut supra, art. 1, habitum est; vel quod sint formae compositae ex materia et forma. Si autem Angelus est forma simplex abstracta a materia; impossibile est etiam fingere quod sint plures Angeli unius speciei: quia quaecumque forma, quantumcumque materialis et infima, si ponatur abstracta vel secundum esse, vel secundum intellectum, non remanet nisi una in specie una. Si enim intelligatur albedo absque omni subjecto subsistens, non erit possibile ponere plures albedines; cum videamus quod haec albedo non differt ab alia nisi per hoc quod est in hoc vel in illo subjecto; et similiter si esset humanitas abstracta, non esset nisi una tantum. Si vero Angelus sit substantia ex materia et forma composita, necesse est dicere, quod materiae diversorum Angelorum sint aliquo modo distinctae. Distinctio autem materiae a materia non invenitur nisi duplex. Una secundum propriam rationem materiae; et haec est secundum habitudinem ad diversos actus: cum enim materia secundum propriam rationem sit in potentia; potentia autem ad actum dicatur; necesse est quod secundum originem actuum attendatur distinctio in potentiis et materiis; et hoc modo materia inferiorum corporum, quae est potentia ad esse differt a materia caelestium corporum, quae est potentia ad ubi. Secunda distinctio materiae est secundum divisionem quantitatis; prout materia existens sub his dimensionibus distinguitur ab ea quae est sub aliis dimensionibus. Et prima quidem materiae distinctio facit diversitatem secundum genus: quia, secundum Philosophum in 5 Metaph. (lib. 4, com. 33), genere differunt secundum materiam diversa (1). Secunda autem distinctio materiae facit diversitatem individuorum in eadem specie. Haec autem secunda distinctio materiae non

(1) *Al.* diversam.

potest esse in diversis Angelis, cum Angeli sint incorporei, et omnino absque dimensionibus quantitativis. Relinquitur ergo, si sint plures Angeli compositi ex materia et forma, quod sit in eis distinctio materiarum secundum primum modum; et ita sequitur quod non solum specie, sed et genere differunt.

Secunda ratio sumitur ex ordine universi. Manifestum est enim quod duplex est bonum universi: quoddam separatum, scilicet Deus, qui est sicut dux in exercitu; et quoddam in ipsis rebus; et hoc est ordo partium universi, sicut ordo partium exercitus est bonum exercitus. Unde Apostolus dicit Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Oportet autem quod superiores universi partes magis de bono universi participent, quod est ordo. Perfectius autem participant ordinem ea in quibus est ordo per se, quam ea in quibus est ordo per accidens tantum. Manifestum est autem quod in omnibus individuis unius speciei non est ordo nisi secundum accidens: conveniunt enim in natura, et differunt secundum principia individuantia, et diversa accidentia, quae per accidens se habent ad naturam speciei. Quae autem specie differunt, ordinem habent per se, et secundum essentialia principia. Invenitur enim in speciebus rerum una abundare super aliam, sicut et in speciebus numerorum, ut dicitur in 8 Metaph. (com. 10). In istis autem inferioribus, quae sunt generabilia et corruptibilia, et infima pars universi, et minus participant de ordine, invenitur non omnia diversa habere ordinem per se; sed quaedam habent ordinem per accidens tantum, sicut individua unius speciei. In superiori autem parte universi, scilicet in corporibus caelestibus, non invenitur ordo per accidens, sed solum per se; cum omnia corpora caelestia ab invicem specie differant, nec sint in eis plura individua unius speciei, sed unus tantum sol et una luna, et sic de aliis. Multo ergo magis in suprema parte universi non inveniuntur aliqua ordinata per accidens et non per se. Et sic relinquitur quod omnes Angeli ab invicem specie differunt secundum majorem et minorem perfectionem formarum simplicium, ex majori vel minori propinquitate ad Deum, qui est actus purus, et infinitae perfectionis.

Tertia vero ratio sumitur ex perfectione naturae angelicae. Perfectum enim dicitur unumquodque quando nihil deest ei eorum quae ad ipsum pertinent; et hujus quidem perfectionis gradus ex extremis rerum perpendi potest. Deo enim, qui est in supremo perfectionis, nihil deest eorum quae pertinent ad rationem totius esse: praehabet enim in se omnes rerum perfectiones simpliciter et excellenter, ut Dionysius (cap. 1 myst. Theologiae, et cap. 5 de div. Nomin.) dicit. Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quae continet generabilia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quicquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suae; non autem quicquid pertinet ad naturam suae speciei; cum natura suae speciei etiam in aliis individuis inveniatur. Quod manifeste ad imperfectionem pertinere apparet, non solum in animalibus generabilibus, in quibus unum indiget alio suae speciei ad convictum; sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum; et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo propter ejus corruptibilitatem, conservetur in pluribus. In parte autem superiori universi invenitur altior gradus perfectionis; ubi unum individuum, ut sol, sic est perfectum, ut nihil ei desit eorum quae ad propriam speciem pertinent. Unde et tota natura speciei concluditur sub uno individuo; et similiter est de aliis corporibus caelestibus. Multo ergo magis in suprema parte rerum creatarum, quae est Deo propinquissima, scilicet in Angelis, haec perfectio invenitur, ut uni individuo nihil desit eorum quae ad totam speciem pertinent; et sic non sint plura individua in una specie. Deus vero, qui est in summo perfectionis, cum nullo alio convenit non solum in specie, sed nec in genere, nec in alio praedicato univoce.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de natura angelica et humana, non secundum quod considerantur in esse naturali, sed secundum quod ordinantur ad beatitudinem: sic enim aliqui in natura angelica et humana perierunt. Quantum autem ad ordinem beatitudinis, natura humana dividitur contra totam naturam angelicam: quia tota natura angelica uno modo nata est pervenire ad beatitudinem, vel ab ea deficere irreparabiliter; scilicet statim ad primam electionem; natura vero humana per decursum temporis. Et ideo loquitur ibi Augustinus de omnibus Angelis sicut de una natura, propter unum modum ordinis ad beatitudinem, licet differant secundum speciem naturae.

Ad secundum dicendum, quod cum inquiritur de differentia vel convenientia speciei, est consideratio de rebus secundum naturas ipsarum; et secundum hoc non est loquendum de omnibus Angelis, sicut de natura una Deo propinquissima; sed solus primus Angelus erat secundum hoc natura Deo propinquissima: in qua quidem natura est minima diversitas, quia nec secundum speciem, nec secundum numerum.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse se habet ut actus tam ad naturas compositas, quam ad naturas simplices. Sicut ergo in naturis compositis species non sumitur ab ipso esse, sed a forma: quia species praedicatur in quid est, esse autem pertinere videtur ad quaestionem an est: sic nec in substantiis angelicis species sumitur secundum ipsum esse, sed secundum formas simplices subsistentes; quarum differentia est secundum ordinem perfectionis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut forma quae est in subjecto vel materia, individuatur per hoc quod est esse in hoc; ita forma separata individuatur per hoc quod est nata in aliquo esse. Sicut enim esse in hoc excludit communitatem universalis quod praedicatur de multis; ita non posse esse in aliquo. Sicut ergo haec albedo non prohibetur habere sub se multa individua ex hoc quod est albedo, quod pertinet ad rationem speciei, sed ex hoc quod est in hoc, quod pertinet ad rationem individui; ita natura hujus Angeli non prohibetur esse in multis ex hoc quod est natura in tali ordine rerum, quod pertinet ad rationem speciei; sed ex hoc quod non est nata recipi in aliquo subjecto, quod pertinet ad rationem individui.

Ad quintum dicendum, quod cum affectio se-

quatur cognitionem; quanto cognitio est universalior, tanto affectio eam sequens magis respicit commune bonum; et quanto cognitio est magis particularis, tanto affectio ipsam sequens magis respicit privatum bonum; unde et in nobis privata dilectio ex cognitione sensitiva exoritur; dilectio vero communis et absoluti boni ex cognitione intellectiva. Quia ergo Angeli quanto sunt altiores, tanto habent scientiam magis universalem, ut Dionysius dicit (12 cap. angelicae Hierar.); ideo eorum dilectio maxime respicit commune bonum. Magis ergo diligunt se invicem, si specie differunt, quod magis pertinet ad perfectionem universi, ut ostensum est (in corp. art.), quam si in specie convenirent, quod pertineret ad bonum privatum unius speciei.

Ad sextum dicendum, quod substantias separatas non potest anima nostra corpori unita secundum essentias earum intelligere, ut sciat de eis quid sunt: quia earum essentiae excedunt genus sensibilium naturarum, et earum proportionem, ex quibus intellectus noster cognitionem capit. Et ideo substantiae separatae non possunt definiri a nobis proprie, sed solum per remotionem, vel aliquam operationem ipsarum; et hoc modo Damascenus definit Angelum non definitione pertinente ad speciem specialissimam, sed ad genus subalternum, quod est genus et species; unde definiri potest.

Ad septimum dicendum, quod modus distinctionis personarum divinarum est absque essentiae diversitate: quod non patitur natura creata; et ideo non est hoc ad consequentiam trahendum in creaturis.

Ad octavum dicendum, quod magis et minus dupliciter accipitur. Uno modo secundum diversum modum participationis unius et ejusdem formae, sicut magis album dicitur magis clarum quam minus album; et sic magis et minus non diversificant speciem. Alio modo dicitur magis et minus secundum gradum diversarum formarum, sicut album dicitur magis clarum quam rubeum aut viride; et sic magis et minus diversificant speciem; et hoc modo Angeli differunt in donis naturalibus secundum magis et minus.

Ad nonum dicendum, quod illud quod constituit in specie, est nobilius eo quod constituit in genere, sicut determinatum indeterminato: habet enim se determinatum ad indeterminatum ut actus ad potentiam; non autem ita quod semper illud quod constituit in specie, ad nobiliorem naturam pertineat; ut patet in speciebus animalium irrationalium: non enim constituuntur hujusmodi species per additionem alterius naturae nobilioris supra naturam sensitivam, quae est nobilissima in eis; sed per determinationem ad diversos gradus in illa natura. Et similiter dicendum est de intellectuali, quod est commune in Angelis.

Ad decimum dicendum, quod hoc non videtur esse universaliter verum, quod imperfectior differentia generis in plures species multiplicetur. Corpus enim dividitur per animatum et inanimatum: plures tamen videntur esse species animatorum corporum quam inanimatorum, praecipue si corpora caelestia sint animata, et omnes stellae ad invicem specie differant. Sed et in plantis et in animalibus est maxima diversitas specierum. Ut tamen hujus rei veritas investigetur, considerandum est, quod Dionysius Platonicis contrariam sententiam proferre videtur. Dicunt enim Platonici, quod substantiae quo sunt primo uni propinquiores, eo sunt minoris numeri. Dionysius vero dicit in 14 cap. angelicae Hierarchiae, quod Angeli omnem materialem multitudinem transcendunt. Utrumque autem verum esse, aliquis potest ex rebus corporalibus percipere; in quibus quanto corpus aliquod invenitur superius, tanto minus habet de materia, sed in majorem quantitatem extenditur. Unde cum numerus quodammodo sit causa quantitatis continuae, secundum quod punctum constituit unitas, et punctus lineam ut more Platonicorum loquamur: ita est etiam in tota rerum universitate, quod quanto aliqua sunt superiora in entibus, tanto plus habent de formali multitudine, quae attenditur secundum distinctionem specierum; et in hoc salvatur dictum Dionysii: minus autem de multitudine materiali quae attenditur secundum distinctionem individuorum in eadem specie; in quo salvatur dictum Platonicorum. Quod autem est una sola species animalis rationalis, multis existentibus speciebus irrationalium, ex hoc provenit, quia animal rationale constituitur ex hoc quod natura corporea attingit in sui supremo naturam substantiarum spiritualium in sui infimo. Supremus autem gradus alicujus naturae, vel etiam infimus, est unus tantum: quamvis possit dici, plures esse species rationalium animalium, si aliquis poneret corpora caelestia animata.

Ad undecimum dicendum, quod homines continentur inter creaturas corruptibiles, quae sunt infima pars universi, in qua inveniuntur aliqua ordinata non solum per se, sed etiam per accidens; et ideo in Ecclesia militanti diversitas secundum potentiam et ordinem non diversificat speciem; secus autem est in Angelis, qui sunt suprema pars universi, ut dictum est. Est autem in hominibus Angelorum similitudo non perfecta, sed qualem esse contingit, ut dictum est.

Ad duodecimum dicendum, quod ornamenta terrae et aquae, quia corruptibilia sunt, requirunt multitudinem in eadem specie, ut dictum est. Corpora autem caelestia etiam sunt diversarum specierum, ut dictum est: lux enim non est forma substantialis eorum, cum sit qualitas per se sensibilis; quod de nulla forma substantiali dici potest; et praeterea non est ejusdem rationis lux in omnibus; quod patet ex hoc quod diversorum corporum superiorum radii diversos habent effectus.

Ad decimumtertium dicendum, quod individuatio in Angelis non est per materiam, sed per hoc quod sunt formae per se subsistentes, quae non sunt natae esse in subjecto vel materia, ut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod antiqui philosophi posuerunt, quod cognoscens debet esse de natura rei cognitae; unde Empedocles dixit (lib. 1 de Anima apud Aristot., com. 25), quod terram terra cognoscimus, et aquam aqua. Sed ad hoc excludendum Aristoteles posuit (3 de Anima text. 14), quod virtus cognoscitiva in nobis, prout est in potentia, est denudata a natura cognoscibilium, sicut pupilla a colore; sed tamen sensus in actu est sensatum in actu, inquantum fit sensus in actu per hoc quod informatur specie sensibili; et eadem ratione intellectus in actu est intellectum in actu, inquantum informatur per speciem intelligibilem: non enim lapis est in anima, sed species lapidis, ut ipse dicit (3 de Anima, text. 38). Ex

hoc autem est aliquid intelligibile in actu, quod est a materia separatum; et ideo dicit (3 de Anima, text. com. 25), quod in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur. Non ergo oportet quod Angelus intelligens sit idem in substantia quod Angelus intellectus, si sunt immateriales; sed oportet quod intellectus unius formetur per similitudinem alterius.

Ad decimumquintum dicendum, quod numerus qui causatur ex divisione continui est species quantitatis, et est tantum in substantiis materialibus: sed in substantiis immaterialibus est multitudo, quae est de trascendentibus, secundum quod unum et multa dividunt ens; et haec multitudo consequitur distinctionem formalem.

Ad decimumsextum dicendum, quod differentia secundum causam et causatum ponitur a quibusdam multiplicare substantias separatas, inquantum per hoc ponunt provenire diversos gradus in eis, prout causatum est infra suam causam. Unde si ponimus diversos gradus in substantiis immaterialibus ex ordine divinae sapientiae causantis, remanebit eadem distinctionis ratio, etiam si una earum non sit causa alterius.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quaelibet natura creata, cum sit finita, non ita perfecte repraesentat divinam bonitatem sicut multitudo naturarum: quia quod in multis naturis multipliciter continetur, comprehenditur in Deo unite; et ideo oportuit esse plures naturas in universo, et etiam in substantiis angelicis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod oppositio differentiarum constituentium angelicas species, accipitur secundum perfectum et imperfectum, vel excedens et excessum; sicut est etiam in numeris; et sicut se habent animatum et inanimatum, et alia hujusmodi.

ARTICULUS IX.

Utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus.

Nono quaeritur, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus in lib. de quantitate Animae (cap. 32 circa fin.): *Si dixero multas esse animas, ipse me ridebo.* Derisibile ergo videtur dicere multas animas intellectivas esse.

2. Praeterea, in his quae sunt sine materia, est unum tantum individuum in una specie, ut ostensum est (art. praeced.). Sed intellectus possibilis, sive anima intellectiva, cum sit substantia spiritualis, non est compositus ex materia et forma, ut prius (art. 1) ostensum est. Ergo est una tantum anima intellectiva, sive intellectus possibilis, in tota specie humana.

3. Sed dicendum, quod etsi anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, habet tamen materiam in qua est, scilicet corpus, secundum quorum multiplicationem multiplicantur animae intellectivae. — Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo multiplicatio corporum est causa multitudinis animarum; remotis corporibus non possunt multae animae remanere.

4. Praeterea, individuatio fit secundum determinationem principiorum essentialium; sicut enim de ratione hominis est ut componatur ex anima et corpore, ita de ratione Socratis est ut componatur ex hac anima et hoc corpore, ut patet per Philosophum 7 Metaph. (com. 34 et 35). Sed corpus non est de essentia animae. Ergo impossibile est quod anima individuetur per corpus; et ita non multiplicabuntur animae secundum multiplicationem corporum.

5. Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. 12 circa med.): *Si originem animantis potentiae requiramus, prior est anima matre, et ex hac rursus nata videtur esse cum sobole;* et loquitur de anima per quam animata est mater, ut statim subdit. Ex quo videtur dicere, quod sit eadem anima in matre et filio, et eadem ratione in omnibus hominibus.

6. Praeterea, si intellectus possibilis in me est alius et in te, oporteret quod res intellecta esset alia in me et alia in te; cum res intellecta sit in intellectu; et sic res intellecta numeraretur per numerationem individuorum hominum. Sed omnia quae numerantur per numerationem individuorum, habent rem intellectam communem; et sic rei intellectae erit alia res intellecta in infinitum; quod est impossibile. Ergo non est alius intellectus possibilis in me et in te.

7. Praeterea, si non esset unus intellectus possibilis in omnibus hominibus; cum contingit scientiam a Magistro in discipulo causari, oporteret quod vel eadem numero scientia quae est in Magistro, deflueret ad discipulum; vel quod scientia Magistri causaret scientiam discipuli, sicut calor ignis causat calorem in lignis; vel quod addiscere non esset aliud quam reminisci. Si enim discipulus habeat, antequam addisceret, scientiam quam addiscit, addiscere est reminisci. Si vero non habeat eam prius; aut acquirit eam existentem prius in alio, scilicet in Magistro; aut non existentem prius in alio, et sic oportet quod in eo de novo causetur ab alio. Haec autem tria sunt impossibilia. Cum enim scientia sit accidens, non potest eadem numero transire de subjecto in subjectum; quia, ut Boetius dicit, accidentia corrumpi possunt, transmutari non possunt. Similiter etiam impossibile est quod scientia Magistri causet scientiam in discipulo; tum quia scientia non est qualitas activa; tum quia verba quae Magister profert, solum excitant discipulum ad intelligendum, ut Augustinus dicit in lib. de Magistro (cap. 12, 13, 14). Quod autem addiscere sit reminisci, est contra Philosophum in 1 Poster (com. 3 et 4). Non est ergo alius et alius intellectus possibilis in omnibus hominibus.

8. Praeterea, omnis virtus cognoscitiva quae est in materia corporali, cognoscit ea tantum quae habent affinitatem cum materia in qua est; sicut visus cognoscit tantum colores qui habent affinitatem cum pupilla, quae est susceptiva colorum propter suam diaphaneitatem. Sed intellectus possibilis non est susceptivus eorum tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum quaecumque parte ejus. Intellectus ergo possibilis non est virtus cognoscitiva in materia corporali, neque in toto corpore, neque in aliqua parte ejus. Ergo non multiplicatur secundum multiplicationem corporum.

9. Praeterea, si anima intellectiva vel intellectus possibilis multiplicatur secundum multiplicationem corporum, hoc non est nisi quia est cor-

poris forma. Sed non potest esse corporis forma, cum sit composita ex materia et forma, ut a multis ponitur; compositum enim ex materia et forma non potest esse alicujus forma. Ergo anima intellectiva, sive intellectus possibilis, non potest multiplicari secundum multitudinem corporum.

10. Praeterea, sicut Cyprianus dicit, Dominus prohibuit discipulis ne in civitatem Samaritanorum intrarent propter peccatum schismatis; quia a regno David recesserunt decem tribus, in Samaria caput sibi regni postmodum statuentes. Idem autem populus erat tempore Christi qui prius fuerat. Sic autem se habet populus ad populum sicut homo ad hominem, et anima ad animam. Ergo eadem ratione una anima est in eo qui prius fuit, et in alio qui post sequitur; et sic per eamdem rationem eadem anima erit in singulis hominibus.

11. Praeterea, magis dependet accidens a subjecto quam forma a materia; cum forma det esse materiae simpliciter, accidens autem non dat esse simpliciter subjecto. Sed unum accidens potest esse in multis substantiis, sicut unum tempus est in multis motibus, ut Anselmus dicit (in dial. de Veritate, cap. 14 in fin.). Ergo multo magis una anima potest esse multorum corporum; et sic non oportet esse multos intellectus possibiles.

12. Praeterea, anima intellectiva virtuosior est quam vegetativa. Sed anima vegetativa est potens vegetare aliquid extra corpus cujus est forma; dicit enim Augustinus in 6 Musicae, quod radii visuales vegetantur ab anima videntis, etiam longe producti usque ad rem visam. Ergo multo magis anima intellectiva potest perficere alia corpora praeter corpus in quo est.

13. Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur secundum muliplicationem corporum, oportet quod species intelligibiles quae sunt in intellectu possibili in me et in te, secundum multiplicationem corporum multiplicentur. Sed ab omnibus formis multiplicatis secundum multiplicationem materiae corporalis potest abstrahi aliqua intentio communis. Ergo a formis intellectis per intellectum possibilem potest abstrahi aliqua intentio intellecta communis; et eadem ratione, cum illa intentio intellecta multiplicetur secundum multiplicationem intellectus possibilis, erit abstrahere aliam intentionem intellectam in infinitum. Hoc autem est impossibile. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

14. Praeterea, omnes homines consentiunt in primis principiis. Sed hoc non esset, nisi id quo cognoscunt prima principia, esset unum commune in omnibus hominibus. Hujusmodi autem est intellectus possibilis. Est ergo unus intellectus possibilis in omnibus.

15. Praeterea, nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Sed intellectus possibilis, cum actu intelligit, est intellectus in actu; et intellectus in actu est intellectum in actu, ut dicitur 3 de Anima (com. 36 et 37); sicut sensus in actu est sensatum in actu. Ergo intellectus possibilis non est individuatus, neque multiplicatur per materiam corporalem; et ita est unus in omnibus.

16. Praeterea, receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed species intelligibilis recipitur in intellectu in actu, et non individuata per materiam. Ergo intellectus possibilis non est individuatus per materiam. Ergo neque multiplicatur per multiplicationem materiae corporalis.

17. Praeterea, intellectus possibilis Socratis vel Platonis intelligit essentiam suam, cum intellectus possibilis in seipsum reflectatur. Ergo ipsa essentia intellectus possibilis est intellecta in actu. Sed nulla forma individuata et multiplicata per materiam, est intellecta in actu. Ergo intellectus possibilis non individuatur nec multiplicatur per materiam corporalem; et sic relinquitur quod sit unus intellectus possibilis in omnibus.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 7, 9: *Post haec vidi turbam magnam quam dinumerare nemo poterat.* Turba autem illa non erat hominum corporaliter viventium, sed animarum a corpore absolutarum. Ergo sunt multae animae intellectivae, non solum nunc cum corpori uniuntur, sed etiam a corporibus absolutae.

Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. 12 parum a princ.): *Fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem;* et postea subdit: *Cum talia proponimus, impugnanda praedicamus.* Est ergo improbabile quod sit una anima omnium.

Praeterea, magis est alligata anima intellectiva corpori humano quam corpori caelesti motor ejus. Sed Commentator dicit in 3 de Anima, quod si essent plura corpora mobilia, essent plures motores in orbibus caelestibus. Ergo magis cum sint multa corpora humana, erunt multae animae intellectivae, et non unus tantum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis oportet praeintelligere, quid intelligatur nomine intellectus possibilis et agentis. Sciendum est autem, quod Aristoteles (3 de Anima, text. 29 et seq.), processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus. Ex parte autem sensus, cum inveniamur quandoque sentientes in potentia, quandoque in actu, oportet ponere in nobis aliquam virtutem sensitivam, per quam simus sentientes in potentia; quam oportet esse in potentia ad species sensibilium, et nullam earum habere actu in sua essentia; alioquin si sensus haberet in actu sensibilia, sicut antiqui philosophi posuerunt, sequeretur quod semper essemus sentientes in actu. Similiter cum inveniamur quandoque intelligentes in actu, quandoque in potentia, necesse est ponere aliquam virtutem per quam simus intelligentes in potentia, quae quidem in sua essentia et natura non habeat aliquam de naturis rerum sensibilium, quas intelligere possumus, sed sit in potentia ad omnia; et propter hoc vocatur possibilis intellectus; sicut et sensus, secundum quod est in potentia, posset vocari sensus possibilis. Sensus autem qui est in potentia, reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam; unde non est necesse ponere sensum agentem; et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem, si universalia quae sunt intelligibilia actu, per se subsisterent extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu; necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia, esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et conditionibus individuantibus; et haec virtus vocatur intellectus agens. De intellecto ergo possibili Averroes in 3 de Anima (com. 5 et 6) po-

suit quod esset quaedam substantia separata secundum esse a corporibus hominum; sed quod continuaretur nobiscum per phantasmata; et iterum quod esset unus intellectus possibilis omnium. Quod autem haec positio sit contraria fidei, facile est videre; tollit enim praemia et poenas futurae vitae. Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia Philosophiae. Ostensum est autem supra (art. 2) cum de unione substantiae spiritualis ad corpus ageretur. quod secundum hanc positionem sequeretur quod nullus homo particularis intelligeret aliquid. Sed dato, disputationis gratia, quod aliquis homo particularis per intellectum sic separatum intelligere posset, sequuntur tria inconvenientia, si ponatur quod sit unus intellectus possibilis omnium quo omnes intelligant. Primo quidem, quia non est possibile unius virtutis simul et semel esse plures actiones respectu ejusdem objecti. Contingit autem duos homines simul et semel unum et idem intelligibile intelligere. Si igitur uterque intelligit per unum intellectum possibilem, sequeretur quod una et eadem numero esset intellectualis operatio utriusque; sicut si duo homines viderent uno oculo, sequeretur, quod eadem esset visio utriusque; quod patet esse omnino impossibile. Nec potest dici, quod intelligere meum sit aliud ab intelligere tuo propter diversitatem phantasmatum; quia phantasma non est intelligibile in actu, sed id quod est ab eo abstractum, quod ponitur esse verbum. Unde diversitas phantasmatum est extrinseca ab intellectuali operatione; et sic non potest diversificare ipsam. Secundo, quia impossibile est esse unum numero in individuis ejusdem speciei illud per quod speciem sortiuntur. Si enim duo equi convenirent in eodem secundum numerum quo speciem equi haberent, sequeretur quod duo equi essent unus equus; quod est impossibile. Et propter hoc in 7 Metaph. dicitur, quod principia speciei, secundum quod sunt determinata, constituunt individuum; ut si ratio hominis est ut sit ex anima et corpore, de ratione hujus hominis est quod sit ex hac anima et ex hoc corpore. Unde principia cujuslibet speciei oportet plurificari in pluribus individuis ejusdem speciei. A quo autem aliquid speciem sortiatur. cognoscitur a propria operatione speciem consequente. Dijudicamus enim esse verum aurum quod habet propriam operationem auri. Propria autem operatio humanae speciei est intelligere; unde secundum hanc operationem, ponit Philosophus 10 Ethic. (cap. 7 et 8) ultimam hominis felicitatem. Hujus autem operationis principium non est intellectus passivus, idest vis cogitativa, vel vis appetitiva sensitiva, quae participat aliqualiter rationem; cum hae vires non habeant operationem nisi per organum corporale. Intelligere autem non potest esse per organum corporale, ut 3 de Anima (com. 6) probatur. Et sic relinquitur quod intellectus possibilis sit quo hic homo speciem humanam sortitur; non autem intellectus passivus, ut Averroes fingit (lib. 2 de Anima, com. 5 et 36). Relinquitur ergo quod impossibile sit unum intellectum possibilem in omnibus hominibus esse. Tertio sequeretur quod intellectus possibilis non reciperet aliquas species a phantasmatibus nostris abstractas, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et qui fuerunt; quia jam cum multi homines praecesserint multa intelligentes, sequeretur quod intellectus respectu omnium illorum quae illi sciverunt, sit in actu, et non sit in potentia ad recipiendum; quia nihil recipit quod jam habet. Ex quo ulterius sequeretur quod si nos sumus intelligentes et scientes per intellectum possibilem, scire in nobis non sit nisi reminisci; quamvis et hoc ipsum secundum se inconveniens videatur, quod intellectus possibilis, si sit substantia separata secundum esse, efficiatur in actu per phantasmata, cum superiora in entibus non indigeant inferioribus ad sui perfectionem. Sicut enim inconveniens esset dicere, quod corpora caelestia perficiantur in actu accipiendo a corporibus inferioribus; similiter, et multo amplius, est impossibile quod aliqua substantia separata perficiatur in actu, accipiendo a phantasmatibus. Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotelis (lib. 3 de Anima in princ.). Cum enim incipit inquirere de intellectu possibili statim a principio, nominat eum partem animae, dicens: *De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit.* Volens autem inquirere de natura possibili, praemittit quamdam dubitationem, scilicet utrum pars intellectiva sit separabilis ab aliis partibus animae subjecto, ut Plato posuit, vel ratione tantum; et hoc est quod dicit: *Sive separabili existente, sive inseparabili secundum magnitudinem, sed secundum rationem.* Ex quo apparet quod si utrumlibet horum ponatur, stabit sententia sua, quam intendit de intellectu possibili. Non autem staret quod esset separata secundum rationem tantum, si praedicta positio esset vera. Unde praedicta opinio non est sententia Aristotelis. Postmodum etiam (3 de Anima, text. 5) subdit, quod intellectus possibilis est quo opinatur et intelligit anima; et multa alia hujusmodi. Ex quibus manifeste dat intelligere quod intellectus possibilis sit aliquid animae, et non sit substantia separata.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus intelligit derisibile esse quod ponantur diversorum hominum animae multae, ita tamen quod numero et specie differant; et praecipue secundum opinionem Platonicorum, qui supra omnia quae sunt unius speciei, posuerunt unum aliquod commune subsistens.

Ad secundum dicendum, quod Angeli sicut non habent materiam ex qua sunt, ita non habent materiam in qua sunt; anima vero habet materiam in qua est; et ideo Angeli non possunt esse multi in una specie; sed animae possunt esse multae unius speciei.

Ad tertium dicendum, quod sicut corpus se habet ad esse animae, ita ad ejus individuationem; quia unumquodque secundum idem est unum et ens. Esse autem animae acquiritur ei secundum quod unitur corpori, cum quo simul constituit naturam unam, cujus utrumque est pars; et tamen quia anima intellectiva est forma transcendens corporis capacitatem, habet esse suum elevatum supra corpus; unde destructo corpore adhuc remanet esse animae; et similiter secundum corpora multiplicantur animae, et tamen remotis corporibus adhuc remanet multitudo animarum.

Ad quartum dicendum, quod licet corpus non sit de essentia animae, tamen anima secundum suam essentiam habet habitudinem ad corpus, inquantum hoc est ei essentiale quod sit corporis forma; et ideo in definitione animae ponitur corpus. Sicut ergo de ratione animae est quod sit

forma corporis, ita de ratione hujus animae, inquantum est haec anima, est quod habeat habitudinem ad hoc corpus.

Ad quintum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur ex suppositione opinionis ponentium esse unam animam universalem, ut ex praecedentibus patet.

Ad sextum dicendum, quod in hac ratione praecipuam vim videtur Averroes constituere (2 de Anima, com. 5 et 36): quia videlicet sequeretur (ut ipse dicit) si intellectus possibilis non esset unus in omnibus hominibus, quod res intellecta individuaretur et numeraretur per individuationem et numerationem singularium hominum; et sic esset intellecta in potentia, et non in actu. Ostendendum est ergo primo, quod ista inconvenientia non minus sequuntur ponentibus intellectum possibilem esse unum quam ponentibus ipsum multiplicari in multis. Et primo quidem quantum ad individuationem, manifestum est quod forma existens in aliquo individuo eadem ratione individuatur per ipsum, sive sit unum tantum in una specie, sicut sol, sive multa in una specie, sicut margaritae. In utrisque enim est claritas individuata. Oportet enim dicere, quod intellectus possibilis sit quoddam individuum singulare; actus enim singularium sunt. Sive ergo sit unus in una specie, sive multi, eadem ratione individuabitur res intellecta in ipso. Quantum vero ad multiplicationem, manifestum est quod si non sint multi intellectus possibiles in specie humana, sunt tamen multi intellectus in universo, quorum multi intelligunt unum et idem. Remanebit ergo eadem dubitatio, utrum res intellecta sit una, vel plures in diversis. Non ergo potest per hoc probare suam intentionem; quia, sua positione posita, adhuc eadem inconvenientia remanebunt. Et ideo, ad hujus solutionem, considerandum est; quod si de intellectu loqui oporteat secundum similitudinem sensus, ut patet ex processu Aristotelis in 3 de Anima, oportet dicere, quod res intellecta non se habet ad intellectum possibilem ut species intelligibilis, qua intellectus possibilis sit actu; sed illa species se habet ut principium formale quo intellectus intelligit. Intellectum autem, sive res intellecta, se habet ut constitutum vel formarum per operationem intellectus: sive hoc sit quidditas simplex, sive sit compositio et divisio propositionis; has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in 3 de Anim. (com. 21). Unam scilicet, quam vocat intelligentiam indivisibilium, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicujus rei; et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem, vel fidem. Utrique autem harum operationum praeintelligitur species intelligibilis, qua fit intellectus possibilis in actu; quia intellectus possibilis non operatur nisi secundum quod est in actu, sicut nec visus videt nisi per hoc quod est factus in actu per speciem visibilem. Unde species visibilis non se habet ut quod videtur, sed ut quo videtur. Et simile est de intellectu possibili; nisi quod intellectus possibilis reflectitur supra seipsum et supra speciem suam, non autem visus. Res igitur intellecta a duobus intellectibus est quodammodo una et eadem, et quodammodo multae; quia ex parte rei quae cognoscitur, est una et eadem; ex parte vero ipsius cognitionis est alia et alia. sicut si duo videant unum parietem, est eadem res visa ex parte rei quae videtur, alia tamen et alia secundum diversas visiones; et omnino simile esset ex parte intellectus, si res quae intelligitur, subsisteret extra animam sicut res quae videtur, ut Platonici posuerunt. Sed secundum opinionem Aristotelis videtur habere majorem difficultatem, licet sit eadem ratio, si quis recte inspiciat. Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quae intelligitur, eodem modo esse habet extra animam quo modo eam intellectus intelligit, idest ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quae intelligitur, esse extra animam, sed alio modo; quia intelligitur abstracte, et habet esse concrete; et sicut secundum Platonem ipsa res quae intelligitur, est extra ipsam animam, ita secundum Aristotelem; quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quae sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed Plato quidem dixit, scientias esse de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis existentibus. Sed ratio universalitatis, quae consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, inquantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur etiam modum existendi formarum abstractarum; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. Sic ergo patet quomodo multitudo intellectuum non praejudicat neque universitati, neque communitati, neque unitati rei intellectae.

Ad septimum dicendum, quod scientia a magistro causatur in discipulo, non sicut calor in lignis ab igne, sed sicut sanitas in infirmo a medico: qui causat sanitatem, inquantum subministrat aliqua adminicula, quibus natura utitur ad sanitatem causandam; et ideo eodem ordine medicus procedit in sanando, sicut natura sanaret. Sicut enim principalius sanans est natura interior, sic principium principaliter causans scientiam, et intrinsecum, est lumen intellectus agentis, quo causatur scientia in nobis, dum devenimus per applicationem universalium principiorum ad aliqua specialia, quae per experientiam accipimus in inveniendo. Et similiter magister deducit principia universalia in conclusiones speciales; unde dicit Aristoteles in 1 Poster. (com. 32), quod demonstratio est syllogismus faciens scire.

Ad octavum dicendum, quod ex hac etiam ratione deceptus fuit Averroes: putavit enim quod quia Aristoteles dixit (3 de Anima, com. 19 et 20), intellectum possibilem esse separatum, quod esset separatus secundum esse, et per consequens quod non multiplicaretur secundum multiplicationem corporum; sed Aristoteles intendit quod intellectus possibilis est virtus animae, quae non est actus alicujus organi, quasi habeat operationem suam per organum corporale, sicut potentia visiva est virtus organi habens operationem per organum corporale; et quia non habet operationem intellectus possibilis per organum corporale, ideo non oportet quod cognoscat ea tantum quae habent affinitatem vel cum toto corpore, vel cum parte corporis.

Ad nonum dicendum, quod opinio ponens animam esse compositam ex materia et forma, est omnino falsa et improbabilis. Non enim posset esse corporis forma, si esset ex materia et forma com-

posita. Si enim anima esset forma corporis secundum formam suam tantum, sequeretur quod una et eadem forma perficeret diversas materias diversorum generum, scilicet materiam spiritualem animae, et materiam corporalem; quod est impossibile, cum proprius actus sit propriae potentiae; et praeterea illud compositum ex materia et forma non esset anima, sed forma ejus. Cum enim dicimus animam, intelligimus id quod est corporis forma. Si vero forma animae esset forma corporis mediante materia propria, sicut color est actus corporis mediante superficie, ut sic tota anima possit dici corporis forma; hoc est impossibile: quia per materiam intelligimus id quod est in potentia tantum; quod autem est in potentia tantum, non potest esse alicujus actus, quod est esse formam. Si vero aliquis nomine materiae intelligat aliquem actum, non est curandum: quia nihil prohibet quod id quod vocamus actum, aliquis vocet materiam; sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum.

Ad decimum dicendum, quod sicut fluvius Sequana non est hic fluvius propter hanc aquam fluentem, sed propter hanc originem et hunc alveum, unde semper dicitur idem fluvius, licet sit alia aqua defluens; ita est idem populus non propter identitatem animae aut hominum, sed propter eamdem habitationem, vel magis propter easdem leges et eumdem modum vivendi, ut Aristoteles dicit in 3 Politic. (cap. 2).

Ad undecimum dicendum, quod tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subjectum; scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus; ad alios autem motus comparatur sicut mensura ad mensuratum: sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subjectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subjectis.

Ad duodecimum dicendum, quod visus non fit per radios extra missos secundum veritatem rei; sed Augustinus hoc dicit secundum opinionem aliorum. Hoc tamen posito, anima vegetaret radios quantumcumque extra missos, non quasi extranea corpora, sed inquantum continuarentur cum corpore proprio.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut ex praedictis patet, res intellecta non individuatur nec multiplicatur nisi ex parte operationis intellectualis. Non est autem inconveniens quod a re intellecta, inquantum est intellecta, abstrahatur res intellecta simpliciter; sicut ab hoc intellectu abstrahitur intellectus simpliciter. Nec hoc praejudicat rationi universalitatis. Accidit enim homini aut intentioni speciei, quod intelligatur a me. Unde non oportet quod de intellectu hominis aut intentione speciei sit quod intelligatur a me vel ab illo.

Ad decimumquartum dicendum, quod consensus in prima principia non causatur ex unitate intellectus possibilis, sed ex similitudine naturae, ex qua omnes in idem inclinamur; sicut omnes oves consentiunt in hoc quod existimant lupum inimicum; nullus tamen diceret in eis unam tantum animam esse.

Ad decimumquintum dicendum, quod esse individuale non repugnat ei quod est esse intellectum in actu: quia substantiae separatae sunt intellectae in actu, cum tamen sint individuae; alioquin non haberent actiones, quae sunt singularium. Sed habere esse materiale, repugnat ei quod est esse intellectum in actu; et ideo formae individuales, quae individuantur per materiam, non sunt intellectae in actu, sed in potentia tantum. Anima autem intellectiva non sic individuatur per materiam ut fiat forma materialis, praecipue secundum intellectum, secundum quem transcendit materiae corporalis proportionem; sed eo modo individuatur secundum materiam corporalem, ut dictum est, inquantum scilicet habet habitudinem ut sit forma hujus corporis. Unde per hoc non tollitur quin intellectus possibilis hominis hujus sit intellectum in actu, et similiter ea quae recipiuntur in ipso.

Et per hoc patet solutio ad duo sequentia.

ARTICULUS X.

Utrum intellectus agens sit unus omnium hominum.
(1 *p.*, *quaest.* 89, *art.* 5.)

Decimo quaeritur, utrum intellectus agens sit unus omnium hominum. Et videtur quod sic. Illuminare enim homines est proprium Dei, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Sed hoc pertinet ad intellectum agentem, ut patet in 3 de Anima (com. 18). Ergo intellectus agens est Deus. Deus autem est unus. Ergo intellectus agens est unus tantum.

2. Praeterea, nihil quod est a corpore separatum, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est a corpore separatus, ut dicitur 3 de Anima (com. 19 et 20). Ergo intellectus agens non multiplicatur secundum multiplicationem corporum; et per consequens secundum multiplicationem hominum.

3. Praeterea, nihil est in anima nostra quod semper intelligat. Sed hoc convenit intellectui agenti; dicitur enim in 3 de Anima (com. 20), quod non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non. Ergo intellectus agens non est aliquid animae; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

4. Praeterea, nihil reducit se de potentia in actum. Sed intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, ut patet 3 de Anima (com. 17 et 18). Ergo intellectus agens non radicatur in essentia animae, in qua radicatur intellectus possibilis; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, omnis multiplicatio consequitur aliquam distinctionem. Sed intellectus agens non potest distingui per materiam, cum sit separatus; neque per formam, quia sic differret specie. Ergo intellectus agens non multiplicatur in hominibus.

6. Praeterea, illud quod est causa separationis, est maxime separatum. Sed intellectus agens est causa separationis, abstrahit enim species a materia. Ergo est separatus; et ita non multiplicatur secundum multiplicationem hominum.

7. Praeterea, nulla virtus quae tanto magis potest operari quanto magis operatur, habet terminum suae operationis. Sed intellectus agens est hujusmodi; quia cum intelligimus aliquid magnum intelligibile, non minus possumus intelligere; sed magis, ut dicitur 3 de Anima (com. 7). Ergo intellectus agens non habet aliquem terminum suae

operationis. Esse autem creatum habet terminum suae operationis, cum sit finitae virtutis. Ergo intellectus agens non est aliquid creatum; et sic est unus tantum.

8. Praeterea, Augustinus dicit lib. 83 Quaestionum (quaest. 9 in princ.): *Omne quod corporeos sensus attingit, sine ulla intermissione temporis commutatur. Apprehendi autem non potest quod sine ulla intermissione mutatur. Non est expectanda ergo sinceritas veritatis a sensibus corporis.* Et postmodum subdit: *Nihil est sensibile quod non habeat simile falso, ut internosci non possit. Nihil autem percipi potest quod non a falso discernitur. Non est ergo constitutum judicium veritatis in sensibus.* Sic ergo probat quod per sensibilia de veritate judicare non possumus, tum propter hoc quod sunt mutabilia, tum propter hoc quod habeant aliquid simile falso. Sed hoc convenit cuilibet creaturae. Ergo secundum nihil creatum possumus judicare de veritate. Sed secundum intellectum agentem judicamus de veritate. Ergo intellectus agens, non est aliquid creatum; et sic idem quod prius.

9. Praeterea, Augustinus dicit in 14 de Trin. (cap. 15 a med.), quod *impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiam si nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? neque enim in sua natura, cum eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum esse constet injustas. Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur?* Ex quo videtur quod judicare de justo et injusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Judicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de vera Religione, quod de aliquibus duobus quorum neutrum est optimum, non possumus judicare quid eorum sit altero melius, nisi per aliquid quod sit melius utroque. Judicamus autem quod Angelus est melior anima, cum tamen neutrum eorum sit optimum. Ergo oportet quod judicium fiat per aliquid quod est melius utroque; quod nihil aliud est quam Deus. Cum ergo judicemus per intellectum agentem, videtur quod intellectus agens sit Deus; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 18), quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut ars ad materiam. Sed in nullo genere artificii ars et materia in idem coincidunt; neque universaliter agens et materia incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Physic. (com. 70). Ergo intellectus agens non est aliquid in essentia animae, in qua est intellectus possibilis; et sic non multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum.

12. Praeterea, Augustinus dicit 2 de lib. Arbit. (cap. 8 parum a princ.), quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est. Sed ratio et veritas numeri est una. Ergo oportet esse aliquid unum secundum quod praesto sit omnibus. Hoc autem est intellectus agens, cujus virtute rationes universales a rebus abstrahimus. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

13. Praeterea, in eodem lib. (cap. 9 a med.): *Si summum bonum omnibus unum est, oportet etiam veritatem in qua cernitur et tenetur, idest sapientiam, omnibus unam esse communem.* Sed summum bonum cernitur et tenetur a nobis per intellectum, et praecipue per agentem. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

14. Praeterea, idem natum est facere idem. Sed universale est unum in omnibus. Cum ergo intellectus agentis sit facere universale, videtur quod etiam intellectus agens sit unus in omnibus.

15. Praeterea, si intellectus agens est aliquid animae (1), oportet quod vel sit creatus vestitus seu opulentus speciebus, et sic illas species ponit etiam in intellectu possibili (2), et non indigebit abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus; aut creatus est nudus et carens speciebus, et sic non erit efficax ad abstrahendum species a phantasmatibus, quia non cognosceet illam quam quaerit, postquam eam abstraxerit, quin (3) prius aliquam rationem habuerit; sicut ille qui quaerit servum fugitivum, non cognoscit eum cum invenerit, nisi prius aliquam ejus notitiam habuerit. Non est ergo aliquid animae intellectus agens; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

16. Praeterea, posita causa sufficienti, superfluum est aliam causam ponere ad eumdem effectum. Sed est aliqua causa extrinseca sufficiens ad illuminationem hominum, scilicet Deus. Ergo non oportet ponere intellectum agentem, cujus officium est illuminare. Non est ergo aliquid in anima hominis; et sic non multiplicatur secundum animas et homines.

17. Praeterea, si intellectus agens ponitur aliquid animae hominis, oportet quod aliquid homini conferat; quia nihil est otiosum et frustra in rebus a Deo creatis. Sed intellectus agens non confert homini ad cognoscendum, quantum ad hoc quod illuminat intellectum possibilem; quia intellectus possibilis cum fuerit factus in actu per speciem intelligibilem, per se sufficit ad operandum, sicut et quodlibet aliud habens formam. Similiter non confert quantum ad hoc quod illustret phantasmata, abstrahens species intelligibiles ab eis; quia sicut species quae est recepta in sensu, imprimit sui similitudinem in imaginatione; ita videtur quod forma quae est in imaginatione, cum sit spiritualior, ac per hoc virtuosior, possit imprimere suam similitudinem in ulteriorem potentiam, scilicet in intellectum possibilem. Non ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic non multiplicatur in hominibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit 3 de Anima (com. 17 et 18), quod intellectus agens est aliquid animae. Ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum.

Praeterea, Augustinus dicit 4 de Trin. (cap. 16 in fin.), quod philosophi caeteris meliores non sunt in illis summis aeternisque rationibus intellectu contemplati ea quae ab historia veritatis differunt (4); et ita videtur quod in aliqua luce

(1) *Al. deest* animae.
(2) *Al.* in intellectum possibilem.
(3) *Al.* nisi, *item* quia, *item* quia, *et mox* habuit.
(4) *Al.* quae historice disseruerunt.

eis connaturali sint ea contemplati. Lux autem in qua contemplamur veritatem, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid animae; et sic idem quod prius.

Praeterea, Augustinus dicit 17 de Trin. (cap. 15): *Credendum est lucis intellectualis ita conditam esse naturam, ut substantia ista sic videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadjacent.* Lux autem ista qua mens nostra intelligit, est intellectus agens. Ergo intellectus agens est aliquid de genere animae; et ita multiplicatur per multiplicationem animarum et hominum.

Respondeo dicendum, quod sicut prius (art. praec.) dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia non ponebat naturas rerum sensibilium per se subsistere absque materia, ut sint intelligibilia actu; et ideo oportuit esse aliquam virtutem quae faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo a materia individuali; et haec virtus vocatur intellectus agens. Quem quidam posuerunt quamdam substantiam separatam, non multiplicatam secundum multitudinem hominum; quidam vero posuerunt ipsum esse quamdam virtutem animae, et multiplicari in multis hominibus; quod quidem utrumque aliqualiter est verum. Oportet enim quod supra animam humanam sit aliquis intellectus a quo dependeat suum intelligere; quod quidem ex tribus potest esse manifestum. Primo quidem, quia omne quod convenit alicui per participationem, prius est in aliquo substantialiter; sicut si ferrum est ignitum, oportet esse in rebus aliquid quod sit ignis secundum suam substantiam et naturam. Anima autem humana est intellectiva per participationem; non enim secundum quamlibet sui partem intelligit, sed secundum supremam tantum. Oportet igitur esse aliquid superius anima quod sit intellectus secundum totam suam naturam, a quo intellectualitas animae derivetur, et a quo ejus intelligere dependeat. Secundo, quia necesse est quod ante omne mobile inveniatur aliquid immobile secundum motum illum: sicut supra alterabilia est aliquid non alterabile, ut corpus caeleste; omnis enim motus causatur ab aliquo immobili. Ipsum autem intelligere animae humanae est per modum motus; intelligit enim anima discurrendo de effectibus in causas, et de causis in effectus, et de similibus in similia, et de oppositis in opposita. Oportet ergo esse supra animam aliquem intellectum cujus intelligere sit fixum et quietum absque hujusmodi discursu. Tertio, quia necesse est quod licet in uno et eodem potentia sit prior quam actus, tamen simpliciter actus praecedat potentiam in altero; et similiter ante omne imperfectum necesse est esse aliud perfectum. Anima autem humana invenitur in principio in potentia ad intelligibilia, et invenitur imperfecta in intelligendo; quia nunquam consequetur in hac vita omnem intelligibilium veritatem. Oportet ergo supra animam esse aliquem intellectum semper in actu existentem, et totaliter perfectum intelligentia veritatis. Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis immediate, absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet: hoc enim communiter invenitur etiam in rebus corporalibus, quod in rebus inferioribus inveniuntur virtutes particulares activae ad determinatos effectus, praeter virtutes universales agentes; sicut animalia perfecta non generantur ex sola universali virtute solis, sed ex virtute particulari quae est in semine; licet quaedam animalia imperfecta generentur absque semine ex virtute solis: quamvis etiam in horum generatione non desit actio particularis virtutis alterantis et disponentis materiam. Anima autem humana est perfectissimum eorum quae sunt in rebus inferioribus. Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Et quod hoc verum sit, experimento apparet. Unus enim homo particularis, ut Socrates vel Plato, facit cum vult intelligibilia in actu, abstrahendo scilicet universale a particularibus, dum secernit id quod est commune omnibus individuis hominum, ab his quae sunt propria singulis. Sic ergo actio intellectus agentis, quae est abstrahere universale, est actio hujus hominis, sicut et considerare vel judicare de natura communi, quod est actio intellectus possibilis. Omne autem agens quamcumque actionem, habet formaliter in seipso virtutem quae est talis actionis principium. Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius (art. praec.) ostendimus; ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter inhaerens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit (3 de Anima, com. 5 et 36); sicut etiam supra (art. praeced.) de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit (lib. 3 de Anima text. 17 et 18) quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem; et iterum dicit, quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero (in dialog. 6 de just.) ut Themistius dicit in comment. de Anima, ad intellectum separatum attendens, et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli. Quis autem sit iste intellectus separatus, a quo intelligere animae humanae dependet, considerandum est. Quidam enim dixerunt hunc intellectum esse infimum substantiarum separatarum, quae suo lumine continuantur cum animabus nostris. Sed hoc multipliciter repugnat veritati fidei. Primo quidem, quia cum istud lumen intellectuale ad naturam animae pertineat, ab illo solo est a quo animae natura creatur. Solus autem Deus est creator animae, non autem aliqua substantia separata, quam Angelum dicimus; unde significanter dicitur Genes. 1, quod ipse Deus in faciem hominis spiravit spiraculum vitae. Unde relinquitur quod lumen intellectus agentis non causatur in anima ab aliqua alia substantia separata, sed immediate a Deo. Secundo, quia ultima perfectio uniuscujusque agentis est quod possit pertingere ad suum principium. Ultima autem perfectio sive beatitudo hominis est secundum intellectualem operationem, ut etiam Philosophus dicit 4 Ethic. (lib 10, cap. 7 et 8). Si ergo principium et causa intellectualitatis hominum esset aliqua alia substantia separata, oporteret quod ultima hominis beatitudo esset constituta in illa substantia creata; et hoc manifeste ponunt ponentes hanc positionem; ponunt enim quod ultima hominis felicitas est continuari intellectui agenti. Fides autem recta ponit ultimam beatitudinem hominis esse in solo Deo, secundum illud Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum*

verum Deum; et in hujusmodi beatitudinis participatione homines esse Angelis aequales, ut habetur Lucae 10. Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, idest ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso, et bonum a malo; et de hoc dicitur in Psal. 4, 6: *Multi dicunt: Quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; per quod nobis bona ostenduntur. Sic igitur id quod facit in nobis intelligibilia actu per modum luminis participati, est aliquid animae, et multiplicatur secundum multitudinem animarum et hominum. Illud vero quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit in 1 Soliloquiorum (cap. 5 in fine, et 6 in pr.). *Promittit ratio se demonstratura Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur; nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt qualia illa quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse qui illustrat.* Non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit (3 de Anima, com. 36 apud Commentatorem), quia Deus non est in natura animae; sed intellectus agens ab Aristotele nominatur lumen receptum in anima nostra a Deo; et sic relinquitur simpliciter dicendum, quod intellectus agens non est unus in omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum.

Ad secundum dicendum, quod intellectus agens dicitur ab Aristotele separatus, non quasi sit substantia habens esse extra corpus; sed quia non est actus alicujus partis corporis, ita quod ejus operatio sit per aliquod organum corporale, sicut et de intellectu possibili dictum est.

Ad tertium dicendum, quod istud verbum non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Primo enim locutus est de intellectu possibili, et postea de intellectu agente, et tandem incipit loqui de intellectu in actu, ubi dicit (3 de Anima, com. 15 et 19): *Idem est autem secundum actum scientia rei;* et distinguit intellectum in actu ab intellectu in potentia tripliciter. Primo quidem, quia intellectus in potentia non est intellectum in potentia; sed intellectus in actu, sive scientia in actu, est res intellecta vel scita in actu. Ita et circa sensum dixit, quod sensus in potentia et sensibile in potentia sunt diversa. Secundo (ibid. com. 38) comparat intellectum in actu ad intellectum in potentia, quia intellectus in potentia est prior tempore in uno et eodem quam intellectus in actu; prius enim tempore aliquis est intellectus in potentia quam in actu: sed naturaliter est prius actus quam potentia; et simpliciter loquendo etiam prius tempore oportet ponere aliquem intellectum in actu quam intellectum in potentia, qui reducitur in actum per aliquem intellectum in actu, et hoc est quod subdit: *Quae vero secundum potentiam, tempore prior in uno; omnino autem neque simpliciter neque in tempore;* et ista comparatione utitur inter potentiam et actum, etiam in 9 Metaphys. (com. 31) et in pluribus aliis locis. Tertio ostendit differentiam quantum ad hoc quod intellectus in potentia, sive possibilis, quandoque invenitur intelligens, quandoque non intelligens. Sed hoc non potest dici de intellectu in actu; sicut et potentia visiva, quae quandoque videt, quandoque non videt; sed visus in actu est in ipso videre actu; et hoc est quod dicit (com. 20): *Sed non aliquando quidem intelligit, aliquando autem non;* et postmodum subdit: *Separatum autem hoc solum quod vere est*; quod non potest intelligi nec de intellectu agente, nec de intellectu possibili, cum utrumque supra dixerit separatum; sed oportet quod intelligatur de omni eo quod requiritur ad intellectum in actu, idest de tota parte intellectiva; unde et subdit: *Et hoc solum immortale et perpetuum est*; quod si exponatur de intellectu agente, sequetur quod intellectus possibilis sit corruptibilis, ut Alexander intellexit (lib. 3 de Anima, com. 36 apud Commentatorem). Sed hoc est contra ea quae Aristoteles superius dixerat de intellectu possibili. Haec autem verba Aristotelis hic exponere necessarium fuit, ne esset alicui occasio errandi.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet aliqua duo ad invicem comparata sic se habere quod utrumque sit et ut potentia et ut actus respectu alterius secundum diversa; sicut ignis est potentia frigidus et actu calidus, aqua vero e converso; et propter hoc agentia naturalia simul patiuntur et agunt. Si ergo comparetur pars intellectiva ad phantasmata; quantum ad aliquid se habebit in potentia, et quantum ad aliquid in actu respectu eorum. Phantasma actu quidem est, quia habet similitudinem determinatae naturae; sed illa similitudo determinatae speciei est in phantasmate in potentia abstrahibilis a materialibus conditionibus. In parte vero intellectiva est e converso; nam non habet actu similitudines distinctarum rerum; sed tamen actu habet lumen immateriale habens virtutem abstrahendi quae sunt abstrahibilia in potentia; et sic nihil prohibet in eadem essentia animae inveniri intellectum possibilem, qui est in potentia respectu specierum quae abstrahuntur a phantasmatibus, et intellectum agentem, qui abstrahit speciem a phantasmatibus; et esset simile, si esset aliquod unum et idem corpus, quod esset diaphanum, existens in potentia ad omnes colores, et cum hoc haberet lucem, qua posset illuminare colores; sicut aliquo modo apparet in oculo cati.

Ad quintum dicendum, quod lumen intellectus agentis multiplicatur immediate per multiplicationem animarum, quae participant ipsum lumen intellectus agentis. Animae autem multiplicantur secundum corpora, sicut supra (art. praec.) dictum est.

Ad sextum dicendum, quod hoc ipsum quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei per quod operetur, sufficit ad hoc quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus, cum separatio specierum intelligibilium quae recipiuntur in intellectu possibili, non sit major quam separatio intellectus agentis.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa magis concluderet de intellectu possibili quam de intellectu agente. Hoc enim Philosophus inducit (3 de Anima, com. 7), de intellectu possibili, quod cum intellexerit maximum intelligibile, non minus intelliget minimum. De quocumque tamen intelligatur, non sequitur ex hoc quod virtus intellectus quo intelligimus, sit infinita simpliciter; sed quod sit infinita respectu alicujus generis. Nihil enim prohibet aliquam virtutem quae in se finita est, non habere terminum in aliquo genere determinato; sed tamen habet terminum inquantum ad superius genus se extendere non potest; sicut visus non habet terminum in genere coloris, quia si in infinitum multiplicarentur, omnes possent a visu cognosci; non tamen potest cognoscere ea quae sunt superioris generis, sicut universalia. Similiter intellectus noster non habet terminum respectu intelligibilium sibi connaturalium, quae a sensibilibus abstrahuntur; sed tamen terminum habet, quia circa superiora intelligibilia, quae sunt substantiae separatae, deficit: habet enim se ad manifestissima rerum, sicut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in 2 Metaph. (lib. 1, com. 1).

Ad octavum dicendum, quod ratio illa non est ad propositum. Judicare enim aliquo de veritate dicimur dupliciter. Uno modo, sicut medio; sicut judicamus de conclusionibus per principia, et de regulatis per regulam; et sic videntur rationes Augustini procedere. Non enim illud quod est mutabile, vel quod habet similitudinem illius, potest esse infallibilis regula veritatis. Alio modo dicimur aliquo judicare de veritate aliqua, sicut virtute judicativa; et hoc modo per intellectum agentem judicamus de veritate. Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur, et quomodo se habeat veritas circa hoc; sciendum est, quod quidam antiqui philosophi non ponentes aliam vim cognoscitivam praeter sensum, neque aliqua entia praeter sensibilia, dixerunt, quod nulla certitudo de veritate a nobis haberi potest; et hoc propter duo. Primo quidem, quia ponebant sensibilia semper esse in fluxu, et nihil in rebus esse stabile. Secundo, quia inveniuntur circa idem aliqui diversimode judicantes, sicut aliter vigilans et aliter dormiens; et aliter infirmus, aliter sanus. Nec potest accipi aliquid quo discernatur quis horum verius existimet, cum quilibet aliquam similitudinem veritatis habeat. Et hae sunt duae rationes quas Augustinus tangit, propter quas antiqui dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem Philosophiam contulit. Plato vero ejus discipulus consentiens antiquis philosophis quod sensibilia semper sunt in motu et fluxu, et quod sensus circa sensibilia non habet certum judicium de rebus; ad certitudinem scientiae stabiliendam, posuit quidem ex una parte species rerum separatas a sensibilibus, et immobiles, de quibus dixit esse scientias; ex alia parte posuit in homine virtutem cognoscitivam supra sensum, scilicet mentem, vel intellectum illustratum a quodam superiori sole intelligibili, sicut illustratur visus a sole visibili (dial. 6 de Repub. inter med. et fin.). Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato (loc. cit.), posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet. Unde et in quadam Glossa (Augustini) super illud (Psalm. 11): *Diminutae sunt veritates a filiis hominum*, dicitur, quod sicut ab una facie resplendent multae similitudines in speculis, ita ex una prima veritate resultant multae veritates in mentibus nostris. Aristoteles autem (2 de Anima, com. 161), per aliam viam processit. Primo enim multipliciter ostendit, in sensibilibus esse aliquid stabile. Secundo, quod judicium sensus verum est de sensibilibus propriis, sed decipitur circa sensibilia communia, magis autem circa sensibilia per accidens. Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae judicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia. Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur.

Ad nonum dicendum, quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum.

Ad decimum dicendum, quod illud quo judicatur de duobus quid sit melius, oportet esse utroque melius, si eo judicetur ut regula et mensura. Sic enim album est regula et mensura omnium aliorum colorum, et Deus omnium entium: quia unumquodque tanto melius est, quanto magis optimo appropinquat. Illud autem quo judicamus aliquid esse melius altero ut virtute cognoscitiva, non oportet esse utroque melius. Sic autem per intellectum agentem judicamus Angelum esse anima meliorem.

Ad undecimum patet solutio ex dictis (in corp. et art. praeced.). Sic enim intellectus agens comparatur ad possibile ut ars movens ad materiam, inquantum facit intelligibilia in actu, ad quae est intellectus possibilis in potentia. Dictum est autem (in corp. art.) quomodo haec duo in una substantia animae fundari possint.

Ad duodecimum dicendum, quod sic est una ratio numerorum in omnibus mentibus, sicut et una ratio lapidis: quae quidem est una ex parte rei intellectae, non autem ex parte actus intelligendi, quod non est de ratione rei intellectae: non enim est de ratione lapidis quod intelligatur. Unde talis unitas rationis numerorum vel lapidum, vel cujuscumque rei, nihil facit ad unitatem intellectus possibilis vel agentis, ut supra magis expositum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod veritas illa in qua tenetur summum bonum, est communis omnibus mentibus vel ratione unitatis rei, vel ratione unitatis primae lucis in omnes mentes influentis.

Ad decimumquartum dicendum, quod universale quod facit intellectus agens, est unum in omnibus a quibus ipsum abstrahitur; unde intellectus agens non diversificatur secundum eorum diversitatem. Diversificatur autem secundum diversi-

tatem intellectuum: quia et universale non ex ea parte habet unitatem qua est a me et a te intellectum; intelligi enim a me et a te accidit universali. Unde diversitas intellectuum non impedit unitatem universalis.

Ad decimumquintum dicendum, quod inconvenienter dicitur intellectus agens nudus vel vestitus; plenus speciebus vel vacuus. Impleri enim speciebus est intellectus possibilis; sed facere eas est intellectus agentis. Non est autem dicendum quod intellectus agens seorsum intelligat ab intellectu possibili: sed homo intelligit per utrumque: qui quidem habet cognitionem in particulari, per sensitivas potentias, eorum quae per intellectum agentem abstrahuntur.

Ad decimumsextum dicendum, quod non est ex Dei insufficientia quod rebus creatis virtutes activas attribuit; sed ex ejus perfectissima plenitudine, quae sufficit ad omnibus communicandum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species quae est in imaginatione, est ejusdem generis cum specie quae est in sensu, quia utraque est individualis et materialis: sed species quae est in intellectu, est alterius generis, quia est universalis; et ideo species imaginaria non potest imprimere speciem intelligibilem, sicut species sensibilis imprimit speciem imaginariam: propter quod necessaria est virtus intellectiva activa, non autem virtus sensitiva activa.

ARTICULUS XI.

Utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia.

Ultimo quaeritur, utrum potentiae animae sint idem quod animae essentia. Et videtur quod sic. Dicit enim Augustinus, 9 de Trin. (cap. 4): *Admonemur, haec*, scilicet mentem, notitiam et amorem, *in anima existere substantialiter sive essentialiter; non tamquam in subjecto, ut calor aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas aut qualitas.*

2. Praeterea, in lib. de Spiritu et Anima (cap. 13, circa fin.), dicitur, quod Deus est omnia (1) sua; anima vero est quaedam sua, scilicet potentiae; et quaedam sua non est, scilicet virtutes.

3. Praeterea, differentiae substantiales non sumuntur ab aliquibus accidentalibus. Sed sensibile et rationale sunt differentiae snbstantiales, quae sumuntur a sensu et ratione. Ergo sensus et ratio non sunt accidentia; et pari ratione neque aliae animae potentiae; et ita videntur esse de essentia animae.

4. Sed dicendum, quod potentiae animae neque sunt accidentia, neque sunt de essentia animae, quia sunt proprietates naturales sive substantiales; et ita sunt medium inter subjectum et accidens. — Sed contra, inter affirmationem et negationem non est aliquid medium. Sed substantia et accidens distinguuntur secundum affirmationem et negationem; accidens enim est quod est in subjecto; substantia vero est quae non est in subjecto. Ergo inter essentiam rei et accidens, nihil est medium.

5. Praeterea, si potentiae animae dicuntur proprietates naturales vel substantiales; aut hoc est quia sunt partes essentiae, aut quia causantur a principiis essentiae. Si primo modo, tunc pertinent ad essentiam animae; quia partes essentiae sunt de essentia rei. Si secundo modo, sic etiam accidentia possunt dici essentialia, quia ex principiis subjecti causantur. Ergo oportet quod potentiae animae vel pertineant ad essentiam animae, vel sint accidentia.

6. Sed dicendum, quod licet accidentia causentur ex principiis substantiae, non tamen omne quod causatur ex principiis substantiae, est accidens. — Sed contra, omne medium oportet quod distinguatur ab utroque extremorum. Si ergo potentiae animae sint mediae inter essentiam et accidens, oportet quod distinguantur tam ab essentia quam ab accidente. Sed nihil potest distingui ab aliquo per id quod est commune utrique. Cum ergo fluere a principiis substantiae, propter quod potentiae dicuntur esse essentiales, conveniat etiam accidentibus; videtur quod potentiae animae non distinguantur ab accidentibus; et ita videtur quod non sit medium inter substantiam et accidens.

7. Sed dicendum, quod distinguuntur ab accidentibus per hoc quod anima potest intelligi sine accidentibus, non autem potest intelligi sine suis potentiis.— Sed contra, unumquodque intelligitur per suam essentiam; quia proprium objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur 3 de Anima (com. 26). Quidquid ergo est sine quo res intelligi non potest, est de essentia rei. Si ergo anima sine potentiis non potest intelligi, sequitur quod sint de essentia animae, et quod non sit medium inter essentiam et accidentia.

8. Praeterea, Augustinus dicit, 10 de Trinit. (cap. 12 parum ante med.), quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una mens, uua substantia; et ita videtur quod potentiae animae sint ipsa ejus essentia.

9. Praeterea, sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita se habet pars animae ad partem corporis. Sed tota anima est forma substantialis corporis. Ergo pars animae, ut visus, est forma substantialis partis corporis, scilicet oculi. Sed anima secundum suam essentiam est forma substantialis totius corporis, et cujuslibet partium ejus. Ergo potentia visiva est idem quod essentia animae; et eadem ratione omne aliae potentiae.

10. Praeterea, anima est dignior quam forma accidentalis. Sed forma accidentalis activa est sua virtus. Ergo multo magis anima est suae potentiae.

11. Praeterea, Anselmus dicit in Monologio (cap. 65 circa med.), quod nihil potuit animae majus dari quam reminisci, intelligere et velle. Sed inter omnia quae conveniunt animae, praecipuum est sua essentia, quae a Deo est ei data. Ergo potentiae animae sunt idem quod ejus essentia.

12. Praeterea, si potentiae animae sunt aliud quam ejus essentia, oportet quod fluant ab essentia animae sicut a principio. Sed hoc est impossibile; quia sequeretur quod principiatum esset immaterialius suo principio; intellectus enim, qui est potentia quaedam, non est actus alicujus corporis; anima autem secundum suam essentiam est actus corporis. Ergo et primum est inconvéniens; scilicet quod potentiae animae non sunt essentia ejus.

13. Praeterea, maxime proprium substantiae est esse susceptivum contrariorum. Sed potentiae animae, sunt susceptivae contrariorum, sicut voluntas virtutis et vitii, et intellectus scientiae et

(1) *Al.* anima, *corrupto sensu.*

erroris. Ergo potentiae animae sunt substantia aliqua. Sed non alia substantia quam substantia animae. Ergo sunt idem quod animae substantia.

14. Praeterea, anima immediate unitur corpori ut forma, et non mediante aliqua potentia. Sed inquantum est forma corporis, dat aliquem actum corpori. Non autem hunc actum quod est esse; quia hic actus invenitur etiam in quibus non est anima; nec iterum hunc actum qui est vivere; quia hic actus invenitur in quibus non est anima rationalis. Ergo relinquitur quod det hunc actum qui est intelligere. Sed hunc actum dat potentia intellectiva. Ergo potentia intellectiva est idem quod essentia animae.

15. Praeterea, anima est nobilior et perfectior quam materia prima. Sed materia prima est idem quod sua potentia; non enim potest dici quod potentia materiae sit accidens ejus; quia sic accidens praeexisteret formae substantiali, cum potentia in uno et eodem sit prius tempore quam actus, ut dicitur in 9 Metaph. (com. 13): nec iterum est forma substantialis, quia forma est actus qui opponitur potentiae; et similiter nec substantia composita, quia sic substantia composita praecederet formam, quod est impossibile; et ita relinquitur quod potentia materiae sit ipsa essentia materiae. Multo igitur magis potentiae animae sunt ejus essentia.

16. Praeterea, accidens non extenditur ultra suum subjectum. Sed potentiae animae extenduntur ultra ipsam animam; quia anima non solum intelligit et vult se, sed etiam alia. Ergo potentiae animae non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod sint ipsa essentia animae.

17. Praeterea, omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit. Sed esse immateriale convenit animae secundum suam essentiam. Ergo et esse intellectuale: intellectus ergo est sua essentia; et pari ratione aliae ejus potentiae.

18. Praeterea, in his quae sunt sine materia, idem est intellectus et intellectum, secundum Philosophum (lib. 3 de Anima com. 15). Sed ipsa essentia animae est quae intelligitur. Ergo ipsa essentia animae est intellectus; et pari ratione anima est aliae suae potentiae.

19. Praeterea, partes rei sunt de substantia ejus. Sed potentiae animae dicuntur partes ejus. Ergo pertinent ad substantiam animae.

20. Praeterea, anima est substantia simplex, ut supra (art. 1) dictum est; potentiae autem animae plures sunt. Si igitur potentiae animae non sunt ejus essentia, sed accidentia quaedam; sequitur quod in uno simplici sint plura et diversa accidentia; quod videtur inconveniens. Non ergo potentiae animae sunt ejus accidentia, sed ipsa ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit (11 cap. angelicae Hierarchiae), quod superiores essentiae dividuntur in substantiam, virtutem et operationem. Multo ergo magis in animabus aliud est earum essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Praeterea, Augustinus dicit, 15 de Trinit. (cap, 22 in fine), quod anima dicitur imago Dei, sicut tabula, propter picturam quae in ea est. Sed pictura non est ipsa essentia tabulae. Ergo nec potentiae animae, secundum quas imago Dei assignatur in anima, sunt ipsa animae substantia.

Praeterea, quaecumque essentialiter numerantur, non sunt una essentia. Sed illa tria, secundum quae attenditur imago in anima, numerantur essentialiter vel substantialiter. Non ergo sunt ipsa essentia animae, quae est una.

Praeterea, potentia est medium inter substantiam et operationem. Sed operatio differt a substantia animae; ergo potentia differt ab utroque; alioquin non esset medium, si esset idem cum extremo.

Praeterea, agens principale et instrumentale non sunt unum. Sed potentia animae comparatur ad essentiam ejus ut agens instrumentale ad principale; dicit enim Anselmus in lib. de Concordia praescientiae et lib. Arb. (post medium), quod voluntas quae est potentia animae, est sicut instrumentum. Ergo anima non est suae potentiae.

Praeterea, Philosophus dicit in lib. de memoria et remin. (cap. 1 non procul a fin.) quod memoria est passio aut habitus sensitivi aut phantastici. Passio autem et habitus est accidens. Ergo memoria est accidens; et eadem ratione aliae potentiae animae.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, potentias animae non esse aliud quam ipsam ejus essentiam; ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus; secundum vero quod est intellectualis operationis principium, dicitur intellectus; et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae; quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae. Sed haec positio est omnino impossibilis. Primo quidem, quia impossibile est quod alicujus substantiae creatae sua essentia sit sua potentia operativa. Manifestum est enim quod diversi actus diversorum sunt: semper enim actus proportionatur ei cujus est actus. Sicut autem ipsum esse est actualitas quaedam essentiae, ita operari est actualitas operativae potentiae seu virtutis. Secundum enim hoc, utrumque eorum est in actu; essentia quidem secundum esse, potentia vero secundum operari. Unde, cum in nulla creatura suum operari sit suum esse, sed hoc sit proprium solius Dei; sequitur quod nullius creaturae operativa potentia sit ejus essentia; sed solius Dei proprium est ut sua essentia sit sua potentia. Secundo impossibile apparet hoc speciali ratione in anima, propter tria. Primo quidem, quia essentia una est; in potentiis autem oportet ponere multitudinem propter diversitatem actuum et objectorum. Oportet enim potentias secundum actus diversificari, cum potentia ad actum dicatur. Secundo idem apparet ex potentiarum differentia; quarum quaedam sunt quarumdam partium corporis actus, ut omnes potentiae sensitivae et nutritivae partis; quaedam vero potentiae non sunt actus alicujus partis corporis, ut intellectus et voluntas: quod non posset esse, si potentiae animae non essent aliud quam ejus essentia. Non enim potest dici quod unum et idem possit esse actus corporis, et separatum, nisi secundum diversa. Tertio apparet idem ex ordine potentiarum animae, et habitudine earum ad invicem; invenitur enim quod una aliam movet, sicut ratio irascibilem et concupiscibilem, et intellectus voluntatem; quod esse non posset, si omnes potentiae essent ipsa animae essentia; quia idem secundum idem non movet seipsum, ut probat Philosophus. Relinquitur ergo quod potentiae ani-

mae non sunt ipsa ejus essentia. Quod quidam concedentes dicunt, quod nec etiam sunt animae accidens; sed sunt ejus proprietates essentiales, seu naturales. Quae quidem opinio uno modo intellecta, potest sustineri; alio vero modo est impossibilis. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod accidens a philosophis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod condividitur substantiae, et continet sub se novem rerum genera. Sic autem accipiendo accidens, positio est impossibilis. Non enim inter substantiam et accidens potest esse aliquid medium; cum substantia et accidens dividant ens per affirmationem et negationem; cum proprium substantiae sit non esse in subjecto, accidentis vero sit in subjecto esse. Unde si potentiae animae non sunt ipsa essentia animae (et manifestum est quod non sunt aliae substantiae); sequitur quod sint accidentia in aliquo novem generum contenta. Sunt enim in secunda specie qualitatis, quae dicitur potentia vel impotentia naturalis. Alio modo accipitur accidens, secundum quod ponitur ab Aristotele unum de quatuor praedicamentis in I Topicorum (cap. 4), et secundum quod a Porphyrio ponitur unum quinque universalium (in praedicabilibus, cap. 4). Sic enim accidens non significat id quod commune est novem generibus, sed habitudinem accidentalem praedicati ad subjectum, vel communis ad ea quae sub communi continentur. Si enim haec esset eadem acceptio cum prima; cum accidens sic acceptum dividatur contra genus et speciem, sequeretur quod nihil quod sit in novem generibus posset dici vel genus vel species; quod patet esse falsum, cum color sit genus albedinis, et numerus binarii. Sic igitur accipiendo accidens, est aliquid medium inter substantiam et accidens, idest inter substantiale praedicatum et accidentale; et hoc est proprium. Quod quidem convenit cum substantiali praedicato, inquantum causatur ex principiis essentialibus speciei; et ideo per definitionem significantem essentiam demonstratur proprietas de subjecto. Cum accidentali vero praedicato convenit in hoc quod nec est essentia rei, nec pars essentiae, sed aliquid praeter ipsam. Differt autem ab accidentali praedicato, quia accidentale praedicatum non causatur ex principiis essentialibus speciei; sed accidit individuo, sicut proprium speciei; quandoque tamen separabiliter, quandoque inseparabiliter. Sic igitur potentiae animae sunt medium inter essentiam animae et accidens, quasi proprietates naturales vel essentiales, idest essentiam animae naturaliter consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quod quidquid dicatur de potentiis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus. Unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae; sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cujus intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem, aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam; et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus: ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam, vel substantiam novit. Unde postea, lib. 9, cap. 13 (cap. 4), subdit: *Quomodo illa tria non sint ejusdem essentiae, non video, cum mens ipsa se amet, atque ipsa se noverit.*

Ad secundum dicendum, quod liber de Spiritu et Anima est apocryphus, cum ejus auctor ignoretur, et sunt ibi multa vel falsa vel improprie dicta, quia ille qui librum composuit, non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus fuit. Si tamen sustineri debeat, sciendum est, triplex esse totum. Unum universale, quod adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem; unde proprie praedicatur de suis partibus, ut cum dicitur, Homo est animal. Aliud vero est totum integrale, quod non adest alicui suae parti neque secundum totam essentiam neque secundum totam suam virtutem; et ideo nullo modo praedicatur de parte, ut dicatur, Paries est domus. Tertium est totum potentiale, quod est medium inter haec duo: adest enim suae parti secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam suam virtutem; unde medio modo se habet in praedicando: praedicatur enim quandoque de partibus, sed non proprie. Et hoc modo quandoque dicitur, quod anima est suae potentiae, vel e converso.

Ad tertium dicendum, quod formae substantiales per seipsas sunt ignotae; sed innotescunt nobis per accidentia propria. Frequenter enim differentiae substantiales ab accidentibus sumuntur loco formarum substantialium, quae per hujusmodi accidentia innotescunt; sicut bipes et gressibile et hujusmodi; et sic etiam sensibile et rationale ponuntur differentiae substantiales. Vel potest dici, quod sensibile et rationale, prout sunt differentiae, non sumuntur a ratione et a sensu secundum quod nominant potentias; sed ab anima rationali, et ab anima sensitiva.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de accidente secundum quod est commune ad novem genera; et sic nihil est medium inter substantiam et accidens, sed alio modo, ut dictum est (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod potentiae animae dici possunt proprietates essentiales, non quia sint partes essentiae, sed quia causantur ab essentia; et sic non distinguuntur ab accidente, quod est commune novem generibus; sed distinguuntur ab accidente quod est accidentale praedicatum, et non causatur a natura speciei.

Unde patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod duplex est operatio intellectus, sicut dicitur in 3 de Anima (com. 21). Una qua intelligit quod quid est: et tali operatione intellectus potest intelligi essentia rei et sine proprio et sine accidente, cum neutrum eorum ingrediatur rei essentiam; et sic procedit ratio. Alia est operatio intellectus componentis sive dividentis; et sic potest substantia intelligi sine accidentali praedicato, etiam si secundum rem sit inseparabile: sicut potest intelligi corvus esse albus: non enim est ibi repugnantia intellectuum; cum oppositum praedicari non dependeat ex principiis speciei, quae signatur nomine in subjecto posito. Hac vero operatione intellectus non potest intelligi substantia sine proprio: non enim potest intelligi quod homo non sit risibilis, vel triangulus non habeat tres angulos duobus rectis aequales: hic enim -

est repugnantia intellectuum, quia oppositum praedicati dependet ex natura subjecti. Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis; non autem secunda operatione, ita scilicet quod intelligatur non habere potentiam.

Ad octavum dicendum, quod illa tria dicuntur esse una vita, una essentia, vel secundum quod comparantur ad essentiam ut ad objectum, vel eo modo quo totum potentiale praedicatur de partibus.

Ad nonum dicendum, quod tota anima est forma substantialis totius corporis, non ratione totalitatis potentiarum, sed per ipsam essentiam animae, ut supra, art. 4, dictum est; unde non sequitur quod ipsa potentia visiva sit forma, secundum quod est subjectum vel principium talis potentiae.

Ad decimum dicendum, quod forma accidentalis quae est principium actionis, ipsamet est potentia vel virtus substantiae agentis; non autem proceditur in infinitum, ut cujuslibet virtutis sit alia virtus.

Ad undecimum dicendum, quod essentia est majus donum quodammodo quam potentia, sicut causa est potior effectu. Potentiae etiam sunt quodammodo potiores, inquantum sunt propinquiores actibus, quibus anima suo fini inhaeret.

Ad duodecimum dicendum, quod ex hoc contingit quod ab essentia animae aliqua potentia fluat quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem, ut supra (art. 4) dictum est. Unde non sequitur quod potentia sit immaterialior quam essentia; sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod accidentium unum est alio subjecto propinquius, sicut quantitas est propinquior substantiae quam qualitas; et ita substantia recipit unum accidens alio mediante; sicut colorem mediante superficie, et scientiam mediante potentia intellectiva. Eo igitur modo potentia animae est susceptiva contrariorum sicut superficies albi et nigri, inquantum scilicet substantia suscipit contraria secundum praedicta.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima, inquantum est forma corporis secundum suam essentiam, dat esse corpori, inquantum est forma substantialis; et dat sibi hujusmodi esse quod est vivere, inquantum est talis forma, scilicet anima; et dat ei hujusmodi vivere, scilicet in intellectuali natura, inquantum est talis anima, scilicet intellectiva. *Intelligere* autem quandoque sumitur pro operatione; et sic principium ejus est potentia vel habitus; quandoque vero pro ipso esse intellectualis naturae; et sic principium ejus quod est intelligere, est ipsa essentia animae intellectivae.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentia materiae non est ad operari, sed ad esse substantiale; et ideo potentia materiae potest esse in genere substantiae, non autem potentia animae, quae est ad operari.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut supra dictum est, Augustinus comparat notitiam et amorem ad mentem, secundum quod cognoscitur et amatur; et si secundum hanc habitudinem notitia et amor essent in mente vel in anima sicut in subjecto, sequeretur quod pari ratione essent sicut in subjecto in omnibus cognitis et amatis; et sic accidens transcenderet suum subjectum; quod est impossibile: alioquin si Augustinus intenderet probare quod haec essent ipsa essentia animae, nulla esset ejus probatio. Non enim minus verum est de essentia rei, quae non est extra rem; quam de accidente, quod non est extra subjectum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima immunis est a materia secundum suam substantiam, sequitur quod habeat virtutem intellectivam; non autem ita quod ejus virtus sit sua substantia.

Ad decimumoctavum dicendum, quod intellectus non solum est potentia intellectiva, sed multo magis substantia per potentiam; unde intelligitur non solum potentia, sed etiam substantia.

Ad decimumnonum dicendum, quod potentiae animae dicuntur partes non essentiae animae, sed totalis virtutis ejus; sicut si diceretur quod potentia ballivi est pars totius potestatis regiae.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiarum animae plures non sunt in anima sicut in subjecto, sed in composito; et huic multiplicitati potentiarum competit multiformitas partium corporis. Potentiae vero quae sunt in sola substantia animae sicut in subjecto, sunt intellectus agens, et possibilis, et voluntas; et ad hanc multiplicitatem potentiarum sufficit quod in substantia animae est aliqua compositio actus et potentiae, ut supra dictum est.

Et haec de spiritualibus creaturis dicta sufficiant.

DE ANIMA

QUAESTIO UNICA.

DE ANIMA.

(*In viginti et unum articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid; 2.° utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore; 3.° utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus; 4.° utrum necesse sit ponere intellectum agentem; 5.° utrum intellectus agens sit unus et separatus; 6.° utrum anima sit composita ex materia et forma; 7.° utrum Angelus et anima differant specie; 8.° utrum anima rationalis tali corpori debeat uniri quale est corpus humanum; 9.° utrum anima uniatur materiae corporali; 10.° utrum anima sit tota in toto corpore, et in qualibet parte ejus; 11.° utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia; 12.° utrum anima sit suae potentiae; 13.° de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per objecta; 14.° de immortalitate animae humanae, et utrum sit immortalis; 15.° utrum anima separata a corpore possit intelligere; 16.° utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas; 17.° utrum anima separata possit intelligere substantias separatas; 18.° utrum anima separata cognoscat omnia naturalia; 19.° utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata; 20.° utrum anima separata singularia cognoscat; 21.° utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid.

Quaestio est de anima, utrum anima humana possit esse forma et hoc aliquid. Et videtur quod non. Si enim anima humana est hoc aliquid, est subsistens, et habens per se esse completum. Quod autem advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter, ut albedo homini et vestimentum. Corpus igitur unitum animae advenit ei accidentaliter. Si ergo anima est hoc aliquid, non est forma substantialis corporis.

2. Praeterea, si anima est hoc aliquid; oportet quod sit aliquid individuatum; nullum enim universalium est hoc aliquid. Aut igitur individuatur ex aliquo alio, aut ex se. Si ex alio, et est forma corporis; oportet quod individuetur ex corpore (nam formae individuantur ex propria materia); et sic sequitur quod remoto corpore tollitur individuatio animae; et sic anima non poterit esse per se subsistens, nec hoc aliquid. Si autem ex se individuatur; aut est forma simplex; aut est aliquid compositum ex materia et forma. Si est forma simplex, sequitur quod anima individuata, ab alia differre non poterit nisi secundum formam. Differentia autem secundum formam facit diversitatem speciei. Sequitur igitur quod animae diversorum hominum sint specie differentes; unde et homines specie differrent si anima est forma corporis; cum unumquodque a propria forma speciem sortiatur. Si autem anima est composita ex materia et forma, impossibile est quod secundum se totam sit forma corporis; nam materia nullius est forma. Relinquitur igitur quod impossibile sit animam simul esse hoc aliquid et formam.

3. Praeterea, si anima est hoc aliquid, sequitur quod sit individuum quoddam. Omne autem individuum est in aliqua specie et in aliquo genere. Relinquitur igitur quod anima habeat propriam speciem et proprium genus. Impossibile est autem quod aliquid propriam speciem habens recipiat superadditionem alterius, ad speciei cujusdam constitutionem; quia, ut Philosophus dicit, 8 Metaph. (lib. 2, com. 2), formae vel species rerum sunt sicut numeri; quibus quidquid subtrahitur vel additur, speciem variat. Materia autem et forma uniuntur ad speciei constitutionem. Si igitur anima est hoc aliquid, non unietur corpori ut forma materiae.

4. Praeterea, cum Deus res propter sui bonitatem fecerit, quae in diversis rerum gradibus manifestatur; tot gradus entium instituit, quot potuit natura pati. Si igitur anima humana potest per se subsistere (quod oportet dicere, si est hoc aliquid), sequeretur quod anima per se existens sit unus gradus entium. Formae autem non sunt unus gradus entium seorsum sine materiis. Igitur anima, si est hoc aliquid, non erit forma alicujus materiae.

5. Praeterea, si anima est hoc aliquid, et per se subsistens; oportet quod sit incorruptibilis; cum neque contrarium habeat, neque ex contrariis composita sit. Si autem est incorruptibilis, non potest esse proportionata corpori corruptibili, quale est corpus humanum. Omnis autem forma est proportionata suae materiae. Igitur si anima est hoc aliquid, non erit forma corporis humani.

6. Praeterea, nihil subsistens est actus purus nisi Deus. Si igitur anima est hoc aliquid, utpote per se subsistens; erit in ea aliqua compositio actus et potentiae; et sic non poterit esse forma, quia potentia non est alicujus actus. Si igitur anima sit hoc aliquid, non erit forma.

7. Praeterea, si anima est hoc aliquid potens per se subsistere, non oportet quod corpori uniatur nisi propter aliquod bonum ipsius. Aut igitur propter aliquod bonum essentiale, aut propter bonum accidentale. Propter bonum essentiale non; quia sine corpore potest subsistere; neque etiam propter bonum accidentale, quod praecipue videtur esse cognitio veritatis, quam anima humana per sensus accipit, qui sine organis corporis esse non possunt. Sed animae puerorum antequam nascan-

tur morientium, dicuntur a quibusdam perfectam cognitionem rerum habere; quam tamen constat quod per sensum non acquisierunt. Si igitur anima est hoc aliquid, nulla ratio est quare corpori uniatur ut forma.

8. Praeterea, forma et hoc aliquid ex opposito dividuntur; dicit enim Philosophus in 2 de Anima (com. 10), quod substantia dividitur in tria: quorum unum est forma, aliud materia, et tertium quod est hoc aliquid. Opposita autem non dicuntur de eodem. Ergo anima humana non potest esse forma et hoc aliquid.

9. Praeterea, id quod est hoc aliquid, per se subsistit. Formae autem proprium est quod sit in alio; quae videntur (1) esse opposita. Si igitur anima est hoc aliquid, non videtur quod sit forma.

10. Sed diceretur, quod corrupto corpore anima remanet hoc aliquid et per se subsistens, sed tunc perit in ea ratio formae. — Sed contra, omne quod potest abscedere ab aliquo, manente substantia ejus, inest ei accidentaliter. Si igitur anima remanente post corpus, perit in ea ratio formae; sequitur quod ratio formae conveniat ei accidentaliter. Sed non unitur corpori ad constitutionem hominis nisi prout est forma. Ergo unitur corpori accidentaliter; et per consequens homo erit ens per accidens; quod est inconveniens.

11. Praeterea, si anima humana est hoc aliquid, et per se existens; oportet quod per se habeat aliquam propriam operationem; quia uniuscujusque rei per se existentis est aliqua propria operatio. Sed anima humana non habet aliquam propriam operationem; quia ipsum intelligere, quod maxime videtur esse ejus proprium, non est animae, sed hominis per animam, ut dicitur in 1 de Anima (com. 64). Ergo anima humana non est hoc aliquid.

12. Praeterea, si anima humana est forma corporis, oportet quod habeat aliquam dependentiam ad corpus; forma enim et materia a se invicem dependent. Sed quod dependet ex aliquo, non est hoc aliquid. Si igitur anima est forma corporis, non erit hoc aliquid.

13. Praeterea, si anima est forma corporis, oportet quod animae et corporis sit unum esse: nam ex materia et forma fit unum secundum esse. Sed animae et corporis non potest esse unum esse, cum sint diversorum generum; anima enim est in genere substantiae incorporeae, corpus vero in genere substantiae corporeae. Anima igitur non potest esse forma corporis.

14. Praeterea, esse corporis est esse corruptibile, et ex partibus quantitativis resultans; esse autem animae est incorruptibile et simplex. Ergo corporis et animae non est unum esse.

15. Sed diceretur, quod corpus humanum ipsum esse corporis habet per animam. — Sed contra, Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 5), quod anima est actus corporis physici organici. Hoc igitur quod comparatur ad animam ut materia ad actum, est jam corpus physicum organicum; quod non potest esse nisi per aliquam formam, qua constituatur in genere corporis. Habet igitur corpus humanum suum esse praeter esse animae.

16. Praeterea, principia essentialia, quae sunt materia et forma, ordinantur ad esse. Sed ad illud quod potest haberi in natura ab uno, non requiruntur duo. Si igitur anima, cum sit hoc aliquid, habet in se proprium esse, non adjungetur ei secundum naturam corpus, nisi ut materia formae.

17. Praeterea, esse comparatur ad substantiam animae ut actus ejus; et sic oportet quod sit supremum in anima. Inferius autem non contingit id quod est superius secundum supremum in eo, sed magis secundum infimum; dicit enim Dionysius, (7 cap. de div. Nomin.), quod divina sapientia conjungit fines primorum principiis secundorum. Corpus igitur, quod est inferius anima, non pertingit ad esse quod est supremum in ipsa.

18. Praeterea, quorum est unum esse, et una operatio. Si igitur esse animae humanae conjunctae corpori sit commune corpori; et operatio ejus, quae est intelligere, erit communis animae et corpori; quod est impossibile, ut probatur in 3 de Anima (com. 6). Non est igitur unum esse animae humanae et corporis; unde sequitur quod anima non sit forma corporis et hoc aliquid.

Sed contra, unumquodque sortitur speciem per propriam formam. Sed homo est homo inquantum est rationalis. Ergo anima rationalis est propria forma hominis. Est autem hoc aliquid et per se subsistens, cum per se operetur. Non enim est intelligere per organum corporeum, ut probatur in 3 de Anima (com. 6). Anima igitur humana est hoc aliquid et forma.

Praeterea, ultima perfectio animae humanae consistit in cognitione veritatis, quae est per intellectum. Ad hoc autem quod perficiatur anima in cognitione veritatis, indiget uniri corpori; quia intelligit per phantasmata, quae non sunt sine corpore. Ergo necesse est ut anima corpori uniatur ut forma, et sit hoc aliquid.

Respondeo dicendum, quod hoc aliquid proprie dicitur individuum in genere substantiae. Dicit enim Philosophus in Praedicamentis (in Praedicam. substantiae), quod primae substantiae indubitanter hoc aliquid significant; secundae vero substantiae etsi videantur hoc aliquid significare, magis tamen significant quale quid. Individuum autem in genere substantiae non solum habet quod per se possit subsistere, sed quod sit aliquid completum in aliqua specie et genere substantiae; unde Philosophus etiam in Praedicamentis (ubi sup.), manum et pedem et hujusmodi nominat partes substantiarum magis quam substantias primas vel secundas: quia licet non sint in alio sicut in subjecto (quod proprie substantiae est), non tamen participant complete naturam alicujus speciei; unde non sunt in aliqua specie neque in aliquo genere, nisi per reductionem. Duobus igitur existentibus de ratione ejus quod est hoc aliquid; quidam utrumque animae humanae abstulerunt, dicentes animam esse harmoniam, ut Empedocles; aut complexionem, ut Galenus; aut aliquid hujusmodi. Sic enim anima neque per se poterit subsistere, neque erit aliquid completum in aliqua specie vel genere substantiae; sed erit forma tantum similis aliis materialibus formis. Sed haec positio stare non potest nec quantum ad animam vegetabilem, cujus operationes oportet habere aliquod principium supergrediens qualitates activas et passivas, quae in nutriendo et in augendo se habent instrumentaliter tantum, ut probatur in 2 de Anima (com. 49 et 50); complexio autem et harmonia qualitates elemen-

(1) *Al.* dicuntur, *item* ducuntur.

tares non transcendunt. Similiter autem non potest stare quantum ad animam sensibilem, cujus operationes sunt in recipiendo species sine materia, ut probatur in 2 de Anima (com. 121); cum tamen qualitates activae et passivae ultra materiam se non extendant, utpote materiae dispositiones existentes. Multo autem minus potest stare quantum ad animam rationalem, cujus operationes sunt intelligere et abstrahere species, non solum a materia, sed ab omnibus conditionibus materialibus individuantibus; quod requiritur ad cognitionem universalis. Sed adhuc aliquid amplius proprie in anima rationali considerari oportet: quia non solum absque materia et conditionibus materiae species intelligibiles recipit, sed nec etiam in ejus propria operatione possibile est communicare aliquod organum corporale; ut sic aliquod corporeum sit organum intelligendi, sicut oculus est organum videndi; ut probatur in 3 de Anima (com. 6). Et sic oportet quod anima intellectiva per se agat, utpote propriam operationem habens absque corporis communione. Et quia unumquodque agit secundum quod est actu, oportet quod anima intellectiva habeat esse per se absolutum non dependens a corpore. Formae enim quae habent esse dependens a materia vel subjecto, non habent per se operationem: non enim calor agit, sed calidum. Et propter hoc posteriores philosophi judicaverunt partem animae intellectivam esse aliquid per se subsistens: dicit enim Philosophus in 3 de Anima (com. 19 et 20), quod intellectus est substantia quaedam et non corrumpitur. Et in idem redit dictum Platonis ponentis (in dialog. de pulchro ante med.), animam immortalem et per se subsistentem, ex eo quod movet seipsam. Large enim accepit motum pro omni operatione, ut sic intelligatur quod intellectus movet seipsum, quia a se ipso operatur. Sed ulterius posuit Plato (lib. 3 de Natura hominis versus finem), quod anima humana non solum per se subsisteret, sed quod etiam haberet in se completam naturam speciei. Ponebat enim totam naturam speciei in anima esse, dicens hominem non esse aliquid compositum ex anima et corpore, sed animam corpori advenientem; ut sit comparatio animae ad corpus sicut nautae ad navem, vel sicuti induti ad vestem. Sed haec opinio stare non potest. Manifestum est enim, id quo vivit corpus, animam esse; vivere autem est esse viventium: anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Hujusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma. Item si anima esset in corpore sicut nauta in navi, non daret speciem corpori, neque partibus ejus; cujus contrarium apparet ex hoc quod recedente anima, singulae partes non retinent pristinum nomen nisi aequivoce. Dicitur enim oculus mortui aequivoce oculus, sicut pictus aut lapideus; et simile est de aliis partibus. Et praeterea si anima esset in corpore sicut nauta in navi, sequeretur quod unio animae et corporis esset accidentalis. Mors igitur, quae inducit eorum separationem, non esset corruptio substantialis; quod patet esse falsum. Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid, ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis; et sic similiter est forma et hoc aliquid.

Quod quidem ex ordine formarum naturalium considerari potest. Invenitur enim inter formas inferiorum corporum tanto aliqua altior, quanto superioribus principiis magis assimilatur et appropinquat. Quod quidem ex propriis formarum operationibus perpendi potest. Formae enim elementorum, quae sunt infimae, et materiae propinquissimae, non habent aliquam operationem excedentem qualitates activas et passivas, ut rarum et densum, et aliae hujusmodi, quae videntur esse materiae dispositiones. Super has autem sunt formae mixtorum corporum, quae praeter praedictas operationes, habent aliquam operationem consequentem speciem, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus; sicut quod adamas attrahit ferrum, non propter calorem aut frigus aut aliquid hujusmodi, sed ex quadam participatione virtutis caelestis. Super has autem formas sunt iterum animae plantarum, quae habent similitudinem non solum ad ipsa corpora caelestia, sed ad motores corporum caelestium, inquantum sunt principia cujusdam motus quibusdam seipsa moventibus. Super has autem ulterius sunt animae brutorum, quae similitudinem jam habent ad substantiam moventem caelestia corpora, non solum in operatione qua movent corpora, sed etiam in hoc quod in seipsis cognoscitivae sunt: licet brutorum cognitio sit materialium tantum, et materialiter; unde organis corporalibus indigent. Super has autem ultimo sunt animae humanae, quae similitudinem habent ad superiores substantias etiam in genere cognitionis, quia immaterialia cognoscere possunt intelligendo. In hoc tamen ab eis differunt, quod intellectus animae humanae habet naturam acquirendi cognitionem immaterialem ex cognitione materialium, quae est per sensum. Sic igitur ex operatione animae humanae, modus esse ipsius cognosci potest. Inquantum enim habet operationem materialia transcendentem, esse suum est supra corpus elevatum, non dependens ex ipso; inquantum vero immaterialem cognitionem ex materiali est nata acquirere, manifestum est quod complementum suae speciei esse non potest absque corporis unione. Non enim aliquid est completum in specie, nisi habeat ea quae requiruntur ad propriam operationem ipsius speciei. Si igitur anima humana, inquantum unitur corpori ut forma, habet esse elevatum supra corpus non dependens ab eo; manifestum est quod ipsa est in confinio corporalium et separatarum substantiarum constituta.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima habeat esse completum, non tamen sequitur quod corpus ei accidentaliter uniatur; tum quia illud idem esse quod est animae, communicat corpori, ut sit unum esse totius compositi; tum etiam quia etsi possit per se subsistere, non tamen habet speciem completam; sed corpus advenit ei ad completionem speciei.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque secundum idem habet esse et individuationem; universalia enim non habent esse in rerum natura ut universalia sunt, sed solum secundum quod sunt individuata. Sicut igitur esse animae est a Deo sicut a principio activo, et in corpore sicut in materia, nec tamen esse animae perit pereunte corpore; ita et individuatio animae, etsi aliquam relationem habeat ad corpus, non tamen perit corpore pereunte.

Ad tertium dicendum, quod anima humana non est hoc aliquid sicut substantia, completam speciem

habens; sed sicut pars habentis speciem completam, ut ex dictis patet. Unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod licet anima humana per se possit subsistere, non tamen per se habet speciem completam; unde non posset esse quod animae separatae constituerent unum gradum entium.

Ad quintum dicendum, quod corpus humanum est materia proportionata animae humanae; comparatur enim ad eam ut potentia ad actum; nec tamen oportet quod ei adaequetur in virtute essendi: quia anima humana non est forma a materia totaliter comprehensa; quod patet ex hoc quod aliqua ejus operatio est supra materiam. Potest tamen aliter dici secundum sententiam fidei, quod corpus humanum a principio aliquo modo incorruptibile constitutum est, et per peccatum necessitatem moriendi incurrit, a qua iterum in resurrectione liberabitur. Unde per accidens est quod ad immortalitatem animae non pertingit.

Ad sextum dicendum, quod anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum formaliter advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis.

Ad septimum dicendum, quod anima unitur corpori et propter bonum quod est perfectio substantialis, ut scilicet compleatur species humana; et propter bonum quod est perfectio accidentalis, ut scilicet perficiatur in cognitione intellectiva, quam anima ex sensibus acquirit; hic enim modus intelligendi est naturalis homini. Nec obstat, si animae separatae puerorum et aliorum hominum alio modo intelligendi utuntur; quia hoc magis competit eis ratione separationis quam ratione speciei humanae.

Ad octavum dicendum, quod non est de ratione ejus quod est hoc aliquid quod sit ex materia et forma compositum, sed solum quod possit per se subsistere; unde licet compositum sit hoc aliquid, non tamen removetur quin aliis possit competere quod sint hoc aliquid.

Ad nonum dicendum, quod in alio esse, sicut accidens in subjecto, tollit rationem ejus quod est hoc aliquid. Esse autem in alio sicut partem (quo modo anima est in homine), non omnino excludit quin id quod est in alio, possit hoc aliquid dici.

Ad decimum dicendum, quod corrupto corpore non perit ab anima natura secundum quam competit ei ut sit forma; licet non perficiat materiam actu, ut sit forma.

Ad undecimum dicendum, quod intelligere est propria operatio animae, si consideretur principium a quo egreditur operatio; non enim egreditur ab anima mediante organo corporali, sicut visio mediante oculo. Communicat tamen in ea corpus ex parte objecti; nam phantasmata, quae sunt objecta intellectus, sine corporeis organis esse non possunt.

Ad duodecimum dicendum, quod etiam anima aliquam dependentiam habet ad corpus, inquantum sine corpore non pertingit ad complementum suae speciei; non tamen sic dependet a corpore quin sine corpore esse possit.

Ad decimumtertium dicendum, quod necesse est, si anima est forma corporis, quod animae et corporis sit unum esse commune, quod est esse compositi. Nec hoc impeditur per hoc quod anima et corpus sint diversorum generum: nam neque anima neque corpus sunt in specie vel genere, nisi per reductionem, sicut partes reducuntur ad speciem vel genus totius.

Ad decimumquartum dicendum, quod illud quod proprie corrumpitur, non est forma neque materia, neque ipsum esse, sed compositum. Dicitur autem esse corporis corruptibile, inquantum corpus per corruptionem deficit ab illo esse quod erat sibi et animae commune, quod remanet in anima subsistente. Et pro tanto etiam dicitur ex partibus consistens esse corporis, quia ex suis partibus corpus constituitur tale ut possit ab anima esse recipere.

Ad decimumquintum dicendum, quod in definitionibus formarum aliquando ponitur subjectum ut informe, sicut cum dicitur, Motus est actus existentis in potentia; aliquando autem ponitur subjectum formatum, sicut cum dicitur, Motus est actus mobilis, lumen est actus lucidi; et hoc modo dicitur anima actus corporis organici physici, quia anima facit ipsum esse corpus organicum, sicut lumen facit aliquid esse lucidum.

Ad decimum sextum dicendum, quod principia essentialia alicujus speciei ordinantur non ad esse tantum, sed ad esse hujus speciei. Licet igitur anima possit per se esse, non tamen potest in complemento suae speciei esse sine corpore.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet esse sit formalissimum inter omnia, tamen est etiam maxime communicabile, licet non eodem modo inferioribus (1) et superioribus communicetur. Sic ergo corpus esse animae participat, sed non ita nobiliter sicut anima.

Ad decimumoctavum dicendum, quod quamvis esse animae sit quodammodo corporis, non tamen corpus attingit ad esse animae participandum secundum totam suam nobilitatem et virtutem; et ideo est aliqua operatio animae in qua non communicat corpus.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit separata secundum esse.

Secundo quaeritur, utrum anima humana sit separata secundum esse a corpore. Et videtur quod sic. Dicit enim Philosophus in 3 de Anima (com. 59) quod sensitivum non sine corpore est; intellectus autem est separatus. Intellectus autem est anima humana. Ergo anima humana est secundum esse a corpore separata.

2. Praeterea, anima est actus corporis physici organici, inquantum corpus est organum ejus. Si igitur intellectus unitur secundum esse corpori ut forma, oportet quod corpus sit organum ejus; quod est impossibile, ut probat Philosophus in 3 de Anima (com. 6).

3. Praeterea, major est concretio formae ad materiam quam virtutis ad organum. Sed intellectus propter sui simplicitatem non potest esse concretus corpori sicut virtus organo. Ergo multo

(1) *Al.* ab inferioribus.

minus potest ei uniri sicut forma ad materiam.

4. Sed diceretur, quod intellectus, id est potentia intellectiva, non habet organum; sed ipsa essentia animae intellectivae unitur corpori ut forma. — Sed contra, effectus non est simplicior sua causa. Sed potentia animae est effectus essentiae ejus, quia omnes potentiae fluunt ab esse ejus. Nulla ergo potentia animae est simplicior esse animae. Si ergo intellectus non potest esse actus corporis, ut probatur in 3 de Anima (com. 6), neque anima intellectiva poterit uniri corpori ut forma.

5. Praeterea, omnis forma unita materiae individuatur per materiam. Si igitur anima intellectiva unitur corpori ut forma, oportet quod sit individua. Ergo formae receptae in ea sunt formae individuatae. Non ergo anima intellectiva poterit universalia cognoscere; quod patet esse falsum.

6. Praeterea, forma universalis non habet quod sit intellectiva a re quae est extra animam; quia omnes formae quae sunt in rebus extra animam, sunt individuatae. Si igitur formae intellectus sint universales, oportet quod hoc habeant ab anima intellectiva. Non ergo anima intellectiva est forma individuata; et ita non unitur corpori secundum esse.

7. Sed diceretur, quod formae intelligibiles ex illa parte qua inhaerent animae, sunt individuatae; sed ex illa parte qua sunt rerum similitudines, sunt universales, repraesentantes res secundum naturam communem, et non secundum principia individuantia. — Sed contra, cum forma sit principium operationis, operatio egreditur a forma secundum modum quo inhaeret subjecto. Quanto enim aliquid est calidum, tantum calefacit. Si igitur species rerum quae sunt in anima intellectiva, sunt individuatae ex ea parte qua inhaerent animae; cognitio quae sequitur erit individualis tantum, et non universalis.

8. Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 30 et 31), quod sicut trigonum est in tetragono, et tetragonum est in pentagono; ita nutritivum est in sensitivo, et sensitivum in intellectivo. Sed trigonum non est in tetragono actu, sed potentia tantum; neque etiam tetragonum in pentagono. Ergo nec nutritivum nec sensitivum sunt in actu in intellectiva parte animae. Cum ergo pars intellectiva non uniatur corpori nisi mediante nutritivo et sensitivo; ex quo nutritivum et sensitivum non sunt actu in intellectivo, intellectiva pars animae non erit corpori unita.

9. Praeterea, Philosophus dicit in 16 de Animalibus (lib. 2 de gener. Animal., cap. 3), quod non est simul animal et homo; sed primum animal, et postea homo. Non igitur idem est quo est animal, et quo est homo. Sed animal est per sensitivum, homo vero per intellectivum. Non igitur sensitivum et intellectivum uniuntur in una substantia animae; et sic idem quod prius.

10. Praeterea, forma est in eodem genere cum materia cui unitur. Sed intellectus non est in genere corporalium. Intellectus igitur non est forma unita corpori sicut materiae.

11. Praeterea, ex duabus substantiis existentibus actu non fit aliquid unum. Sed tam corpus quam intellectus est substantia existens actu. Non igitur intellectus potest uniri corpori, ut ex eis fiat aliquid unum.

12. Praeterea, omnis forma unita materiae reducitur in actum per motum et mutationem materiae. Sed anima intellectiva non reducitur in actum de potentia materiae, sed est ab extrinseco, ut Philosophus dicit in 16 de animalibus (ubi sup.) Ergo non est forma unita materiae.

13. Praeterea, unumquodque secundum quod est, sic operatur. Sed anima intellectiva habet operationem per se sine corpore, scilicet intelligere. Ergo non est unita corpori secundum esse.

14. Praeterea, minimum inconveniens est Deo impossibile. Sed inconveniens est quod anima innocens corpori includatur, quod est quasi carcer. Impossibile est igitur Deo quod animam intellectivam uniat corpori.

15. Praeterea, nullus artifex sapiens praestat impedimentum suo operato. Sed animae intellectivae est maximum impedimentum corpus ad veritatis cognitionem percipiendam, in qua perfectio ejus consistit, secundum illud Sapient. 9, 15: *Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*. Non igitur Deus animam intellectivam corpori univit.

16. Praeterea, ea quae sunt unita ad invicem, habent mutuam affinitatem ad invicem. Sed anima intellectiva et corpus habent contrarietatem, quia *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem;* Gal. 5, 17. Non igitur anima intellectiva unita est corpori.

17. Praeterea, intellectus est in potentia ad omnes formas intelligibiles, nullam earum habens in actu; sicut materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, et nullam earum habet in actu. Sed hac ratione est prima materia una omnium. Ergo et intellectus est unus omnium; et sic non est unitus corpori, quod ipsum individuat.

18. Praeterea, Philosophus probat in 3 de Anima (com. 4), quod si intellectus possibilis haberet organum corporale, haberet aliquam naturam determinatam de naturis sensibilibus, et sic non esset receptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium. Sed magis forma unitur materiae quam virtus organo. Ergo si intellectus uniatur corpori ut forma, habebit aliquam naturam sensibilem determinatam; et sic non erit perceptivus et cognoscitivus omnium formarum sensibilium; quod est impossibile.

19. Praeterea, omnis forma unita materiae, est in materia recepta. Omne autem quod recipitur ab aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo omnis forma unita materiae, est in ea per modum materiae. Sed modus materiae sensibilis et corporalis non est quod recipiat aliquid per modum intelligibilem. Cum igitur intellectus habeat esse intelligibile, non est forma materiae corporali unita.

20. Praeterea, si anima unitur materiae corporali, oportet quod recipiatur in ea. Sed quidquid recipitur ab eo quod est esse a materia receptum, est in materia receptum. Ergo si anima est unita materiae; quidquid recipitur in anima, recipitur in materia. Sed formae intellectus non possunt recipi a materia prima; quinimmo per abstractionem a materia intelligibiles fiunt. Ergo anima quae est unita materiae corporali, non est receptiva formarum intelligibilium; et ita intellectus, qui est receptivus formarum intelligibilium, non erit unitus materiae corporali.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 17), quod non oportet quaerere,

si anima et corpus sint unum, sicut neque de cera et figura. Sed figura nullo modo potest esse separata a cera secundum esse. Ergo nec anima est separata a corpore. Sed intellectus est pars animae, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (in princip. et com. 16, et 18). Ergo intellectus non est separatus a corpore secundum esse.

Praeterea, nulla forma est separata a materia secundum esse. Sed anima intellectiva est forma corporis. Ergo non est forma separata a materia secundum esse.

Respondeo: ad evidentiam huius quaestionis considerandum est, quod ubicumque invenitur aliquid quandoque in potentia, quandoque in actu; oportet esse aliquod principium per quod res illa sit in potentia: sicut homo quandoque est sentiens actu, et quandoque in potentia; et propter hoc in homine oportet ponere principium sensitivum, quod sit in potentia ad sensibilia: si enim esset semper sentiens actu, formae sensibilium inessent semper actu principio sentiendi. Similiter cum homo inveniatur quandoque intelligens actu, quandoque intelligens in potentia tantum; oportet in homine considerare aliquod intellectivum principium, quod sit in (1) potentia ad intelligibilia; et hoc principium nominat Philosophus in 3 de Anima (com. 5 et 14), intellectum possibilem. Hunc igitur intellectum possibilem necesse est esse in potentia ad omnia quae sunt intelligibilia per hominem, et receptivum eorum, et per consequens denudatum ab his: quia omne quod est receptivum aliquorum, et in potentia ad ea, quantum de se est, est denudatum ab eis; sicut pupilla, quae est receptiva omnium colorum, caret omni colore. Homo autem natus est intelligere formas omnium sensibilium rerum. Oportet igitur intellectum possibilem esse denudatum, quantum in se est, ab omnibus sensibilibus formis et naturis; et ita oportet quod non habeat aliquod organum corporeum. Si enim haberet aliquod organum corporeum, determinaretur ad aliquam naturam sensibilem, sicut potentia visiva determinatur ad naturam oculi. Per hanc Philosophi demonstrationem excluditur positio philosophorum antiquorum, qui ponebant intellectum non differre a potentiis sensitivis; vel quicumque alii posuerunt principium quo intelligit homo, esse aliquam formam vel virtutem permixtam corpori, sicut aliae formae aut virtutes materiales.

Sed hoc quidam fugientes, in contrarium dilabuntur errorem. Existimant enim sic intellectum possibilem esse denudatum ab omni natura sensibili, et impermixtum corpori, quod sit quaedam substantia secundum esse a corpore separata quae sit in potentia ad omnes formas intelligibiles. Sed haec positio stare non potest. Non enim inquirimus de intellectu possibili nisi secundum quod per eum intelligit homo: sic enim Aristoteles in ejus notitiam devenit: quod patet ex hoc quod dicit in 3 de Anima (in princ.), incipiens tractare de intellectu possibili: *De parte autem animae, qua cognoscit anima et sapit, considerandum est etc.*; et iterum: *Dico autem intellectum possibilem, quo intelligit anima.* Si autem intellectus possibilis esset substantia separata, impossibile esset quod eo intelligeret homo: non enim est possibile, si aliqua substantia operatur aliquam operationem, quod illa operatio sit alterius substantiae ab ea diversa: licet enim duarum substantiarum diversarum una possit alteri esse causa operandi ut principale agens instrumento, tamen actio principalis agentis non est actio instrumenti eadem secundum numerum; cum actio principalis agentis sit in movendo instrumentum; actio vero instrumenti in moveri a principali agente, et movere aliquid alterum. Sic igitur, si intellectus possibilis sit substantia separata secundum esse ab hoc homine sive ab illo homine; impossibile est quod intelligere intellectus possibilis sit hujus hominis vel illius. Unde cum ista operatio quae est intelligere, non attribuatur alii principio in homine nisi intellectui possibili; sequitur quod nullus homo aliquid intelligat. Unde idem modus disputandi est contra hanc positionem, et contra negantes principia, ut patet per disputationem Aristotelis contra eos in 4 Metaph. (text. 9 et seq.).

Hoc autem inconveniens evitare intendens Averroes, hujus positionis sectator, posuit intellectum possibilem, licet secundum esse a corpore separatum, tamen continuari cum homine mediantibus phantasmatibus. Phantasmata enim, ut dicit Philosophus in 3 de Anima (com. 18 et 19), se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et colores ad visum. Sic igitur species intelligibilis habet duplex subjectum: unum in quo est secundum esse intelligibile, et hoc est intellectus possibilis; aliud in quo est secundum esse reale, et hoc subjectum sunt ipsa phantasmata. Est igitur quaedam continuatio intellectus possibilis cum phantasmatibus, inquantum species intelligibilis est quodammodo utrobique; et per hanc continuationem homo intelligit per intellectum possibilem. Sed ista continuatio adhuc non sufficit. Non enim aliquid est cognoscitivum ex hoc quod ei adest species cognoscibilis, sed ex hoc quod ei adest potentia cognoscitiva. Patet autem, secundum praedicta, quod homini non aderit nisi sola species intelligibilis; potentia autem intelligendi, quae est intellectus possibilis, est omnino separata. Homo igitur ex continuatione praedicta non habebit quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur intellectus, vel species, vel aliquid ejus; quod per simile supra inductum manifeste apparet. Si enim sic se habent phantasmata ad intellectum sicut colores ad visum, non erit secundum praedicta alia continuatio intellectus possibilis ad nos per phantasmata quam quae est visus ad parietem per colores; paries autem non habet per hoc quod colores sunt in eo, quod videat; sed quod videatur tantum. Unde et homo non habebit per hoc quod phantasmata sunt in eo, quod intelligat, sed solum quod intelligatur. Et praeterea, phantasma non est subjectum speciei intelligibilis secundum quod est intellectum in actu; sed magis per abstractionem a phantasmatibus fit intellectum in actu (1). Intellectus autem possibilis non est subjectum speciei intelligibilis, nisi secundum quod est (2) intellecta jam in actu, et abstracta a phantasmatibus. Non igitur aliquid unum est, quod sit in intellectu possibili et phantasmatibus, per quod intellectus possibilis continuetur nobiscum. Et praeterea, si per species intelligibiles non est aliquis intelligens nisi secundum quod sunt intellectae in actu, sequitur quod nos nullo modo simus intelligentes secundum

(1) *Al.* in sit. *Item*, insit.

(1) *Al. additur* et abstractum.
(2) *Al. additur* a phantasmatibus.

praedictam positionem; non enim aderunt nobis species intelligibiles nisi secundum quod sunt in phantasmatibus, prout sunt intellectae in potentia tantum. Sic ergo apparet ex parte nostra praedictam positionem esse impossibilem. Quod etiam apparet ex natura substantiarum separatarum; quae cum sint perfectissimae, impossibile est quod in propriis operationibus indigeant aliquibus rebus materialibus aut operationibus earum; aut quod sint in potentia ad alia quae sunt hujusmodi: quia hoc etiam manifestum est de corporibus caelestibus, quae sunt infra substantias praedictas. Unde cum intellectus possibilis sit in potentia ad species rerum sensibilium, et non compleatur ejus operatio sine phantasmatibus, quae ex nostra operatione dependent; impossibile et inopinabile est quod intellectus possibilis sit una de substantiis separatis.

Unde dicendum est, quod est quaedam vis, seu potentia animae humanae. Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa, sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis: quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem, inest ei potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem; secundum vero quod unitur corpori, habet operationes et vires in quibus communicat ei corpus; sicut sunt vires partis nutritivae et sensitivae. Et sic salvatur natura intellectus possibilis, quam Aristoteles demonstrat, dum intellectus possibilis non est potentia fundata in aliquo organo corporali; et tamen eo intelligit homo formaliter, inquantum fundatur in essentia animae humanae, quae est hominis forma.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus dicitur separatus, non sensus: quia intellectus remanet corrupto corpore in anima separata, non autem potentiae sensitivae. Vel melius dicendum, quod intellectus pro tanto dicitur separatus, quia non utitur organo corporali in operatione sua, sicut sensus.

Ad secundum dicendum, quod anima humana est actus corporis organici, eo quod corpus est organum ejus. Non tamen oportet quod sit organum ejus quantum ad quamlibet ejus potentiam et virtutem; cum anima humana excedat proportionem corporis, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod organum alicujus potentiae est principium operationis illius potentiae; unde si intellectus possibilis uniretur alicui organo, operatio ejus esset etiam operatio illius organi; et sic non esset possibile quod principium quo intelligimus, esset denudatum ab omni natura sensibili: principium enim quo intelligimus, esset intellectus possibilis simul cum suo organo; sicut principium quo videmus, scilicet visus, simul est cum pupilla. Sed si anima humana est forma corporis, et intellectus possibilis est quaedam virtus ejus; non sequitur quod intellectus possibilis determinetur ad aliquam naturam sensibilem; quia anima humana excedit corporis proportionem, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis consequitur animam humanam inquantum supra materiam corporalem elevatur; unde per hoc quod non est actus alicujus organi, non excedit totaliter essentiam animae, sed est supremum in ipsa.

Ad quintum dicendum, quod anima humana est quaedam forma individuata, et similiter potentia ejus quae dicitur intellectus possibilis, et formae intelligibiles in eo receptae. Sed hoc non prohibet eas esse intellectas in actu; ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale, non autem ex hoc quod est universale; sed magis universale habet quod sit intelligibile per hoc quod est abstractum a principiis materialibus individuantibus. Manifestum est autem substantias separatas esse intelligibiles actu; et tamen individua quaedam sunt; sicut Aristoteles dicit in 7 Metaph., quod formae separatae, quas Plato ponebat, individua quaedam erant. Unde manifestum est quod si individuatio repugnaret intelligibilitati, eadem difficultas remaneret ponentibus intellectum possibilem substantiam separatam: sic enim et intellectus possibilis individuus esset, individuans species in se receptas. Sciendum igitur, quod quamvis species receptae in intellectu possibili sint individuatae ex illa parte qua inhaerent intellectui possibili; tamen in eis, inquantum sunt immateriales, cognoscitur universale quod concipitur per abstractionem a principiis individuantibus: universalia enim, de quibus sunt scientiae, sunt quae cognoscuntur per species intelligibiles, non ipsae species intelligibiles; de quibus planum est quod non sunt scientiae omnes, sed sola physica et metaphysica. Species enim intelligibilis est quo intellectus intelligit, non id quod intelligit, nisi per reflexionem, inquantum intelligit se intelligere id quo intelligit.

Ad sextum dicendum, quod intellectus dat formis intellectis universalitatem, inquantum abstrahit eas a principiis materialibus individuantibus; unde non oportet quod intellectus sit universalis, sed quod sit immaterialis.

Ad septimum dicendum, quod species operationis consequitur speciem formae, quae est operationis principium; licet inefficacia operationis sequatur formam secundum quod inhaeret subjecto. Ex eo enim quod calor est, calefacit: sed secundum modum quo perficit subjectum magis vel minus, efficacius vel minus efficaciter calefacit. Intelligere autem universalia pertinet ad speciem intellectualis operationis; unde hoc sequitur speciem intellectualem secundum propriam operationem; sed ex eo quod inhaeret intelligenti perfectius vel minus perfecte, sequitur quod aliquis perfectius vel minus perfecte intelligat.

Ad octavum dicendum, quod similitudo Philosophi de figuris ad partes animae attenditur quantum ad hoc, quod sicut tetragonum habet quicquid habet trigonum, et adhuc amplius; et pentagonum quicquid habet tetragonum: ita sensitiva anima habet quicquid habet nutritiva; et intellectiva quicquid habet sensitiva, et adhuc amplius. Non ergo per hoc ostenditur quod nutritivum et sensitivum essentialiter differant ab intellectivo; sed magis quod unum illorum includat alterum.

Ad nonum dicendum, quod sicut non simul est quod concipitur, animal et homo; ita non simul est animal et equus, ut Philosophus ibidem dicit. Non igitur haec est ratio dicti, quod aliud principium sit in homine substantialiter anima sensitiva qua est animal, et aliud anima intellectiva qua est homo; cum non possit dici, quod in equo sint plura principia diversa, quorum uno sit animal, et alio sit equus. Sed hoc ea ratione dicitur, quia in

animali concepto prius apparent operationes imperfectae, et postea apparent magis perfectae; sicut omnis generatio est transmutatio de imperfecto ad perfectum.

Ad decimum dicendum, quod forma non est in aliquo genere, ut dictum est; unde cum anima intellectiva sit forma hominis, non est in alio genere quam corpus; sed utrumque est in genere animalis et in specie hominis per reductionem.

Ad undecimum dicendum, quod ex duabus substantiis actu existentibus et perfectis in sua specie et natura non fit aliquid unum. Anima autem et corpus non sunt hujusmodi, cum sint partes humanae naturae; unde ex eis nihil prohibet fieri unum.

Ad duodecimum dicendum, quod anima humana licet sit forma unita corpori, tamen excedit proportionem totius materiae corporalis; et ideo non potest educi in actum de potentia materiae per aliquem motum vel mutationem, sicut aliae formae quae sunt immersae materiae.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima habet operationem in qua non communicat corpus, ex ea parte qua superat omnem corporis proportionem; ex hoc tamen non removetur quin sit aliquo modo corpori unita.

Ad decimumquartum dicendum, quod objectio illa procedit secundum positionem Origenis (lib. 1 Periar., cap. 7), qui posuit animas creatas a principio absque corporibus inter substantias spirituales, et postea eas unitas esse corporibus, quasi carceribus inclusas. Sed hoc non dicebat animas passas innocentes, sed merito praecedentis peccati. Existimabat igitur Origenes quod anima humana haberet in se speciem completam, secundum opinionem Platonis; et quod corpus adveniret ei per accidens. Sed cum hoc sit falsum, ut supra (art. praec.) ostensum est, non est in detrimentum animae quod corpori uniatur; sed hoc est ad perfectionem suae naturae. Sed quod corpus sit ei carcer, et eam inficiat, hoc est ex merito praevaricationis primae.

Ad decimumquintum dicendum, quod iste modus cognoscendi est naturalis animae, ut percipiat intelligibilem veritatem infra modum quo percipiunt spirituales substantiae superiores, accipiendo scilicet eam ex sensibilibus; sed in hoc etiam patitur impedimentum ex corruptione corporis, quae provenit ex peccato primi parentis.

Ad decimumsextum dicendum, quod hoc ipsum quod caro concupiscit adversus spiritum, ostendit affinitatem animae ad corpus. Spiritus enim dicitur pars animae superior, qua homo excedit alia animalia, ut Augustinus dicit super Genesim contra Manichaeos (lib. 2, cap. 8). Caro autem concupiscere dicitur, quia partes animae carni affixae ea quae sunt delectabilia carni, concupiscunt; quae concupiscentiae spiritui interdum repugnant.

Ad decimumseptimum dicendum, quod intellectus possibilis non habet aliquam formam intelligibilem in actu, sed in potentia tantum, sicut materia prima non habet aliquam formam sensibilem actu; unde non oportet, nec ita ratio ostendit, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus hominibus; sed quod sit unus respectu omnium formarum intelligibilium, sicut materia prima est una respectu omnium formarum sensibilium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod si intellectus possibilis haberet aliquod organum corporale, oporteret quod illud organum esset principium simul cum intellectu possibili quo intelligimus, sicut pupilla cum potentia visiva est principium quo videmus; et ita principium quo intelligimus, haberet aliquam naturam determinatam sensibilem; quod patet esse falsum ex demonstratione Aristotelis supra (in corp. art.) inducta. Hoc autem non sequitur ex hoc quod anima est forma humani corporis: quia intellectus possibilis est quaedam potentia ejus, inquantum excedit corporis proportionem.

Ad decimumnonum, quod anima licet uniatur corpori secundum modum corporis, tamen ex ea parte qua excedit corporis capacitatem, naturam intellectualem habet; et sic formae receptae in ea sunt intelligibiles et non materiales.

Unde patet solutio ad vigesimum.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus.

Tertio quaeritur, utrum intellectus possibilis, sive anima intellectiva, sit una in omnibus. Et videtur quod sic. Perfectio enim est proportionata perfectibili. Sed veritas est perfectio intellectus: nam verum est bonum intellectus, sicut Philosophus dicit, 6 Ethic. Cum igitur veritas sit una, quam omnes intelligunt; videtur quod intellectus possibilis sit unus in omnibus.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de quantitate Animae (cap. 32): *De numero animarum nescio quid tibi respondeam. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata, est, et in altero misera: nec una res simul beata et misera esse potest. Si unam simul et multas esse dicam, ridebis; nec facile mihi unde tuum risum comprimam suppetit. Si multas tantummodo dixero esse, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem quam tibi proferam.* Videtur ergo esse derisibile in pluribus hominibus esse plures animas.

3. Praeterea, omne quod distinguitur ab alio, distinguitur per aliquam naturam determinatam quam habet. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnem formam, nullam habens actu. Ergo intellectus possibilis non habet distingui; ergo nec multiplicari, ut sint multi in diversis.

4. Praeterea, intellectus possibilis denudatur ab omni quod intelligitur; quia nihil est eorum quae sunt, ante intelligere, ut dicitur in 3 de Anima (tex. 5 et 14). Sed, ut in eodem dicitur, ipse est denudatus a seipso; et ita non habet unde possit multiplicari in diversis.

5. Praeterea, in omnibus distinctis et multiplicatis oportet aliquid esse commune: pluribus enim hominibus communis est homo, et pluribus animalibus animal. Sed intellectus possibilis nulli aliquid habet commune, ut dicitur in 3 de Anima (com. 5 et 6). Ergo intellectus possibilis non potest distingui et multiplicari in diversis.

6. Praeterea, in his quae sunt separata a materia, ut dicit Rabbi Moyses, non multiplicantur nisi secundum causam et causatum. Sed intellectus hominis unius, aut anima, non est causa intellectus aut animae alterius. Cum ergo intellectus possibilis sit separatus, ut dicitur 3 de Anima (com. 19, 20); non erit intellectus possibilis multiplex in diversis.

7. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 36 et 38), quod idem est intellectus et quod intelligitur. Sed id quod intelligitur, est idem apud omnes. Ergo intellectus possibilis est unus in omnibus hominibus.

8. Praeterea, id quod intelligitur, est universale, quod est unum in multis Sed forma intellecta non habet hanc unitatem ex parte rei: non enim est forma hominis in rebus nisi individuata et multiplicata in diversis. Ergo hoc habet ex parte intellectus. Intellectus igitur est unus in omnibus.

9. Praeterea, Philosophus in 3 de Anima (com. 6) dicit, quod anima est locus specierum Sed locus est communis diversis quae in loco sunt Non ergo anima multiplicatur secundum diversos homines.

10. Sed dicendum, quod anima dicitur locus specierum, quia est specierum contentiva. — Sed contra, sicut intellectus est contentivus specierum intelligibilium, ita sensus est contentivus specierum sensibilium. Si igitur intellectus est locus specierum, quia est contentivus earum, pari ratione et sensus erit locus specierum; quod est contra Philosophum dicentem in 3 de Anima (com. 6), quod anima est locus specierum, praeter quod non tota, sed intellectiva tantum.

11. Praeterea, nihil operatur nisi ubi est. Sed intellectus possibilis operatur ubique: intelligit enim quae sunt in caelo, et quae sunt in terra, et quae sunt ubique. Ergo intellectus possibilis est ubique; et ita est in omnibus unus.

12. Praeterea, quod est definitum ad aliquid unum particulare, habet materiam determinatam; quia principium individuationis materia est. Sed intellectus possibilis non terminatur ad materiam, ut probatur in 3 de Anima (com. 38). Ergo non definitur ad aliquid particulare, et ita est unus in omnibus.

13. Sed dicendum, quod intellectus possibilis habet materiam in qua est, ad quam terminatur, scilicet corpus humanum. — Sed contra; principia individuantia debent esse de essentia individuati. Sed corpus non est de essentia intellectus possibilis. Ergo non potest individuari per corpus, et per consequens nec multiplicari.

14. Praeterea, Philosophus dicit in 1 de Caelo, quod si essent plures mundi, essent plures caeli primi. Sed si essent plures primi caeli, essent plures primi motores; et sic primi motores essent materiales. Pari igitur ratione si essent plures intellectus possibiles in pluribus hominibus, intellectus possibilis esset materialis: quod est impossibile.

15. Praeterea, si intellectus possibiles sint plures in hominibus, oportet quod remaneant multi corruptis corporibus. Sed tunc, cum non possit in eis esse differentia nisi secundum formam, oportebit quod differant secundum speciem. Cum igitur corrupto corpore speciem aliam non obtineant: quia nihil mutatur de specie in speciem, nisi corrumpatur: etiam ante corruptionem corporum secundum speciem differebant (1): sed homo habet speciem aa anima intellectiva: ergo diversi homines non sunt ejusdem speciei; quod patet esse falsum.

16. Praeterea, id quod est separatum a corpore, non potest multiplicari secundum corpora. Sed intellectus possibilis est separatus a corpore, ut probat Philosophus in 3 de Anima (com. 19). Ergo non potest multiplicari vel distingui secundum corpora non ergo in pluribus hominibus sunt plures.

17. Praeterea, si intellectus possibilis multiplicatur in diversis, oportet quod species intelligibiles multiplicentur in diversis, et ita sequitur quod sint formae individuales. Sed formae individuales non sunt intellectae nisi in potentia: oportet enim quod abstrahatur ab eis universale, quod proprie intelligitur. Formae igitur quae sunt in intellectu possibili, erunt intelligibiles in potentia tantum; et ita intellectus possibilis non poterit intelligi in actu quod est inconveniens.

18. Praeterea, agens et patiens, movens et motum, habent aliquid commune. Phantasma autem comparatur ad intellectum possibilem qui est in nobis, sicut agens ad patiens, et movens ad motum. Ergo intellectus qui est in nobis, habet aliquid commune cum phantasmatibus. Sed intellectus possibilis nihil habet commune cum phantasmatibus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 12). Ergo intellectus possibilis est alius ab intellectu qui est in nobis; et ita intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus.

19. Praeterea, unumquodque, inquantum est, unum est. Cujus igitur esse non dependet ab alio, nec unitas ejus dependet ab alio. Sed esse intellectus possibilis non dependet a corpore; alias corrumperetur corrupto corpore. Ergo nec unitas intellectus possibilis dependet a corpore, et per consequens nec ejus multitudo. Non igitur intellectus possibilis multiplicatur in diversis corporibus.

20. Praeterea, Philosophus dicit 8 Metaph. (com. 26), quod in illis quae sunt formae tantum, idem est res et quod quid erat esse, idest natura speciei. Sed intellectus possibilis, vel anima intellectiva, est forma tantum: si enim componeretur ex materia et forma, non esset forma alterius. Ergo anima intellectiva est ipsa natura suae speciei. Si igitur natura speciei est una in omnibus animabus intellectivis, non potest esse quod anima intellectiva multiplicetur in diversis.

21. Praeterea, anima non multiplicatur secundum corpora nisi ex eo quod unitur corpori. Sed intellectus possibilis ex ea parte consequitur animam qua corporis excedit unionem. Intellectus igitur possibilis non multiplicatur in hominibus.

22. Praeterea, si anima humana multiplicatur secundum divisionem corporum, et intellectus possibilis per multiplicationem animarum; cum constet quod oporteat species intelligibiles multiplicari, si intellectus possibilis multiplicetur; relinquitur, quod primum multiplicationis principium erit materia corporalis. Sed quod multiplicatur secundum materiam, est individuale, et non intelligibile in actu. Species igitur quae sunt in intellectu possibili, non erunt intelligibiles actu; quod est inconveniens. Non igitur anima humana et intellectus possibilis multiplicantur in diversis.

Sed contra, per intellectum possibilem homo intelligit. Dicitur enim in 3 de Anima (com. 18, 19, 20), quod intellectus possibilis est quo intelligit anima. Si igitur unus sit intellectus possibilis in omnibus, sequitur quod illud quod unus intelligit alius intelligat; quod patet esse falsum.

Praeterea, anima intellectiva comparatur ad corpus ut forma ad materiam, et ut motor ad instru-

(1) *Al.* et ante corruptionem corporum secundum speciem non differant.

mentum. Sed omnis forma requirit determinatam materiam, et omnis motor determinata instrumenta. Impossibile est igitur quod sit una anima intellectiva in diversis hominibus.

Respondeo dicendum, quod ista quaestio aliqualiter dependet a superiori (art. praec.). Si enim intellectus possibilis est substantia separata secundum esse a corpore, necessarium est eum esse unum tantum; quae enim secundum esse sunt a corpore separata, nullo modo per multiplicationem corporum multiplicari possunt. Sed tamen unitas intellectus specialem requirit considerationem, quia specialem habet difficultatem. Videtur enim in primo aspectu hoc esse impossibile quod unus intellectus sit omnium hominum. Manifestum est enim quod intellectus possibilis comparatur ad perfectiones scientiarum sicut perfectio prima ad secundam, et per intellectum possibilem sumus in potentia scientes; et hoc cogit ad ponendum intellectum possibilem. Manifestum est autem quod perfectiones scientiarum non sunt eaedem in omnibus, cum quidam inveniantur habere scientias, quibus alii carent. Hoc autem videtur inconveniens et impossibile, quod perfectio secunda non sit una in omnibus, perfectione prima existente una in eis; sicut est impossibile quod unum subjectum primum sit in actu et in potentia respectu ejusdem formae; sicut quod superficies sit in potentia, et in actu simul alba.

Hoc autem inconveniens evadere nituntur quidam ponentes intellectum possibilem unum in omnibus per hoc quod species intelligibiles, in quibus consistit perfectio scientiae, habent duplex subjectum (1), ut supra dictum est: scilicet ipsa phantasmata, et intellectum possibilem. Et quia ipsa phantasmata non sunt eadem in omnibus ab illa parte, nec species intelligibiles sunt eaedem in omnibus. Ex illa vero parte qua sunt in intellectu possibili, non multiplicantur. Et inde est quod propter diversitatem phantasmatum unus habet scientiam, qua alius caret. Sed hoc patet frivolum esse ex his quae superius (art. praec.) dicta sunt. Species enim non sunt intelligibiles actu nisi per hoc quod a phantasmatibus abstrahuntur, et sunt in intellectu possibili. Diversitas igitur phantasmatum non potest esse causa unitatis vel multiplicationis perfectionis, quae est secundum scientiam intelligibilem. Nec habitus scientiarum sunt sicut in subjecto in aliqua parte pertinente ad animam sensitivam, ut dicunt.

Sed adhuc aliquid difficilius sequetur ponentibus intellectum possibilem esse in omnibus unum. Manifestum est enim quod haec operatio quae est intelligere, egreditur ab intellectu possibili sicut a primo principio, per quod intelligimus; sicut haec operatio sentire egreditur a potentia sensitiva. Et licet supra (art. praeced.) ostensum sit, quod si intellectus possibilis est secundum esse ab homine separatus, non est possibile quod intelligere, quod est intellectus possibilis, sit operatio hujus vel illius hominis; tamen hoc causa inquisitionis dato, sequitur quod hic homo vel ille intelligat per ipsum intelligere intellectus possibilis. Nulla autem operatio potest multiplicari nisi dupliciter: vel ex parte objectorum; vel ex parte principii operantis: potest tamen addi et tertium ex parte temporis; sicut cum aliqua operatio recipit interpolationem temporum. Ipsum ergo intelligere, quod est operatio intellectus possibilis, potest quidem multiplicari secundum objecta, ut aliud sit intelligere hominem, aliud intelligere equum; et etiam secundum tempus, ut aliud sit numero intelligere quod fuit heri, et quod est hodie, si tamen discontinuetur operatio. Non autem potest multiplicari ex parte principii operantis, si intellectus possibilis est unus tantum. Si igitur ipsum intelligere intellectus possibilis est intelligere hominis hujus et illius; poterit quidem aliud esse intelligere hujus hominis, et intelligere illius, si diversa intelligant; cujus aliqua ratio esse potest diversitas phantasmatum. Sed diversorum hominum simul idem intelligentium, ut ipsi dicunt, similiter poterit multiplicari ipsum intelligere, scilicet ut unus hodie intelligat, et alius cras; quod etiam potest referri ad diversum usum phantasmatum; sed duorum hominum simul idem intelligentium, necesse est quod sit unum et idem numero ipsum intelligere; quod manifeste est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus possibilis, quo intelligimus formaliter, sit unus in omnibus.

Si autem per intellectum possibilem intelligeremus sicut per principium activum, quod faceret nos intelligentes per aliquod principium intelligendi in nobis, esset positio magis rationabilis. Nam unum movens movet diversa ad operandum; sed quod aliqua diversa operentur per aliquod unum formaliter, hoc est omnino impossibile. Iterum formae et species rerum naturalium per proprias operationes cognoscuntur; propria autem operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere, et ratione uti; unde oportet quod principium hujus operationis, scilicet intellectus, sit illud quo homo speciem sortitur, et non per animam sensitivam, aut per aliam vim ejus. Si igitur intellectus possibilis est unus in omnibus, velut quaedam substantia separata; sequitur quod omnes homines sortiantur speciem per unam substantiam separatam; quod est simile positioni idearum, et eamdem difficultatem habens.

Unde simpliciter dicendum est, quod intellectus possibilis non est unus in omnibus; sed multiplicatur in diversis. Et cum sit quaedam vis vel potentia animae humanae, multiplicatur secundum multiplicationem substantiae ipsius animae; cujus multiplicatio sic considerari potest. Si enim aliquid quod sit de ratione (1) alicujus communis materialem multiplicationem recipiat, necesse est quod illud commune multiplicetur secundum numerum, eadem specie remanente: sicut de ratione animalis sunt carnes, et ossa; unde distinctio animalium, quae est secundum has vel illas carnes, facit diversitatem in numero, non in specie. Manifestum est autem ex his quae supra (art. 1 et 2 hujus quaest. et quaest. praeced. art. 3) dicta sunt, quod de ratione animae humanae est quod corpori humano sit unibilis, cum non habeat in se speciem completam; sed speciei complementum sit in ipso composito. Unde quod sit unibilis huic aut illi corpori, multiplicat animam secundum numerum, non autem secundum speciem; sicut et haec albedo differt ab illa numero per hoc quod est esse hujus et illius subjecti. Sed in hoc differt anima humana ab aliis formis, quod esse suum non dependet a

(1) Al. objectum. Vide sup. art. 2, corp.

(1) Al. consideratione.

corpore; nec hoc esse individuatum ejus a corpore dependet; unumquodque enim, inquantum est unum, est in se indivisum, et ab aliis distinctum.

Ad primum ergo dicendum, quod veritas est adaequatio intellectus ad rem. Sic igitur est una veritas, quam diversi intelligunt, ex eo quod eorum conceptiones eidem rei adaequantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus se derisibilem profitetur, non si dicat multas animas, sed si dicat multas tantum; ita scilicet quod sint multae et secundum numerum et secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis non multiplicatur in diversis secundum differentiam alicujus formae, sed secundum multiplicationem substantiae animae, cujus potentia est.

Ad quartum dicendum, quod non est necessarium intellectum communem denudari ab eo quod intelligit, sed solum intellectum in potentia; sicut et omne recipiens denudatur a natura recepti. Unde si aliquis intellectus est qui sit actus tantum (sicut intellectus divinus), se intelligit per seipsum. Sed intellectus possibilis intelligibilis dicitur, sicut et alia intelligibilia; quia per speciem intelligibilem aliorum intelligibilium se intelligit. Ex objecto enim cognoscit suam operationem, per quam devenit ad cognitionem sui ipsius.

Ad quintum dicendum, quod intellectus possibilis intelligendus est non habere commune cum aliqua naturarum sensibilium, a quibus sua intelligibilia accipit; communicat tamen unus intellectus possibilis cum alio in specie.

Ad sextum dicendum, quod in his quae sunt secundum esse a materia separata, non potest esse distinctio nisi secundum speciem. Diversae autem species in diversis gradibus constitutae sunt; unde et assimilantur numeris, a quibus species diversificatur secundum additionem et subtractionem unitatis. Et ideo secundum positionem quorumdam dicentium, ea quae sunt inferiora in entibus, causari a superioribus, sequitur quod in separatis a materia sit multiplicatio secundum causam et causatum. Sed haec positio secundum fidem non sustinetur. Intellectus ergo possibilis non est substantia separata a materia secundum esse. Unde ratio non est ad propositum.

Ad septimum dicendum, quod licet species intelligibilis qua intellectus formaliter intelligit, sit in intellectu possibili istius et illius hominis, ex quo intellectus possibiles sunt plures; id tamen quod intelligitur per hujusmodi species, est unum, si consideremus habito respectu ad rem intellectam; quia universale quod intelligitur ab utroque, est idem in omnibus. Et quod per species multiplicatas in diversis, id quod est unum in omnibus, possit intelligi, contingit ex immaterialitate specierum, quae repraesentant rem absque materialibus conditionibus individuantibus, ex quibus una natura secundum speciem multiplicatur numero in diversis.

Ad octavum dicendum, quod secundum Platonicos causa hujus quod intelligitur unum in multis, non est ex parte intellectus, sed ex parte rei. Cum enim intellectus noster (1) intelligat aliquid unum in multis; nisi aliqua res esset una participata a multis, videretur quod intellectus esset vanus, non habens aliquid respondens sibi in re; unde coacti sunt ponere ideas, per quarum participationem et res naturales speciem sortiuntur, et intellectus nostri fiunt universalia intelligentes. Sed secundum sententiam Aristotelis hoc est ab intellectu, scilicet quod intelligat unum in multis per abstractionem a principiis individuantibus. Nec tamen intellectus est vanus aut falsus, licet non sit aliquid abstractum in rerum natura, quia eorum quae sunt simul, unum potest vere intelligi aut nominari, absque hoc quod intelligatur vel nominetur alterum; licet non possit vere intelligi vel dici, quod eorum quae sunt simul, unum sit sine altero. Sic igitur vere potest considerari et dici id quod est in aliquo individuo, de natura speciei, in quo simile est cum aliis, absque eo quod considerentur in eo principia individuantia, secundum quae distinguitur ab omnibus aliis. Sic ergo sua abstractione intellectus facit istam unitatem universalem, non eo quod sit unus in omnibus, sed inquantum est immaterialis.

Ad nonum dicendum, quod intellectus est locus specierum, eo quod continet species; unde non sequitur quod intellectus possibilis sit unus omnium hominum; sed unus et communis omnibus speciebus.

Ad decimum dicendum, quod sensus non recipit species absque organo; et ideo non dicitur locus specierum, sicut intellectus.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis potest dici ubique operari, non quia operatio ejus sit ubique, sed quia operatio ejus est circa ea quae sunt ubique.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus possibilis licet materiam determinatam non habeat; tamen substantia animae, cujus est potentia, habet materiam determinatam, non ex qua sit, sed in qua sit.

Ad decimumtertium dicendum, quod principia individuantia omnium formarum, non sunt de essentia earum. sed hoc solum verum est in compositis.

Ad decimumquartum dicendum, quod primus motor caeli est omnino separatus a materia etiam secundum esse; unde nullo modo potest numero multiplicari: non est autem simile de anima humana.

Ad decimumquintum dicendum, quod animae separatae non differunt specie, sed numero, ex eo quod sunt tali vel tali corpori unibiles.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet intellectus possibilis sit separatus a corpore quantum ad operationem; est tamen potentia animae, quae est actus corporis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod aliquid est intellectum in potentia, non ex eo quod est individuale, sed ex eo quod est materiale; unde species intelligibiles, quae immaterialiter recipiuntur in intellectu, etsi sint individuatae, sunt intellectae in actu. Et praeterea idem sequitur apud ponentes intellectum possibilem esse unum; quia si intellectus possibilis est unus sicut quaedam substantia separata, oportet quod sit aliquod individuum; sicut et de ideis Platonis Aristoteles argumentatur: et eadem ratione species intelligibiles in ipso essent individuatae, et essent etiam diversae in diversis intellectibus separatis, cum omnis intelligentia sit plena formis intelligibilibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod phantasma movet intellectum prout est factum intelligibile actu, virtute intellectus agentis, ad quam comparatur intellectus possibilis sicut potentia ad agens, et ita cum eo communicat.

(1) *Al.* non.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet esse animae intellectivae non dependeat a corpore, tamen habet habitudinem ad corpus naturaliter, propter perfectionem suae speciei.

Ad vicesimum dicendum, quod licet anima humana non habeat materiam partem sui, est tamen forma corporis; et ideo quod quid erat esse suum, includit habitudinem ad corpus.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod licet intellectus possibilis elevetur supra corpus, non tamen elevatur supra totam substantiam animae, quae multiplicatur secundum habitudinem ad diversa corpora.

Ad vicesimum secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus sic uniretur animae quasi totam essentiam et virtutem comprehendens; sic enim oporteret quidquid est in anima, esse materiale. Sed hoc non est ita, ut supra (quaest praeced., art. 4) manifestatum est; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum necesse sit ponere intellectum agentem.

Quarto quaeritur, utrum necesse sit ponere intellectum agentem. Et videtur quod non. Quod enim potest per unum fieri in natura, non fit per plura. Sed homo potest sufficienter intelligere per unum intellectum, scilicet possibilem. Non ergo necessarium est ponere intellectum agentem. Probatio mediae. Potentiae quae radicantur in una essentia animae, compatiuntur sibi invicem; unde ex motu facto in potentia sensitiva relinquitur aliquid in imaginatione; nam phantasia est motus a sensu factus secundum actum, ut dicitur in 3 de Anima (lib. 2, com. 141). Si ergo intellectus possibilis est in anima nostra, et non est substantia separata, sicut superius dictum est; oportet quod sit in eadem essentia animae cum imaginatione. Ergo motus imaginationis redundat in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem, qui faciat phantasmata intelligibilia a phantasmatibus abstracta.

2. Praeterea, tactus et visus sunt diversae potentiae. Contingit autem in caeco, quod ex motu relicto in imaginatione a sensu tactus, commovetur imaginatio ad imaginandum aliquid quod pertinet ad sensum visus; et hoc ideo quia visus et tactus radicantur in una essentia animae. Si igitur intellectus possibilis est quaedam potentia animae, pari ratione ex motu imaginationis resultabit aliquid in intellectum possibilem; et ita non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur, quod intelligibilia in potentia faciat intellligibilia actu. Fiunt autem aliqua intelligibilia actu per hoc quod abstrauntur a materia, et a materialibus conditionibus. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens ut species intelligibiles a materia abstrahantur. Sed hoc potest fieri sine intellectu agente; nam intellectus possibilis, cum sit immaterialis, immaterialiter necesse est quod recipiat, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Nulla igitur necessitas est ponendi intellectum agentem.

4. Praeterea, Aristoteles in 3 de Anima (com. 18), assimilat intellectum agentem homini. Sed lumen non est necessarium ad videndum, nisi inquantum facit diaphanum esse actu lucidum; est enim color secundum se visibilis, et motivus lucidi secundum actum, ut dicitur in 2 de Anima (com. 75). Sed intellectus agens non est necessarius ad hoc quod faciat intellectum possibilem aptum ad recipiendum; quia secundum id quod est, est in potentia ad intelligibilia. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

5. Praeterea, sicut se habet intellectus ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum, non indigent aliquo agente, licet secundum esse spirituale sint in sensu, qui est susceptivus rerum sensibilium sine materia, ut dicitur in 3 de Anima (com. 38); et in medio quod recipit spiritualiter species sensibilium: quod patet ex hoc quod in eadem parte medii recipitur species contrariorum, ut albi et nigri. Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente.

6. Praeterea, ad hoc quod aliquid quod est in potentia, reducatur in actum in rebus naturalibus, sufficit id quod est in actu ejusdem generis; sicut ex materia quae est potentia ignis, fit actu ignis per ignem qui est actu. Ad hoc igitur quod intellectus qui in nobis est in potentia, fiat in actu, non requiritur nisi intellectus in actu, vel ipsiusmet intelligentis (1); sicut quando ex cognitione principiorum venimus in cognitionem conclusionum, vel alterius, sicut cum aliquis addiscit a magistro. Non est igitur necessarium ponere intellectum agentem, ut videtur.

7. Praeterea, intellectus agens ad hoc ponitur ut illuminet nostra phantasmata, sicut lux solis illuminat colores. Sed ad nostram illuminationem sufficit divina lux: *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; ut dicitur Joan. 1, 9. Non igitur est necessarium ponere intellectum agentem.

8. Praeterea, actus intellectus est intelligere. Si igitur est duplex intellectus, scilicet agens et possibilis; erit unius hominis duplex intelligere; quod videtur inconveniens.

9. Praeterea, species intelligibilis videtur esse perfectio intellectus. Si igitur est duplex intellectus, scilicet possibilis et agens; est duplex intelligere; quod videtur superfluum.

Sed contra est ratio Aristotelis in 3 de Anima (com. 17 et 18); quod cum in omni natura sit agens, et id quod est in potentia; oportet haec duo in anima esse, quorum alterum est intellectus agens, alterum intellectus possibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est ponere intellectum agentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod cum intellectus possibilis sit in potentia ad intelligibilia, necesse est quod intelligibilia moveant intellectum possibilem. Quod autem non est, non potest aliquid movere. Intelligibile autem per intellectum possibilem non est aliquid in rerum natura existens, inquantum (2) intelligibile est; intelligit enim intellectus possibilis noster aliquid quasi unum in multis et de multis. Tale autem non invenitur in rerum natura subsistens, ut Aristoteles probat in 7 Metaph. Oportet igitur, si intellectus possibilis debet moveri ab intelligibili, quod hujusmodi intelligibile per intellectum fiat. Et cum non possit esse id quod est, in potentia

(1) *Al.* vel ipsamet intellectualitas.

(2) *Al.* nec.

ad (1) aliquid factum ipsius, oportet ponere praeter intellectum possibilem intellectum agentem, qui faciat intelligibilia in actu, quae moveant intellectum possibilem. Facit autem ea per abstractionem a materia, et a materialibus conditionibus, quae sunt principia individuationis. Cum enim natura speciei, quantum ad id quod per se ad speciem pertinet, non habeat unde multiplicetur in diversis, sed individuantia principia sint praeter rationem ipsius; poterit intellectus accipere eam praeter omnes conditiones individuantes; et sic accipietur aliquid unum. Et eadem ratione intellectus accipit naturam generis abstrahendo a differentiis specificis, ut unum in multis et de multis speciebus. Si autem universalia per se subsisterent in rerum natura, sicut Platonici posuerunt; necessitas nulla esset ponere intellectum agentem; quia ipsae res intelligibiles per se intellectum possibilem moverent. Unde videtur Aristoteles hac necessitate inductus ad ponendum intellectum agentem, quia non consensit opinioni Platonis de positione idearum. Sunt tamen et aliqua per se intelligibilia in actu subsistentia in rerum natura, sicut sunt substantiae immateriales; sed tamen ad ea cognoscenda intellectus possibilis pertingere non potest; sed aliqualiter in eorum cognitionem devenit per ea quae abstrahit a rebus materialibus et sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere nostrum non potest compleri per intellectum possibilem tantum. Non enim intellectus possibilis potest intelligere nisi moveatur ab intelligibili; quod cum non praeexistat in rerum natura, oportet quod fiat per intellectum agentem. Verum est autem quod duae potentiae quae sunt in una substantia animae radicatae, compatiuntur sibi ad invicem; sed ista compassio quantum ad duo potest intelligi; scilicet quantum ad hoc quod una potentia impeditur vel totaliter abstrahitur a suo actu, quando alia potentia intense operatur; sed hoc non est ad propositum; vel etiam quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt ejusdem generis; utraeque enim sunt individuales. Et ideo formae quae sunt in sensu, possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione movendo imaginationem quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, inquantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.

Ad secundum dicendum, quod ex speciebus receptis in imaginatione a sensu tactus, imaginatio non sufficeret formare formas ad visum pertinentes, nisi praeexisterent formae per visum receptae, in thesauro memoriae vel imaginationis reservatae. Non enim caecus natus colorem imaginari potest per quascumque alias species sensibiles.

Ad tertium dicendum, quod conditio recipientis non potest transferre speciem receptam de uno genere in aliud; potest tamen, eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi. Et inde est quod cum species universalis et particularis differant secundum genus, sola cognitio intellectus possibilis non sufficit ad hoc quod species quae sunt in imaginatione particulares, in eo fiant universales; sed requiritur intellectus agens, qui hoc faciat.

(1) *Al.* ut.

Ad quartum dicendum, quod de lumine, ut Commentator dicit in 2 de Anima (com. 67), est duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod lumen necessarium est ad videndum, quantum ad hoc quod dat virtutem coloribus, ut possint movere visum; quasi color non ex seipso sit visibilis, sed per lumen. Sed hoc videtur Aristoteles removere, cum dicit in 2 de Anima (com. 66 et seq.), quod color est per se visibilis; quod non esset, si solum ex lumine haberet visibilitatem. Et ideo alii aliter dicunt, et melius, quod lumen necessarium est ad videndum inquantum perficit diaphanum, faciens illud esse lucidum actu; unde Philosophus dicit in 3 de Anima (lib. 2, com. 73), quod color est motivus lucidi secundum actum. Nec obstat quod ab eo qui est in tenebris, videntur ea quae sunt in luce, et non e converso. Hoc enim accidit ex eo quod oportet illuminari diaphanum, quod circumstat rem visibilem, ut recipiat visibilem speciem, quae usque ad hoc visibilis est, quousque porrigitur actus luminis illuminantis diaphanum; licet de propinquo perfectius illuminet, et a longinquo magis debilitetur. Comparatio ergo luminis ad intellectum agentem, non est quantum ad omnia; cum intellectus agens ad hoc sit necessarius ut faciat intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu. Et hoc significavit Aristoteles in 3 de Anima (com. 18) cum dixit, quod intellectus agens est quasi lumen quoquo modo.

Ad quintum dicendum, quod sensibile, cum sit quoddam particulare, non imprimit nec in sensum nec in medium speciem alterius generis; cum species in medio et in sensu non sit nisi particularis. Intellectus autem possibilis recipit species alterius generis quam sint in imaginatione; cum intellectus possibilis recipiat species universales, et imaginatio non contineat nisi particulares. Et ideo in intelligibilibus indigemus intellectu agente, non autem in sensibilibus alia potentia activa; sed omnes potentiae sensitivae sunt potentiae passivae.

Ad sextum dicendum, quod intellectus possibilis factus in actu, non sufficit ad causandum scientiam in nobis, nisi praesupposito intellectu agente. Si enim loquamur de intellectu in actu qui est in ipso addiscente, contingit quod intellectus possibilis alicujus sit in potentia quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid in actu; et per quod est in actu, potest reduci, etiam quantum ad id quod est in potentia, in actum; sicut per id quod est actu cognoscens principia, fit in actu cognoscens conclusiones, quas prius cognoscebat in potentia; sed tamen actualem cognitionem principiorum habere non potest intellectus possibilis nisi per intellectum agentem. Cognitio enim principiorum a sensibilibus accipitur, ut dicitur in fine libri Posteriorum (lib. 2, com. ult.). A sensibilibus autem non possunt intelligibilia accipi nisi per abstractionem intellectus agentis. Et ita patet quod intellectus in actu principiorum non sufficit ad reducendum intellectum possibilem de potentia in actum sine intellectu agente; sed in hac reductione intellectus agens se habet sicut artifex, et principia demonstrationis sicut instrumenta. Si autem loquamur de intellectu in actu docentis, manifestum est quod docens non causat scientiam in addiscente, tamquam interius agens, sed sicut exterius adminiculans; sicut etiam medicus sanat sicut exterius adminiculans, natura autem tamquam interius agens.

Ad septimum dicendum, quod sicut in rebus naturalibus sunt propria principia activa in unoquoque genere, licet Deus sit causa agens prima et communis; ita etiam requiritur proprium lumen intellectuale in homine; quamvis Deus sit prima lux omnes communiter illuminans.

Ad octavum dicendum, quod duorum intellectuum, scilicet possibilis et agentis, sunt duae actiones. Nam actus intellectus possibilis est recipere intelligibilia; actio autem intellectus agentis est abstrahere intelligibilia. Nec tamen sequitur quod sit duplex intelligere in homine; quia ad unum intelligere oportet quod utraque istarum actionum concurrat.

Ad nonum dicendum, quod species intelligibilis eadem comparatur ad intellectum agentem et possibilem; sed ad intellectum possibilem sicut ad recipientem; ad intellectum autem agentem sicut ad facientem hujusmodi species per abstractionem.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus et separatus.

Quinto quaeritur, utrum intellectus agens sit unus et separatus. Et videtur quod sic. Quia Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 16), quod intellectus agens non quandoque intelligit, et quandoque non. Nihil autem est tale in nobis. Ergo intellectus agens est separatus, et per consequens in omnibus unus.

2. Praeterea, impossibile est quod aliquid sit simul in potentia et in actu respectu ejusdem. Sed intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia; intellectus autem agens est in actu respectu eorum, cum sit intelligibilium specierum actus. Impossibile igitur videtur quod in eadem substantia animae radicetur intellectus possibilis et agens; et ita, cum intellectus possibilis sit in essentia animae, ut ex praedictis (art. 1, 2 et 3) patet, intellectus agens erit separatus.

3. Sed dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia ad intelligibilia, et intellectus agens in actu respectu eorum secundum aliud et aliud esse. — Sed contra, intellectus possibilis non est in potentia ad intelligibilia secundum quod habet ea, quia secundum hoc jam est actu per ea. Est igitur in potentia ad species intelligibiles secundum quod sunt in phantasmatibus. Sed respectu specierum, secundum quod sunt in phantasmatibus, intellectus agens est actus; cum faciat ea intelligibilia in actu per abstractionem. Ergo intellectus agens est in potentia ad intelligibilia secundum illud esse secundum quod comparatur intellectus agens ad ipsa ut faciens.

4. Praeterea, Philosophus in 3 de Anima (com. 17 et 20) attribuit quaedam intellectui agenti quae non videntur nisi substantiae separatae convenire; dicens, quod hoc solum est perpetuum et incorruptibile et separatum. Est igitur intellectus agens substantia separata, ut videtur.

5. Praeterea, intellectus non dependet ex complexione corporali, cum sit absolutus ab organo corporali. Sed facultas intelligendi in nobis variatur secundum complexiones diversas. Non igitur ista facultas nobis competit per istum intellectum qui sit in nobis; et ita videtur quod intellectus agens sit separatus.

6. Praeterea, ad actionem aliquam non requiritur nisi agens et patiens. Si igitur intellectus possibilis, qui se habet ut patiens in intelligendo, est aliquid substantiae nostrae, ut prius (art. 3) monstratum est, et intellectus agens est aliquid animae nostrae; videtur quod in nobis sufficienter habeamus unde intelligere possimus. Nihil ergo aliud est nobis necessarium ad intelligendum; quod tamen patet esse falsum. Indigemus enim sensibus, ex quibus experimenta accipimus ad sciendum, unde qui caret uno sensu, scilicet visu, caret una scientia, scilicet colorum. Indigemus etiam ad intelligendum doctrina, quae fit per magistrum; et ulterius illuminatione quae fit per Deum, secundum quod dicitur Joan. 1, 9: *Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

7. Praeterea, intellectus agens comparatur ad intelligibilia sicut lumen ad visibilia, ut patet in 3 de Anima (com. 18). Sed una lux separata, scilicet solis, sufficit ad faciendum omnia visibilia actu. Ergo ad faciendum omnia intelligibilia actu sufficit una lux separata; et sic nulla necessitas est ponere intellectum agentem in nobis.

8. Praeterea, intellectus agens assimilatur arti, ut patet in 3 de Anima (comm. 17 et 18). Sed ars est principium separatum ab artificiatis. Ergo et intellectus agens est principium separatum.

9. Praeterea, perfectio cujuslibet naturae est ut similetur suo agenti. Tunc enim generatum perfectum est quando ad similitudinem generantis pertingit; et artificiatum quando consequitur similitudinem formae quae est in artifice. Si igitur intellectus agens est aliquid animae nostrae; ultima perfectio et beatitudo animae nostrae erit in aliquo quod est in ipsa; quod patet esse falsum: sic enim animae seipsa esset fruendum. Non ergo intellectus agens est aliquid in nobis.

10. Praeterea, agens est honorabilius patiente, ut dicitur in 3 de Anima (com. 19). Si ergo intellectus possibilis est aliquo modo separatus; intellectus agens erit magis separatus: quod non potest esse, ut videtur, nisi omnino extra substantiam animae ponatur.

Sed contra est, quod dicitur in 3 de Anima (com. 17): quod sicut in omni natura est aliquid, hoc quidem ut materia, aliud autem quod est factivum; ita necesse est in anima esse has differentias; ad quorum unum pertinet intellectus possibilis, ad alterum intellectus agens. Uterque ergo intellectus, possibilis, scilicet, et agens, est aliquid in anima.

Praeterea, operatio intellectus agentis est abstrahere species intelligibiles a phantasmatibus: quod quidem semper in nobis accidit. Non autem esset ratio quare haec abstractio quandoque fieret et quandoque non fieret, ut videtur, si intellectus agens esset substantia separata. Non est ergo intellectus agens substantia separata.

Respondeo dicendum, quod intellectum agentem esse unum et separatum plus videtur rationis habere quam si hoc de intellectu possibili ponatur. Est enim intellectus possibilis, secundum quem sumus intelligentes, quandoque quidem in potentia, quandoque autem in actu; intellectus autem agens est qui facit nos intelligentes actu. Agens autem invenitur separatus ab his quae reducit in actum; sed id per quod aliquid est in potentia, omnino videtur esse intrinsecum rei. Et

ideo plures posuerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, intellectum autem possibilem esse aliquid animae nostrae. Et hunc intellectum agentem posuerunt esse quamdam substantiam separatam, quam intelligentiam nominant; quae ita se habet ad animas nostras, et ad totam sphaeram activorum et passivorum, sicut se habent substantiae superiores separatae, quas intelligentias dicunt, ad animas caelestium corporum, quae animata ponunt, et ad ipsa caelestia corpora; ut sicut superiora corpora a praedictis substantiis separatis recipiunt motum, animae vero caelestium corporum intelligibilem perfectionem; ita haec omnia inferiora corpora ab intellectu agente separato recipiunt formas et proprios motus; animae vero nostrae recipiunt ab eo intelligibiles perfectiones. Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit; ideo quidam Catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Sed haec positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens. Comparantur enim substantiae superiores ad animas nostras, sicut corpora caelestia ad inferiora corpora. Sicut enim virtutes superiorum corporum sunt quaedam principia activa universalia respectu inferiorum corporum; ita virtus divina, et virtutes aliarum substantiarum secundarum, si qua influentia ex eis fiat in nos, comparantur ad animas nostras sicut principia activa universalia. Videmus autem quod praeter principia activa universalia, quae sunt caelestium corporum, oportet esse principia activa particularia, quae sunt virtutes inferiorum corporum determinatae ad proprias operationes hujus vel illius rei; et hoc praecipue requiritur in animalibus (1) perfectis. Inveniuntur enim quaedam animalia imperfecta, ad quorum productionem sufficit virtus caelestis corporis; sicut patet de animalibus generatis ex putrefactione; sed ad generationem animalium perfectorum praeter virtutem caelestem requiritur etiam virtus particularis, quae est in semine. Cum igitur id quod est perfectissimum in omnibus corporibus inferioribus, sit intellectualis operatio; praeter principia activa universalia, quae sunt virtus Dei illuminantis, vel cujuscumque alterius substantiae separatae, requiritur in nobis principium activum proprium, per quod efficiamur intelligentes in actu; et hoc est intellectus agens.

Considerandum etiam est, quod si intellectus agens ponatur aliqua substantia separata praeter Deum, sequitur aliquid fidei nostrae repugnans: ut scilicet ultima perfectio nostra et felicitas sit in conjunctione aliquali animae nostrae, non ad Deum, ut doctrina evangelica tradit dicens (Joan. 17, 3): *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum;* sed in conjunctione ad aliquam aliam substantiam separatam. Manifestum est enim quod ultima beatitudo sive felicitas hominis consistit in sua nobilissima operatione, quae est intelligere; cujus ultimam perfectionem oportet esse per hoc quod intellectus noster suo activo principio conjungitur. Tunc enim unumquodque passivum maxime perfectum est quando pertingit ad proprium activum, quod est ei causa perfectionis. Et ideo ponentes intellectum agentem esse substantiam a materia separatam, dicunt quod ultima felicitas hominis est in hoc quod possit intelligere intellectum agentem.

Ulterius autem si diligenter consideremus, inveniemus eadem ratione impossibile esse, intellectum agentem substantiam separatam esse, qua ratione et de intellectu possibili hoc supra (art. 1, 2 et 3) ostensum est. Sicut enim operatio intellectus possibilis est recipere intelligibilia, ita propria operatio intellectus agentis est abstrahere ea: sic enim ea facit intelligibilia actu. Utramque autem harum operationum experimur in nobis ipsis. Nam et nos intelligibilia recipimus, et abstrahimus ea. Oportet autem in unoquoque operante esse aliquod formale principium, quo formaliter operetur: non enim potest aliquid formaliter operari per id quod est secundum esse separatum ab ipso; sed etsi id quod est separatum, est principium motivum ad operandum, nihilominus oportet esse aliquod intrinsecum quo formaliter operetur, sive illud sit forma, sive qualiscumque impressio. Oportet igitur esse in nobis aliquod principium formale quo recipiamus intelligibilia, et aliud quo abstrahamus ea. Et hujusmodi principia nominantur intellectus possibilis et agens. Uterque igitur eorum est aliquid in nobis. Non autem sufficit ad hoc, quod actio intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia, conveniat nobis per ipsa phantasmata, quae sunt in nobis illustrata ab ipso intellectu agente: unumquodque enim artificiatum consequitur actionem artificis; cum tamen intellectus agens comparetur ad phantasmata illustrata sicut ad artificiata. Non est autem difficile considerare, qualiter in eadem substantia animae utrumque possit inveniri; scilicet intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, qui facit ea intelligibilia in actu: non enim est impossibile aliquid esse in potentia respectu alicujus, et in actu respectu ejusdem, secundum diversa. Si ergo consideremus ipsa phantasmata per respectum ad animam humanam, inveniuntur quantum ad aliquid esse in potentia; scilicet inquantum non sunt ab individuantibus conditionibus abstracta, abstrahibilia tamen: quantum vero ad aliquid inveniuntur esse in actu respectu animae; inquantum scilicet sunt similitudines determinatarum rerum. Est ergo in anima nostra invenire potentialitatem respectu phantasmatum, secundum quod sunt repraesentativa determinatarum rerum; et hoc pertinet ad intellectum possibilem, qui, quantum est de se, est in potentia ad omnia intelligibilia; sed determinatur ad hoc vel aliud per species a phantasmatibus abstractas. Est etiam in anima invenire quamdam virtutem activam immaterialem, quae ipsa phantasmata a materialibus conditionibus abstrahit; et hoc pertinet ad intellectum agentem, ut intellectus agens sit quasi quaedam virtus participata ex aliqua substantia superiori, scilicet Deo. Unde Philosophus dicit (3 de Anima, com. 18), quod intellectus agens est ut habitus quidam et lumen; et in Psal. 4, 7, dicitur: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Et hujusmodi simile quodammodo apparet in animalibus videntibus de nocte, quorum pupillae sunt in potentia ad omnes colores; inquantum nullum colorem habent determinatum in actu, sed per quamdam lucem insitam faciunt quodammodo colores visibiles

(1) *Al.* ab animalibus.

actu. Quidam vero crediderunt, intellectum agentem non esse aliud quam habitum principiorum indemonstrabilium in nobis. Sed hoc esse non potest, quia etiam ipsa principia indemonstrabilia cognoscimus abstrahendo a singularibus, ut docet Philosophus in 1 Poster. Unde oportet praexistere intellectum agentem habitui principiorum sicut causam ipsius; ipsa vero principia comparantur ad intellectum agentem ut instrumenta quaedam ejus, quia per ea facit intelligibilia actu.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Philosophi: *Non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit*, non intelligitur de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Nam postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, necessarium fuit ut determinaret de intellectu in actu, cujus primo differentiam ostendit ad intellectum possibilem: nam intellectus possibilis et res quae intelligitur, non sunt idem; sed intellectus sive scientia in actu est idem rei scitae in actu; sicut et de sensu idem dixerat, quod sensus et sensibile in potentia differunt, sed sensus et sensibile in actu sunt unum et idem. Iterum ostendit ordinem intellectus possibilis ad intellectum in actu; quia in uno et eodem prius est intellectus in potentia quam in actu, non tamen simpliciter; sicut et multoties consuevit hoc dicere de his quae exeunt de potentia in actum. Et postea subdit (3 de Anima, com. 20), verbum inductum, in quo ostendit differentiam inter intellectum possibilem et inter intellectum in actu: quia intellectus possibilis quandoque intelligit, et quandoque non; quod non potest dici de intellectu in actu. Et similem differentiam ostendit in 3 Physic. (com. 96), inter causas in potentia, et causas in actu.

Ad secundum dicendum, quod substantia animae est in potentia et in actu respectu eorumdem phantasmatum, sed non secundum idem; ut supra expositum est.

Ad tertium dicendum, quod intellectus possibilis est in potentia respectu intelligibilium, secundum esse quod habent in phantasmatibus; et secundum illud idem intellectus agens est actus respectu eorum; tamen alia et alia ratione, ut ostensum est.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Philosophi, quod *hoc solum est separatum et immortale et perpetuum*, non possunt intelligi de intellectu agente; nam et supra dixerat, quod intellectus possibilis est separatus. Oportet autem quod intelligantur de intellectu in actu secundum contextum superiorum verborum, ut supra dictum est (in solut. ad 1). Intellectus enim in actu comprehendit et intellectum possibilem et intellectum agentem. Et hoc solum animae est separatum et perpetuum et immortale, quod continet intellectum agentem et possibilem; nam ceterae partes animae non sunt sine corpore.

Ad quintum dicendum, quod diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod licet in anima nostra sit intellectus agens et possibilis, tamen requiritur aliquid extrinsecum, ad hoc quod intelligere possimus. Et primo quidem requiruntur phantasmata a sensibilibus accepta, per quae repraesententur intellectui rerum determinatarum similitudines; nam intellectus agens non est talis actus in quo omnium rerum species determinatae accipi possint ad cognoscendum; sicut nec lumen determinare potest visum ad species determinatas colorum, nisi adsint colores determinantes visum. Ulterius autem cum posuerimus intellectum agentem esse quamdam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam; necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum hujusmodi lumen animae infundit; et supra hujusmodi lumen naturale, addit pro suo beneplacito copiosius lumen ad cognoscendum ea ad quae naturalis ratio attingere non potest; sicut est lumen fidei, et lumen prophetiae.

Ad septimum dicendum, quod colores moventes visum sunt extra animam; sed phantasmata quae movent intellectum possibilem, sunt nobis intrinseca. Et ideo, licet lux solis exterior sufficiat ad faciendum colores visibiles actu; ad faciendum tamen phantasmata intelligibilia esse actu, requiritur lux interior, quae est lux intellectus agentis. Et praeterea, pars intellectiva animae est perfectior quam sensitiva; unde necessarium est quod magis ei adsint sufficientia principia ad propriam operationem; propter quod et secundum intellectivam partem invenimur et recipere intelligibilia, et abstrahere ea; quasi in nobis existente secundum intellectum virtute activa et passiva; quod circa sensum non accidit.

Ad octavum dicendum, quod licet sit similitudo quaedam intellectus agentis ad artem, non oportet hujusmodi similitudinem quantum ad omnia extendi.

Ad nonum dicendum, quod intellectus agens non sufficit per se ad reducendum intellectum possibilem perfecte in actum, cum non sint in eo determinatae rationes omnium rerum, ut dictum est. Ed ideo requiritur ad ultimam perfectionem intellectus possibilis quod uniatur aliqualiter illi agenti in quo sunt rationes omnium rerum, scilicet Deo.

Ad decimum dicendum, quod intellectus agens nobilior est possibili, sicut virtus activa nobilior quam passiva; et magis separatus, secundum quod magis a similitudine materiae recedit; non tamen ita quod sit substantia separata.

ARTICULUS VI.

Utrum anima composita sit ex materia et forma.

Sexto quaeritur, utrum anima sit composita ex materia et forma. Et videtur quod sic. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit. (ante med.): *Forma simplex subjectum esse non potest.* Sed anima est subjectum, scientiarum scilicet, et virtutum. Ergo non est forma simplex; ergo est composita ex materia et forma.

2. Praeterea, Boetius dicit in lib. de Hebdom. (inter princ. et med.): *Id quod est, participare aliquid potest; ipsum vero esse nihil participat;* et pari ratione subjecta participant, non autem formae; sicut album potest aliquid participare praeter albedinem, non autem albedo. Sed anima aliquid participat, ea scilicet quibus informatur anima. Ergo non est forma tantum; est ergo composita ex materia et forma.

3. Praeterea, si anima est forma tantum, et est

in potentia ad aliquid; maxime videtur quod ipsum esse sit actus ejus; non enim ipsa est suum esse. Sed unius simplicis potentiae simplicissimus erit actus. Non ergo poterit esse subjectum alterius nisi ipsius esse. Manifestum est autem quod est aliorum subjectum. Non est ergo substantia simplex, sed composita ex materia et forma.

4. Praeterea, accidentia formae sunt consequentia totam speciem; accidentia vero materialia, sunt consequentia individuum hoc vel illud; nam forma est principium speciei, materia vero est principium individuationis. Si ergo anima sit forma tantum, omnia ejus accidentia erunt consequentia totam speciem. Hoc autem patet esse falsum; nam musicum et grammaticum et hujusmodi, non consequuntur totam speciem. Anima ergo non est forma tantum, sed composita ex materia et forma.

5. Praeterea, forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formae et materiae. Sed in ipsa anima est actio et passio; nam operatio intellectus possibilis est in patiendo; propter quod dicit Philosophus (3 de Anima, com. 12), quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo; facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in 3 de Anima (com. 14, 15, 16). Ergo in anima est compositio formae et materiae.

6. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subjici, et alia hujusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma.

7. Praeterea, agentium et patientium oportet esse materiam communem, ut patet in 1 de gener. (com. 45). Quicquid ergo pati potest ab aliquo materiali, habet in se materiam. Sed anima habet pati ab aliquo materiali, scilicet ab igne inferni, qui est ignis corporeus, ut Augustinus probat, 21 de civ. Dei (cap. 10). Ergo anima in se materiam habet.

8. Praeterea, actio agentis non terminatur ad formam tantum, sed ad compositum ex materia et forma, ut probatur in 7 Metaphys. (com. 26, 27, 34). Sed actio agentis, scilicet Dei, terminatur ad animam. Ergo anima est composita ex materia et forma.

9. Praeterea, illud quod est forma tantum, statim (1) est ens et unum; et non indiget aliquo quod faciat ipsum ens et unum, ut dicit Philosophus in 8 Metaph. (com. 16). Sed anima indiget aliquo quod faciat ipsam entem et unam, scilicet Deo creante. Ergo anima non est forma tantum.

10. Praeterea, agens ad hoc necessarium est ut reducat aliquid de potentia in actum. Sed reduci de potentia in actum competit solum illis in quibus est materia et forma. Si igitur anima non sit composita ex materia et forma, non indiget causa agente; quod patet esse falsum.

11. Praeterea, Alexander dicit in lib. de Intellectu, quod anima habet intellectum ylealem. Yle autem dicitur prima materia. Ergo in anima est aliquid de prima materia.

12. Praeterea, omne quod est, vel est actus purus, vel potentia pura, vel compositum ex potentia et actu. Sed anima non est actus purus, quia hoc solius Dei est; nec est potentia pura, quia sic non differret a prima materia. Ergo est composita ex potentia pura et actu; ergo non est forma tantum, cum forma sit actus.

13. Praeterea, omne quod individuatur, individuatur ex materia. Sed anima non individuatur ex materia in qua est, scilicet ex corpore; quia perempto corpore cessaret ejus individuatio. Ergo individuatur ex materia ex qua. Habet ergo materiam partem sui.

14. Praeterea, agentis et patientis oportet esse aliquid commune, ut patet in 1 de Gener. (com. 145). Sed anima patitur a sensibilibus, quae sunt materialia; nec est dicere, quod in homine sit alia substantia animae sensibilis et intellectualis. Ergo anima habet aliquid commune cum materialibus; et ita videtur quod in se materiam habeat.

15. Praeterea, cum anima non sit simplicior quam Angelus, oportet quod sit in genere quasi species; hoc enim Angelo convenit. Sed omne quod est in genere sicut species, videtur esse compositum ex materia et forma; nam genus se habet ut materia, differentia autem ut forma. Ergo anima est composita ex materia et forma.

16. Praeterea, forma communis diversificatur in multis per divisionem materiae. Sed intellectualitas est quaedam forma communis non solum animabus, sed etiam Angelis. Ergo oportet quod etiam in Angelis et in animabus sit aliqua materia, per cujus divisionem hujusmodi forma distribuatur in multos.

17. Praeterea, omne quod movetur, habet materiam. Sed anima movetur; per hoc enim ostendit Augustinus (alius Auctor in lib. de Spir. et Anima, cap. 40), quod anima non est divinae naturae, quia est mutationi subjecta. Anima ergo est composita ex materia et forma

Sed contra, omne compositum ex materia et forma habet formam. Si igitur anima est composita ex materia et forma, anima habet formam. Sed anima est forma. Ergo forma habet formam; quod videtur impossibile, quia sic esset ire in infinitum.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt, quod anima, et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cujus quidem positionis primus auctor invenitur Avicebron auctor libri fontis Vitae. Hujus autem ratio est, quae etiam in objiciendo (argum. 6) est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiae, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniantur proprietates materiae, quae sunt recipere, subjici, esse in potentia, et alia hujusmodi; arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed haec ratio frivola est, et positio impossibilis. Debilitas autem hujus rationis apparet ex hoc, quod recipere et subjici et alia hujusmodi non secundum eamdem rationem conveniunt animae et materiae primae. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, ut probatur in 8 Physic. (com. 53, 56, 57 et 77); relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Hujusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur.

(1) *Al. deest* statim.

Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti, nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione; immo per separationem a motu et a rebus mobilibus: secundum quod dicitur in 7 Phys. (com. 20), quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam Philosophus dicit, 3 de Anima (com. 12), quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolam.

Quod etiam positio sit impossibilis, multipliciter manifestum esse potest. Primo quidem, quia forma materiae adveniens constituit speciem. Si ergo anima sit ex materia et forma composita; ex ipsa unione formae ad materiam animae, constituetur quaedam species in rerum natura. Quod autem per se habet speciem, non unitur alteri ad speciei constitutionem, nisi alterum ipsorum corrumpatur aliquo modo; sicut elementa uniuntur ad componendam speciem mixti. Non igitur anima uniretur corpori ad constituendam humanam speciem; sed tota species humana consisteret in anima: quod patet esse falsum; quia si corpus non pertineret ad speciem hominis, accidentaliter animae adveniret. Non autem potest dici, quod secundum hoc nec manus est composita ex materia et forma, quia non habet completam speciem, sed est pars speciei: manifestum est enim quod materia manus non seorsum sua forma perficitur; sed una forma est quae simul perficit materiam totius corporis et omnium partium ejus; quod non posset dici de anima, si esset ex materia et forma composita. Nam prius oporteret materiam animae ordine naturae perfici per suam formam, et postmodum corpus perfici per animam; nisi forte quis diceret, quod materia animae esset aliqua pars materiae corporalis; quod est omnino absurdum. Item positio prima ostenditur impossibilis ex hoc quod in omni composito ex materia et forma, materia se habet ut recipiens esse, non autem ut quo aliquid est; hoc enim proprium est formae. Si ergo anima sit composita ex materia et forma, impossibile est quod anima se tota sit principium formale essendi corpori. Non igitur anima erit forma corporis, sed aliquid animae. Quidquid autem est illud quod est forma hujus corporis, est anima. Non igitur illud quod ponebatur compositum ex materia et forma, est anima, sed solum forma ejus. Apparet etiam hoc esse impossibile alia ratione. Si enim anima est composita ex materia et forma, et iterum corpus; utrumque eorum habebit per se suam unitatem; et ita necessarium erit ponere aliquid tertium, quo uniatur anima corpori. Et hoc quidam sequentes praedictam positionem concedunt. Dicunt enim, animam uniri corpori mediante luce; vegetabile quidem mediante luce caeli siderei: sensibile vero mediante luce caeli chrystallini; rationale vero mediante luce caeli empyrei; quae omnino fabulosa sunt. Oportet enim immediate animam uniri corpori sicut actum potentiae, sicut patet in 8 Metaph. (com. 15 et 16). Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit Philosophus in 8 Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus. Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur, sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus; scilicet materiam, et formam, et ipsum esse. Cujus quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit ejus principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam; forma tamen inquantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in hujusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, inquantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est; non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in lib. de Hebdomadibus, quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, idest esse et quod est, non autem compositio materiae et formae.

Ad primum ergo dicendum, quod Boetius loquitur ibi de forma quae est omnino simplex, scilicet de divina essentia; in qua cum nihil sit de potentia, sed sit actus purus, omnino subjectum esse non potest. Aliae autem formae simplices, etsi sint subsistentes, ut Angeli et anima, possunt tamen esse subjecta secundum quod habent aliquid de potentia, ex qua competit eis ut aliquid recipere possint.

Ad secundum dicendum, quod ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus; ipsum autem nihil participat; unde si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint quodammodo in potentia, possunt aliquid aliud participare.

Ad tertium dicendum, quod forma aliqua non solum comparatur ad ipsum esse ut potentia ad actum, sed etiam nihil prohibet unam formam comparari ad aliam ut potentiam ad actum, sicut diaphanum ad lumen, et lumen ad calorem (1). Unde si diaphaneitas esset forma separata per se subsistens, non solum esset susceptiva ipsius esse (2), sed etiam luminis. Et similiter nihil prohibet formas subsistentes, quae sunt Angeli et animae, non solum esse susceptivas ipsius esse, sed etiam aliarum perfectionum. Sed tamen quanto hujusmodi formae subsistentes perfectiores fuerint, tanto pau-

(1) *Al.* et ad lumen calorem. *Item* et humorem ad calorem.
(2) *Al. deest* esse.

cioribus participant ad sui perfectionem, utpote in essentia suae naturae plus perfectionis habentes.

Ad quartum dicendum, quod licet animae humanae sint formae tantum, sunt tamen formae individuatae in corporibus, et multiplicatae numero secundum multiplicationem corporum; unde nihil prohibet quin aliqua accidentia consequantur eas secundum quod sunt individuatae, quae non consequuntur totam speciem.

Ad quintum dicendum, quod passio quae est in anima, quae attribuitur intellectui possibili, non est de genere passionum quae attribuuntur materiae; sed aequivoce dicitur passio utrobique, ut patet per Philosophum in 3 de Anima; cum passio intellectus possibilis consistat in receptione, secundum quod recipit aliquid immaterialiter. Et similiter actio intellectus agentis, non est ejusdem modi cum actione formarum naturalium; nam actio intellectus agentis consistit in abstrahendo a materia; actio vero agentium naturalium in imprimendo formas in materia. Unde ex hujusmodi actione et passione quae invenitur in anima, non sequitur quod anima sit composita ex materia et forma.

Ad sextum dicendum, quod recipere et subjici, et alia hujusmodi, alio modo animae conveniunt quam materiae primae; unde non sequitur quod proprietates materiae in anima inveniantur.

Ad septimum dicendum, quod licet ignis inferni, a quo anima patitur, sit materialis et corporalis; non tamen anima patitur ab ipso materialiter, per modum scilicet corporum materialium; sed patitur ab eo afflictionem spiritualem, secundum quod est instrumentum divinae justitiae judicantis.

Ad octavum dicendum, quod actio generantis terminatur ad compositum ex materia et forma, quia generans naturale non nisi ex materia generat; actio vero creantis non est ex materia; unde non oportet quod actio creantis terminetur ad compositum ex materia et forma.

Ad nonum dicendum, quod ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem, quae dat eis esse.

Ad decimum dicendum, quod agens per motum reducit aliquid de potentia in actum; agens autem sine motu non reducit aliquid de potentia in actum, sed facit esse actu quod secundum naturam est in potentia ad esse; et hujusmodi agens est creans.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus ylealis, idest materialis, nominatur a quibusdam intellectus possibilis, non quia sit forma materialis, sed quia habet similitudinem cum materia, inquantum est in potentia ad formas intelligibiles, sicut materia ad formas sensibiles.

Ad duodecimum dicendum, quod licet anima non sit actus purus nec potentia pura, non tamen sequitur quod sit composita ex materia et forma, ut ex dictis (corp. art.) manifestum est.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus, quaest. praeced. art. 2 et 8, manifestum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima sensitiva non patitur a sensibilibus, sed conjunctim: sentire enim, quod est pati quoddam, non est animae tantum, sed organi animati.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non est in genere proprie quasi species, sed quasi pars speciei humanae; unde non sequitur quod sit ex materia et forma composita.

Ad decimumsextum dicendum, quod intelligibilitas non convenit multis sicut una forma speciei distributa in multos secundum divisionem materiae, cum sit forma spiritualis et immaterialis; sed magis diversificatur secundum diversitatem formarum, sive sint formae differentes specie, sicut homo et Angelus; sive sint differentes numero solo, sicut animae diversorum hominum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima et Angeli dicuntur spiritus mutabiles, prout possunt mutari secundum electionem; quae quidem mutatio est de operatione in operationem: ad quam mutationem non requiritur materia; sed ad mutationes naturales, quae sunt de forma ad formam, vel de loco ad locum.

ARTICULUS VII.

Utrum Angelus et anima differant specie.

Septimo quaeritur, utrum Angelus et anima differant specie. Et videtur quod non. Quorum enim eadem est operatio propria et naturalis, illa sunt eadem secundum speciem: qnia per operationem natura rei cognoscitur. Sed animae et Angeli est eadem operatio propria et naturalis, scilicet intelligere. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

2. Sed dicebatur, quod intelligere animae est cum discursu, intelligere vero Angeli est sine discursu; et sic non est eadem operatio secundum speciem animae et Angeli. — Sed contra. Diversarum operationum secundum speciem non est eadem potentia. Sed nos per eamdem potentiam, scilicet per intellectum possibilem, intelligimus quaedam sine discursu, scilicet prima principia; quaedam vero cum discursu, scilicet conclusiones. Ergo intelligere cum discursu et sine discursu non diversificant speciem.

3. Praeterea, intelligere cum discursu et sine discursu videntur differre sicut esse in motu et esse in quiete: nam discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud. Sed esse in motu et quiete non diversificant speciem: nam motus reducitur ad illud genus in quo est terminus motus, ut dicit Commentator in 3 Physic. (com. 4); unde et Philosophus, ibidem, dicit, quod *tot sunt species motus, quot et species entis sunt;* scilicet, terminantis motum. Ergo nec intelligere cum discursu et sine discursu differunt secundum speciem.

4. Praeterea, sicut Angeli intelligunt res in Verbo, ita et animae beatorum. Sed cognitio quae est in Verbo, est sine discursu; unde Augustinus dicit, 15 de Trin. (com. 16), quod in patria non erunt cogitationes volubiles. Non ergo differt anima ab Angelo per intelligere cum discursu et sine discursu.

5. Praeterea, omnes Angeli non conveniunt in specie, ut a multis ponitur; et tamen omnes Angeli intelligunt sine discursu. Non ergo intelligere cum discursu et sine discursu facit diversitatem speciei in substantiis intellectualibus.

6. Sed dicendum, quod etiam Angelorum alii perfectius aliis intelligunt. — Sed contra, magis et

minus non diversificant speciem. Sed intelligere perfectius et minus perfecte non differunt nisi per magis et minus. Ergo Angeli non differunt secundum speciem per hoc quod magis perfecte vel minus perfecte intelligunt.

7. Praeterea, omnes animae humanae sunt ejusdem speciei, non tamen omnes aequaliter intelligunt. Non ergo est differentia speciei in substantiis intellectualibus per hoc quod est perfectius aut minus perfecte intelligere.

8. Praeterea, anima humana dicitur intelligere discurrendo, per hoc quod intelligit causam per effectum, et e converso. Sed hoc etiam contingit Angelis: dicitur enim in libro de Causis (prop. 8), quod intelligentia intelligit quod est supra se, quia est causatum ab ea; et intelligit quod est sub se, quia est causa ejus. Ergo non differt Angelus ab anima per hoc quod est intelligere cum discursu et sine discursu.

9. Praeterea, quaecumque perficiuntur eisdem perfectionibus, videntur esse eadem secundum speciem: nam proprius actus in propria potentia fit. Sed Angelus et anima perficiuntur eisdem perfectionibus, scilicet gratia, gloria et caritate. Ergo sunt ejusdem speciei.

10. Praeterea, quorum est idem finis, videtur esse eadem species: nam unumquodque ordinatur ad finem per suam formam, quae est principium speciei. Sed Angeli et animae est idem finis; scilicet beatitudo aeterna; ut patet per id quod dicitur Matth. 22, quod filii resurrectionis erunt sicut Angeli in caelo; et Gregorius dicit (homil. 34, in Evang.) quod animae assumuntur ad ordines Angelorum. Ergo Angelus et anima sunt ejusdem speciei.

11. Praeterea, si Angelus et anima specie differunt, oportet quod Angelus sit superior anima in ordine naturae; et sic erit medius inter animam et Deum. Sed inter mentem nostram et Deum non est medium, sicut Augustinus dicit (lib. 15 de Trin., in princ.). Ergo Angelus et anima non differunt specie.

12. Praeterea, impressio ejusdem imaginis in diversis non diversificat speciem; imago enim Herculis in auro et in argento sunt ejusdem speciei. Sed tam in anima quam in Angelo est imago Dei. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

13. Praeterea, quorum est eadem definitio, est eadem species. Sed definitio Angeli convenit animae; dicit enim Damascenus (lib. 2 orth. Fidei cap. 3), quod Angelus est *substantia incorporea, semper mobilis, arbitrio libera, Deo ministrans; gratia, non natura, immobilitatem suscipiens.* Haec autem omnia animae humanae conveniunt. Ergo anima et Angelus sunt ejusdem speciei.

14. Praeterea, quaecumque conveniunt in ultima differentia, sunt eadem specie: quia ultima differentia est constitutiva speciei. Sed Angelus et anima conveniunt in ultima differentia; in hoc, scilicet, quod est intellectuale esse; quod oportet esse ultimam differentiam, cum nihil sit nobilius in natura animae vel Angeli: semper enim ultima differentia est completissima. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

15. Praeterea, ea quae non sunt in specie, non possunt specie differre. Sed anima non est in specie, sed magis est pars speciei. Ergo non potest specie differre ab Angelo.

16. Praeterea, definitio proprie competit speciei. Ea ergo quae non sunt definibilia, non videntur esse in specie. Sed Angelus et anima non sunt definibilia, cum non sint composita ex materia et forma, ut supra ostensum est; in omni enim definitione est aliquid ut materia, et aliquid ut forma, ut patet per Philosophum in 7 Metaphys. (com. 15 et 16): ubi ipse dicit, quod si species rerum essent sine materia, ut Plato posuit, non essent definibiles. Ergo Angelus et anima non proprie possunt dici specie differre.

17. Praeterea, omnis species constat ex genere et differentia. Genus autem et differentia in diversis fundantur; sicut genus hominis, quod est animal, in natura sensitiva; et differentia ejus, quae est rationale, in natura intellectiva. In Angelo autem et anima non sunt aliqua diversa super quae genus et differentia fundari possint: essentia enim eorum est simplex forma; esse autem eorum nec genus nec differentia esse potest. Philosophus enim probat in 3 Metaph. (com. 10), quod ens nec est genus nec differentia. Ergo Angelus et anima non habent genus et differentiam; et ita non possunt specie differre.

18. Praeterea, quaecumque differunt specie, differunt per differentias contrarias. Sed in substantiis immaterialibus non est aliqua contrarietas: quia contrarietas est principium corruptionis. Ergo Angelus et anima non differunt specie.

19. Praeterea, Angelus et anima praecipue differre videntur per hoc quod Angelus non unitur corpori, anima vero unitur. Sed hoc non potest facere animam differre specie ab Angelo: corpus enim comparatur ad animam ut materia; materia vero non dat speciem formae, sed magis e converso. Nullo igitur modo Angelus et anima differunt specie.

Sed contra, ea quae non differunt specie, sed numero, non differunt nisi per materiam. Sed Angelus et anima non habent materiam, ut ex superiori quaestione (art. 1) manifestatur. Ergo si Angelus et anima non differunt specie, etiam numero non differunt; quod patet esse falsum. Relinquitur ergo quod differunt specie.

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt animam humanam et Angelos ejusdem esse speciei; et hoc videtur primo posuisse Origenes; volens enim vitare antiquorum haereticorum errores, qui diversitatem rerum diversis attribuebant principiis, diversitatem boni et mali introducentes; posuit omnium rerum diversitatem ex libero arbitrio processisse. Dixit enim, quod Deus fecit omnes creaturas rationales a principio aequales; quarum quaedam Deo adhaerentes, in melius profecerunt secundum modum adhaesionis ad Deum; quaedam vero a Deo per liberum arbitrium recedentes, in deterius ceciderunt secundum quantitatem recessus a Deo; et sic quaedam earum sunt incorporatae corporibus caelestibus, quaedam vero usque ad malignitatem daemonum perversae sunt: cum tamen ex suae creationis principio essent omnes uniformes. Sed quantum ex ejus positione (lib. 1 Periar., cap. 7 et 8) videri potest, Origenes attendit ad singularum creaturarum bonum, praetermissa consideratione totius. Sapiens tamen artifex in dispositione partium non considerat solum bonum hujus partis aut illius, sed multo magis bonum totius; unde aedificator non facit omnes partes domus aeque

pretiosas, sed magis et minus secundum quod congruit ad bonam dispositionem domus. Et similiter in corpore animalis non omnes partes habent oculi claritatem, quia esset animal imperfectum; sed est diversitas in partibus animalis, ut animal possit esse perfectum. Ita etiam Deus secundum suam sapientiam non omnia produxit aequalia; sic enim imperfectum esset universum, cui multi gradus entium deessent. Simile igitur est quaerere, in operatione Dei, quare unam creaturam fecerit alia meliorem, sicut quaerere, quare artifex in suo artificio partium diversitatem instituerit.

Hac igitur Origenis ratione remota, sunt aliqui ejus positionem imitantes, dicentes, omnes intellectuales substantias esse unius speciei, propter aliquas rationes quae in objiciendo sunt tactae. Sed ipsa positio videtur esse impossibilis. Si enim Angelus et anima ex materia et forma non componuntur, sed sunt formae tantum, ut in praecedenti quaestione (art. 1) dictum est; oportet quod omnis differentia qua Angeli ab invicem distinguuntur, vel etiam ab anima, sit differentia formalis; nisi forte poneretur quod Angeli etiam essent uniti corporibus, sicut et animae; ut ex habitudine ad corpora differentia materialis in eis esse posset, sicut et de animabus dictum est supra (quaest. praec. art. 2, 3 et 5). Sed hoc non ponitur communiter; et si hoc poneretur, non proficeret ad hanc positionem; quia manifestum est quod illa corpora specie differrent ab humanis corporibus quibus animae uniuntur; et diversorum corporum secundum speciem diversas perfectiones secundum speciem oportet esse. Hoc igitur dempto quod Angeli non sint formae corporum; si non sint compositi ex materia et forma, non remanet Angelorum ab invicem vel ab anima differentia, nisi formalis. Formalis autem differentia speciem variat. Nam forma est quae dat esse rei. Et sic relinquitur quod non solum Angeli ab anima, sed ipsi etiam ab invicem, specie differant. Si quis autem ponat quod Angeli et anima sint ex materia et forma compositi, adhuc haec opinio stare non potest. Si enim tam in Angelis quam in anima sit materia de se una, sicut omnium corporum inferiorum est materia una, diversificata tantum secundum formam; oportebit etiam quod divisio illius materiae unius et communis sit principium distinctionis Angelorum ab invicem et ab anima. Cum autem de ratione materiae sit quod de se careat omni forma; non poterit intelligi divisio materiae ante receptionem formae, quae secundum materiae divisionem multiplicatur, nisi per dimensiones quantitativas; unde Philosophus dicit in 1 Phys. (com. 1), quod subtracta quantitate, substantia remanet indivisibilis. Quae autem componuntur ex materia dimensioni subjecta, sunt corpora, et non solum corpori unita. Sic igitur Angelus et anima sunt corpora; quod nullus sanae mentis dixit; praesertim cum probatum sit quod intelligere non potest esse actus corporis ullius. Si vero materia Angelorum et animae non sit una et communis, sed diversorum ordinum; hoc non potest esse nisi secundum ordinem ad formas diversas; sicut ponitur quod corporum caelestium et inferiorum non est una materia communis; et sic talis materiae differentia speciem faciet diversam.

Unde impossibile videtur quod Angeli et anima sint ejusdem speciei. Secundum autem quid specie differant, considerandum restat. Oportet autem nos in cognitionem substantiarum intellectualium per considerationem substantiarum materialium pervenire. In substantiis autem materialibus diversi gradus perfectionis naturae, diversitatem speciei constituunt, et hoc quidem facile patet, si quis ipsa genera materialium substantiarum consideret. Manifestum est enim quod corpora mixta supergrediuntur ordine perfectionis elementa, plantae autem corpora mineralia; et animalia plantas; et in singulis generibus secundum gradum perfectionis naturalis, diversitas specierum invenitur. Nam in elementis terra est infimum, ignis vero nobilissimum. Similiter autem in mineralibus gradatim natura invenitur per diversas species proficere usque ad speciem auri. In plantis etiam usque ad speciem arborum perfectarum, et in animalibus usque ad speciem hominis; cum tamen quaedam animalia sint plantis propinquissima, ut immobilia, quae habent solum tactum; et similiter plantarum quaedam sunt inanimatis propinquae, ut patet per Philosophum in lib. de Vegetabilibus; et propter hoc Philosophus dicit in 8 Metaphys. (com. 10), quod species rerum naturalium sunt sicut species numerorum, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Ita igitur et in substantiis immaterialibus diversus gradus perfectionis naturae facit differentiam speciei; sed quantum ad aliquid differenter se habet in substantiis immaterialibus et materialibus. Ubicumque enim est diversitas graduum, oportet quod gradus considerentur per ordinem ad aliquod unum principium. In substantiis igitur materialibus attenduntur diversi gradus speciem diversificantes in ordine ad primum principium, quod est materia; et inde est quod primae species sunt imperfectiores; posteriores vero perfectiores, et per additionem se habentes ad primas; sicut mixta corpora habent speciem perfectiorem quam sint species elementorum, utpote habentes in se quicquid habent elementa, et adhuc amplius; unde similis est comparatio plantarum ad corpora mineralia, et animalium ad plantas. In substantiis vero immaterialibus ordo graduum diversarum specierum attenditur, non quidem secundum comparationem ad materiam, quam non habent, sed secundum comparationem ad primum agens, quod oportet esse perfectissimum; et ideo prima species in eis est perfectior secunda, utpote similior primo agenti; et secunda diminuitur a perfectione primae, et sic deinceps usque ad ultimam earum. Summa autem perfectio primi agentis in hoc consistit, quod in uno simplici habet omnimodam bonitatem et perfectionem. Unde quanto aliqua substantia immaterialis fuerit primo agenti propinquior, tanto in sua natura simplici perfectiorem habet bonitatem suam, et minus indiget inhaerentibus formis ad sui completionem; et hoc quidem gradatim producitur usque ad animam humanam, quae in eis tenet ultimum gradum, sicut materia prima in genere rerum sensibilium; unde in sui natura non habet perfectiones intelligibiles, sed est in potentia ad intelligibilia, sicut materia prima ad formas sensibiles; unde ad propriam operationem indiget ut fiat in actu formarum intelligibilium, acquirendo eas per sensitivas potentias a rebus exterioribus; et cum operatio sensus sit per organum corporale, ex ipsa conditione suae naturae competit ei quod corpori uniatur, et quod sit pars speciei humanae, non habens in se speciem completam.

Ad primum ergo dicendum, quod intelligere Angeli et animae non est ejusdem speciei. Manifestum est enim, quod si formae quae sunt principia operationum, differunt specie, necesse est et operationes ipsas specie differre; sicut calefacere et infrigidare differunt secundum differentiam caloris et frigoris. Species autem intelligibiles quibus animae intelligunt, sunt a phantasmatibus abstractae; et ita non sunt ejusdem rationis cum speciebus intelligibilibus quibus Angeli intelligunt, quae sunt eis innatae; secundum quod dicitur in lib. de Causis (prop. 10) quod omnis intelligentia est plena formis. Unde et intelligere hominis et Angeli non est ejusdem speciei. Ex hac differentia provenit quod Angelus intelligit sine discursu, anima autem cum discursu; quae necesse habet ex sensibilibus effectibus in virtutes causarum pervenire, et ab accidentibus sensibilibus in essentias rerum, quae non subjacent sensui.

Ad secundum dicendum, quod anima intellectualis principia et conclusiones intelligit per species a phantasmatibus abstractas; et ideo non est diversum intelligere secundum speciem.

Ad tertium dicendum, quod motus reducitur ad genus et speciem ejus ad quod terminatur motus; inquantum eadem forma est quae ante motum est tantum in potentia, in ipso motu medio modo inter actum et potentiam, et in termino motus in actu completo. Sed intelligere Angeli sine discursu, non est secundum formam eamdem specie; unde non oportet quod sit unitas speciei.

Ad quartum dicendum, quod species rei judicatur secundum operationem competentem ei secundum propriam naturam; non autem secundum operationem quae competit ei secundum participationem alterius naturae; sicut non judicatur species ferri secundum adustionem, quae competit ei prout est ignitum; sic enim eadem judicaretur species ferri et ligni, quod etiam ignitum adurit. Dico autem, quod videre in Verbo est operatio supra naturam animae et Angeli, utrique conveniens secundum participationem superioris naturae, scilicet divinae, per illustrationem gloriae. Unde non potest concludi quod Angeli et anima sint ejusdem speciei.

Ad quintum dicendum, quod etiam in diversis Angelis non sunt species intelligibiles ejusdem rationis. Nam quanto substantia intellectualis est superior et Deo propinquior, qui omnia per unum, quod est sua essentia, intelligit; tanto formae intelligibiles in ipsa sunt magis elevatae, et virtuosiores ad plura cognoscenda. Unde dicitur in lib. de Causis (prop. 10), quod superiores intelligentiae intelligunt per formas magis universales; et Dionysius dicit (12 cap. caelest. Hierarchiae), quod superiores Angeli habent scientiam magis universalem. Et ideo intelligere diversorum Angelorum non est ejusdem speciei, licet utrumque sit sine discursu; quia intelligunt per species innatas, non aliunde acceptas.

Ad sextum dicendum, quod magis et minus est dupliciter. Uno modo secundum quod materia eamdem formam diversimode participat, ut lignum albedinem; et secundum hoc magis et minus non diversificat speciem. Alio modo secundum diversum gradum perfectionis formarum; et hoc diversificat speciem. Diversi enim colores specie sunt secundum quod magis et minus propinque se habent ad lucem; et sic magis et minus in diversis Angelis invenitur.

Ad septimum dicendum, quod licet omnes animae non aequaliter intelligant, tamen omnes intelligunt per species ejusdem rationis, scilicet a phantasmatibus acceptas. Unde et hoc quod inaequaliter intelligunt, convenit ex diversitate virtutum sensitivarum, a quibus species abstrahuntur: quod etiam provenit secundum diversam dispositionem corporum. Et sic patet quod, secundum hoc, magis et minus non diversificant speciem, cum sequantur materialem diversitatem.

Ad octavum dicendum, quod cognoscere aliquid per alterum contingit dupliciter. Uno modo sicut cognoscere unum cognitum per aliud cognitum, ita quod sit distincta cognitio utriusque; sicut homo per principia cognoscit conclusionem, seorsum considerando utrumque. Alio modo sicut cognoscitur aliquid cognitum per speciem qua cognoscitur; ut videmus lapidem per speciem lapidis quae est in oculo. Primo igitur modo cognoscere unum per alterum facit discursum, non autem secundo modo; sed hoc modo Angeli cognoscunt causam per effectum, et effectum per causam; inquantum ipsa essentia Angeli est similitudo quaedam suae causae, et assimilat sibi suum effectum.

Ad nonum dicendum, quod perfectiones gratuitae conveniunt animae et Angelo per participationem divinae naturae; unde dicitur 2 Petri, 1, 4: *Per quem maxima et pretiosa nobis dona donavit, ut divinae naturae consortes etc.* Unde per convenientiam in istis perfectionibus non potest concludi unitas speciei.

Ad decimum dicendum, quod ea quorum unus est finis proximus et naturalis, sunt unum secundum speciem. Beatitudo autem aeterna est finis ultimus et supernaturalis. Unde ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod Augustinus non intelligit nihil esse medium inter mentem nostram et Deum secundum gradum dignitatis et naturae, quia una natura non sit alia nobilior; sed quia mens nostra immediate a Deo justificatur, et in eo beatificatur: sicut si diceretur, quod aliquis miles simplex immediate est sub rege; non quin alii superiores eo sint sub rege, sed quia nullus habet dominium super eum nisi rex.

Ad duodecimum dicendum, quod neque anima neque Angelus est perfecta imago Dei, sed solus Filius; et ideo non oportet quod sint ejusdem speciei.

Ad decimumtertium dicendum, quod praedicta definitio non convenit animae eodem modo sicut Angelo. Angelus enim est substantia incorporea, quia non est corpus, et quia non est corpori unita; quod de anima dici non potest.

Ad decimumquartum dicendum, quod ponentes animam et Angelum unius speciei esse, in hac ratione maximam vim constituunt; sed non necessario concludit: quia ultima differentia debet esse nobilior non solum quantum ad naturae nobilitatem, sed etiam quantum ad determinationem; quia ultima differentia est quasi actus respectu omnium praecedentium. Sic igitur intellectuale non est nobilissimum in Angelo vel anima, sed intellectuale sic vel illo modo; sicut de sensibili patet: alias enim omnia bruta animalia essent ejusdem speciei.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est pars speciei; et tamen est principium dans speciem; et secundum hoc quaeritur de specie animae.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sola species definiatur proprie, non tamen oportet quod omnis species sit definibilis. Species enim immaterialium rerum non cognoscuntur per definitionem vel demonstrationem, sicut cognoscitur aliquid in scientiis speculativis; sed quaedam cognoscuntur per simplicem intuitum ipsarum. Unde nec Angelus proprie potest definiri: non enim scimus de eo quid est; sed potest notificari per quasdam negationes vel notificationes. Anima etiam definitur ut est corporis forma.

Ad decimumseptimum dicendum, quod genus et differentia possunt accipi dupliciter. Uno modo secundum considerationem realem, prout considerantur a Metaphysico et Naturali; et sic oportet quod genus et differentia super diversis naturis fundentur; et hoc modo nihil prohibet dicere quod in substantiis spiritualibus non sit genus et differentia; sed sint formae tantum, et species simplices. Alio modo secundum considerationem logicam; et sic genus et differentia non oportet quod fundentur super diversas naturas, sed supra unam naturam in qua consideratur aliquid proprium, et aliquid commune; et sic nihil prohibet genus et differentias ponere in substantiis spiritualibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod naturaliter loquendo de genere et differentia, oportet differentias esse contrarias: nam materia, super quam fundatur natura generis, est susceptiva contrariarum formarum. Secundum autem considerationem logicam, sufficit qualiscumque oppositio in differentiis; sicut patet in differentiis numerorum, in quibus non est contrarietas; et similiter est in spiritualibus substantiis.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet materia non det speciem, tamen ex habitudine materiae ad formam attenditur natura formae.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. — (1 *part.*, *quaest.* 76, *art.* 5.)

Octavo quaeritur, utrum anima rationalis tali corpori debuerit uniri, quale est corpus humanum. Et videtur quod non. Anima enim rationalis est subtilissima formarum corpori unitarum. Terra autem est infima corporum. Non ergo fuit conveniens quod corpori terreno uniretur.

2. Sed dicendum, hoc corpus terrenum ex hoc quod reductum est ad aequalitatem complexionis, similitudinem habere cum caelo, quod omnino caret contrariis; et sic nobilitatur, ut ei anima rationalis convenienter possit uniri. — Sed contra, si nobilitas corporis humani in hoc consistit quod corpori caelesti assimilatur; sequitur quod corpus caeleste nobilius sit. Sed anima rationalis nobilior est omni forma, cum capacitate sui intellectus omnia corpora transcendat. Ergo anima rationalis magis deberet corpori caelesti uniri.

3. Sed dicendum, quod corpus caeleste nobiliori perfectione perficitur quam sit anima rationalis. — Sed contra, si perfectio corporis caelestis nobilior est anima rationali, oportet quod sit intelligens: quia quodcumque intelligens quolibet non intelligente nobilius est. Si igitur corpus caeleste aliqua substantia intellectuali perficitur; aut erit motor ejus tantum, aut erit forma. Si tantum motor; adhuc remanet quod corpus humanum sit nobiliori modo perfectum quam corpus caeleste. Forma enim dat speciem ei cujus est forma, non autem motor. Unde etiam nihil prohibet aliqua quae secundum sui naturam ignobilia sunt, esse instrumenta nobilissimi agentis. Si autem substantia intellectualis est forma corporis caelestis; aut hujusmodi substantia habet intellectum tantum; aut cum intellectu sensum et alias potentias. Si habet sensum et alias potentias; cum hujusmodi potentias necesse sit esse actus organorum, quibus indigent ad operandum, sequetur quod corpus caeleste sit corpus organicum; quod ipsius simplicitati et uniformitati et unitati repugnat. Si vero habet intellectum tantum a sensu nihil accipientem, hujusmodi substantia in nullo indigebit unione corporis; quia operatio intellectus non fit per organum corporale. Cum igitur unio corporis et animae non sit propter corpus, sed propter animam, quia materiae sunt propter formam, et e converso; sequetur quod intellectualis substantia non uniatur corpori caelesti ut forma.

4. Praeterea, omnis substantia intellectualis creata habet ex sui natura possibilitatem ad peccatum, quia potest averti a summo bono, quod Deus. Si igitur aliae substantiae intellectuales uniantur corporibus caelestibus ut formae, sequitur quod peccare poterunt. Poena autem peccati mors est; idest separatio animae a corpore, et cruciatio peccantium in inferno. Potuit ergo fieri quod corpora caelestia mererentur per separationem animarum, et quod animae in inferno retruderentur.

5. Praeterea, omnis intellectualis substantia capax est beatitudinis. Si ergo corpora caelestia sunt animata animabus intellectualibus; hujusmodi animae sunt capaces beatitudinis; et sic in aeterna beatitudine non solum sunt Angeli et homines, sed etiam quaedam naturae mediae; cum tamen sancti Doctores tradant, societatem sanctorum ex hominibus constare et Angelis.

6. Praeterea, corpus Adae proportionatum fuit animae rationali. Sed corpus nostrum dissimile est illi corpori; illud enim corpus ante peccatum fuit immortale et impassibile; quod nostra corpora non habent. Ergo hujusmodi corpora, qualia nos habemus, non sunt proportionata animae rationali.

7. Praeterea, nobilissimo motori debentur instrumenta optime disposita, et obedientia ad operationem. Anima autem rationalis est nobilior inter motores inferiores. Ergo debetur sibi corpus maxime obediens ad suas operationes. Hujusmodi autem non est corpus quale nos habemus; quia caro resistit spiritui, et anima propter pugnam concupiscentiarum distrahitur hac atque illac. Non igitur anima rationalis tali corpori debuit uniri.

8. Praeterea, animae rationali contingit abundantia spirituum in corpore perfectibili; unde cor hominis est calidissimum inter cetera animalia quantum ad virtutem generandi spiritus; quod significat ipsa corporis humani rectitudo, ex virtute caloris et spirituum proveniens. Convenientissimum igitur fuisset quod anima rationalis totaliter spirituali corpori fuisset unita.

9. Praeterea, anima est substantia incorruptibilis. Corpora autem nostra sunt corruptibilia. Non ergo convenienter talibus corporibus anima rationalis unitur.

10. Praeterea, anima rationalis unitur corpori ad speciem humanam constituendam. Sed melius conservaretur humana species, si corpus cui anima unitur, esset incorruptibile; non enim esset necessarium quod per generationem species conservaretur, sed in eisdem secundum numerum conservari posset. Ergo anima humana incorruptibilibus corporibus uniri debuit.

11. Praeterea, corpus humanum, ut sit nobilissimum inter inferiora corpora, debet esse simillimum corpori caelesti, quod est nobilissimum corporum. Sed corpus caeleste omnino caret contrarietate. Ergo corpus humanum minimum debet habere de contrarietate. Corpora autem nostra non habent minimum de contrarietate; alia enim corpora, ut lapidum et arborum, sunt durabiliora, cum tamen contrarietas sit principium dissolutionis. Non ergo anima rationalis debuit talibus corporibus uniri, qualia nos habemus.

12. Praeterea, anima est forma simplex. Formae autem simplici competit materia simplex. Debuit igitur anima rationalis alicui simplici corpori uniri, utpote igni vel aeri, vel alicui hujusmodi.

13. Praeterea, anima humana videtur cum principiis communionem habere; unde antiqui philosophi posuerunt animam esse de natura principiorum, ut patet in 1 de Anima (com. 20 et seq.). Principia autem corporum sunt elementa. Ergo si anima non sit elementum, neque ex elementis; saltem alicui corpori elementari debuit uniri, ut igni vel aeri, vel alicui aliorum.

14. Praeterea, corpora similium partium minus recedunt a simplicitate quam corpora dissimilium partium. Cum igitur anima sit forma simplex; magis debuit uniri corpori similium partium quam corpori dissimilium.

15. Praeterea, anima unitur corpori ut forma et ut motor. Debuit igitur anima rationalis, quae est nobilissima formarum, uniri corpori agillimo ad motum; cujus contrarium videmus; nam corpora avium sunt agiliora ad motum, et similiter corpora multorum animalium quam corpora hominum.

16. Praeterea, Plato dicit (lib. 31 in dial. 10 non procul a fin., et lib. 34 in dial. de Legib., inter med. et fin.), quod formae dantur a datore secundum merita materiae, quae dicuntur materiae dispositiones. Sed corpus humanum non habet dispositionem respectu tam nobilis formae, ut videtur, cum sit grossum et corruptibile. Non ergo anima debuit tali corpori uniri.

17. Praeterea, in anima humana sunt formae intelligibiles maxime particulatae secundum comparationem ad substantias intelligibiles superiores. Sed tales formae competerent operationi corporis caelestis, quod est causa generationis et corruptionis horum particularium. Ergo anima humana debuit uniri corporibus caelestibus.

18. Praeterea, nihil movetur naturaliter dum est in suo ubi, sed solum quando est extra proprium ubi. Caelum autem movetur in suo ubi existens. Ergo non movetur naturaliter. Movetur ergo ad ubi ab anima; et ita habet animam sibi unitam.

19. Praeterea, enarrare est actus substantiae intelligentis. *Sed caeli enarrant gloriam Dei*, ut in Psal. 18, 1, dicitur. Ergo caeli sunt intelligentes; et ita habent animam intellectivam.

20. Praeterea, anima est perfectissima formarum. Debuit ergo uniri perfectiori corpori. Corpus autem humanum videtur esse imperfectissimum; non enim habet arma ad defendendum vel impugnandum, neque operimenta, neque aliquid hujusmodi, quae natura corporibus aliorum animalium tribuit. Non igitur talis anima tali corpori debuit uniri.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 1: *Deus de terra creavit hominem, et secundum imaginem suam fecit illum.* Sed opera Dei sunt convenientia; dicitur enim Genes. 1, 3: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Ergo conveniens (1) fuit ut anima rationalis, in qua est Dei imago, corpori terreno uniretur.

Respondeo dicendum, quod cum materia sit propter formam, et non e converso; ex parte animae oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur; unde in 2 de Anima (lib. 3, com. 36) dicitur, quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis. Est autem ex superius disputatis quaestionibus (quaest. praeced. art. 3) manifestum, quod ideo naturale est animae humanae corpori uniri, quia cum sit infima in ordine intellectualium substantiarum, sicut materia prima est infima in ordine rerum sensibilium; non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas, quibus in operationem propriam exire possit, quae est intelligere, sicut habent superiores substantiae intellectuales; sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in 3 de Anima (com. 14). Unde oportet quod species intelligibiles a rebus exterioribus accipiat mediantibus potentiis sensitivis, quae sine corporeis organis operationes proprias habere non possunt. Unde et animam humanam necesse est corpori uniri. Si ergo propter hoc anima humana unibilis est corpori, quia indiget accipere species intelligibiles a rebus mediante sensu; necessarium est quod corpus, cui anima rationalis unitur, tale sit ut possit esse aptissimum ad repraesentandum intellectui species sensibiles, ex quibus in intellectu intelligibiles species resultent. Sic ergo oportet corpus cui anima rationalis unitur, esse optime dispositum ad sentiendum. Sed cum plures sint sensus, unus tamen est qui est fundamentum aliorum, scilicet tactus, in quo principaliter tota natura sensitiva consistit; unde et in 2 de Anima (com. 16) dicitur, quod propter hunc sensum primo animal dicitur; et inde est quod immobilitato hoc sensu, ut in somno accidit, omnes alii sensus immobilitantur; et iterum omnes alii sensus non solum solvuntur ab excellentia propriorum sensibilium, sicut visus a rebus multum fulgidis et auditus a maximis sonis; sed etiam ab excellentia sensibilium secundum tactum, ut a forti calore vel frigore. Cum igitur corpus cui anima rationalis unitur, debeat esse optime dispositum ad naturam sensitivam, necessarium est ut habeat convenientissimum organum sensus tactus: propter quod dicitur in 2 de Anima (com. 49), quod hunc sensum habemus certiorem inter omnia animalia; et quod propter bonitatem hujus sensus etiam unus homo alio est habilior ad intellectuales operationes. Molles enim carne (qui sunt boni tactus) aptos mente videmus. Cum autem organum cujuslibet sensus non debeat habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus; sed esse in potentia ad illa, ut possit ea recipere, quia recipiens debet esse denudatum a recepto; aliter

(1) *Al.* inconveniens.

necesse est hoc esse in organo tactus, et in organis aliorum sensuum. Organum enim visus, scilicet pupilla, caret omnino albo et nigro, et universaliter omni genere coloris; et similiter est in auditu et in olfactu; hoc autem in tactu accidere non potest. Nam tactus est cognoscitivus eorum ex quibus necesse est componi corpus animalis, scilicet caloris et frigoris, humidi et sicci; unde impossibile est quod organum tactus omnino sit denudatum a genere sui sensibilis; sed oportet quod sit reductum ad medium, sic enim est in potentia ad contraria. Corpus ergo cui anima rationalis unitur, cum debeat esse convenientissimum ad sensum tactus, oportet quod sit maxime reductum ad medium per aequalitatem complexionis. In quo apparet quod tota operatio inferioris naturae terminatur ad hominem sicut ad perfectissimum. Videmus enim operationem naturae procedere gradatim a simplicibus elementis commiscendo ea, quousque perveniatur ad perfectissimum commixtionis modum, qui est in corpore humano. Hanc igitur oportet esse dispositionem corporis cui anima rationalis unitur, ut scilicet sit temperatissimae complexionis. Si quis autem considerare velit etiam particulares humani corporis dispositiones; ad hoc inveniet ordinatas, ut homo sit optimi sensus. Unde, quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri; ideo factus est homo habens majus cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis; et ut liberior sit ejus operatio, habet caput sursum positum: quia solus homo est animal rectum, alia vero animalia curva incedunt; et ad hanc rectitudinem habendam et conservandam necessaria fuit abundantia caloris in corde, per quam multi spiritus generentur, ut per caloris abundantiam et spirituum, corpus possit in directum sustineri; cujus signum est quod in senio incurvatur homo, cum calor naturalis debilitatur. Et per istum modum ratio dispositionis humani corporis est assignanda quantum ad singula quae sunt homini propria; sed tamen considerandum est, quod in his quae sunt ex materia, sunt quaedam dispositiones in ipsa materia, propter quas talis materia eligitur ad hanc formam; et sunt aliquae quae consequuntur ex necessitate materiae, et non ex electione agentis; sicut ad faciendam serram artifex eligit duritiem in ferro, ut sit serra utilis ad secandum; sed quod acies ferri hebetari possit et fieri rubiginosa, hoc accidit ex necessitate materiae. Magis enim artifex eligeret materiam ad quam hoc non consequeretur, si posset inveniri; sed quia inveniri non potest, propter hujusmodi defectus consequentes non praetermittit ex hujusmodi materia convenienti facere opus. Sic igitur et in corpore humano contingit; quod enim taliter sit commixtum et secundum partes dispositum, ut sit convenientissimum ad operationes sensitivas, est electum in hac materia a factore hominis; sed quod hoc corpus sit corruptibile, fatigabile, et hujusmodi defectus habeat, consequitur ex necessitate materiae. Necesse est enim corpus sic mixtum ex contrariis subjacere talibus defectibus. Nec potest obviari per hoc quod Deus potuit aliter facere: quia in institutione naturae non quaeritur quid Deus facere potuit, sed quid rerum natura patitur ut fiat, secundum Augustinum super Genes. ad litter. (lib. 2 par. a princ.). Sciendum tamen est, quod in remedium horum defectuum Deus homini in sua institutione contulit auxilium justitiae originalis, per quam corpus esset omnino subditum animae, quamdiu anima Deo subderetur, ita quod nec mors nec aliqua passio vel defectus homini accideret, nisi prius anima separaretur a Deo. Sed per peccatum anima recedente a Deo, homo privatus est hoc beneficio, et subjacet defectibus secundum quod natura materiae requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima sit subtilissima formarum, inquantum est intelligens; quia tamen, cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri, quod fit mediante complexione, ad hoc quod per sensus species intelligibiles possit acquirere; necessarium fuit quod corpus cui unitur, haberet plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua. Cum enim ignis sit efficacissimae virtutis in agendo; nisi secundum quantitatem inferiora elementa excederent, non posset fieri commixtio, et maxime reducta ad medium; ignis enim alia elementa consumeret. Unde in 2 de Generat. (com. 49), Philosophus dicit, quod in corporibus mixtis materialiter abundant plus terra et aqua.

Ad secundum dicendum, quod anima rationalis unitur corpori tali, non quia est simile caelo, sed quia est aequalis commixtionis; sed ad hoc sequitur aliqua similitudo ad caelum per elongationem a contrariis. Sed tamen, secundum opinionem Avicennae, unitur tali corpori proprie propter similitudinem caeli: ipse enim voluit inferiora a superioribus causari, ut scilicet corpora inferiora causarentur a corporibus caelestibus; et cum pervenirent ad similitudinem corporum caelestium per aequalitatem complexionis, sortirentur formam similem corpori caelesti, quod ponitur esse animatum.

Ad tertium dicendum, quod de animatione corporum caelestium est diversa opinio et apud philosophos, et apud fidei doctores. Nam apud philosophos Anaxagoras posuit intellectum agentem esse omnino immixtum et separatum, et corpora caelestia esse inanimata; unde etiam damnatus ad mortem dicitur esse propter hoc quod dixit, solem esse quasi lapidem ignitum, ut Augustinus narrat in lib. de Civ. Dei. Alii vero philosophi posuerunt corpora caelestia esse animata. Quorum quidam dixerunt Deum esse animam caeli, quod fuit ratio idololatriae, ut scilicet caelo et corporibus caelestibus cultus divinus attribueretur. Alii vero, ut Plato et Aristoteles, licet ponerent corpora caelestia esse animata, ponebant tamen Deum esse aliquid superius, ab anima caeli omnino separatum. Apud Doctores etiam fidei Origenes (lib. Periar., cap. 7) et sequaces ipsius posuerunt corpora caelestia esse animata. Quidam vero posuerunt ea inanimata, ut Damascenus ponit (lib. 2, cap. 6): quae etiam positio apud modernos theologos est communior; quod Augustinus relinquit sub dubio, 2 super Genes. ad litteram (cap. 15), et in lib. Enchir. (cap. 58). Hoc igitur pro firmo tenentes, quod corpora caelestia ab aliquo intellectu moventur, saltem separato; propter argumenta utramque partem sustinentes, dicamus, aliquam substantiam intellectualem esse perfectionem corporis caelestis ut formam, quae quidem habet solam potentiam intellectivam, non autem sensitivam, ut ex verbis Aristotelis accipi potest in 2 de Anima, et in 11 Metaphys. (lib. 10, cap. 1); quamvis Avicenna ponat, quod

anima caeli cum intellectu etiam habeat imaginationem. Si autem habet intellectum tantum; unitur tamen corpori ut forma, non propter operationem intellectualem, sed propter executionem virtutis activae, secundum quam potest adipisci divinam similitudinem in causando per motum caeli.

Ad quartum dicendum, quod licet secundum naturam suam omnes substantiae intellectuales creatae possint peccare, tamen ex electione divina et praedestinatione per auxilium gratiae plures conservatae sunt ne peccarent: inter quas posset aliquis ponere animas corporum caelestium; et praecipue si daemones, qui peccaverunt, fuerunt inferioris ordinis, secundum Damascenum (lib. 2, cap. 4).

Ad quintum dicendum, quod si corpora caelestia sunt animata, animae eorum pertinent ad societatem Angelorum. Dicit enim Augustinus in Enchir. (cap. 58, in fin.): *Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eamdem societatem*, scilicet Angelorum, *pertineat sol et luna, et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non tamen sensitiva vel intellectiva, videantur.*

Ad sextum dicendum, quod corpus Adae fuit proportionatum humanae animae, ut dictum est, non solum secundum quod requirit natura, sed secundum quod contulit gratia: qua quidem gratia privamur, natura manente eadem.

Ad septimum dicendum, quod pugna quae est in homine ex contrariis concupiscentiis, etiam ex necessitate materiae provenit; necesse enim fuit, si homo haberet sensum, quod sentiret delectabilia, et quod eum sequeretur concupiscentia delectabilium, quae plerumque repugnat rationi. Sed contra hoc etiam homini fuit datum remedium per gratiam in statu innocentiae, ut scilicet inferiores vires in nullo contra rationem moverentur; sed hoc homo perdidit per peccatum.

Ad octavum dicendum, quod spiritus licet sint vehicula virtutum, non tamen possunt esse organa sensuum; et ideo non potuit corpus hominis ex solis spiritibus constare.

Ad nonum dicendum, quod corruptibilitas est ex defectibus qui consequuntur corpus humanum ex necessitate materiae; et maxime post peccatum, quod subtraxit auxilium gratiae.

Ad decimum dicendum, quod quid melius sit, requirendum est in his quae sunt propter finem, non autem in his quae ex necessitate materiae proveniunt. Melius enim esset quod corpus animalis esset incorruptibile, si hoc secundum naturam pateretur talis materia qualem forma animalis requirit.

Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt maxime propinqua elementis, et plus habent de contrarietate, ut lapides et metalla, magis durabilia sunt, quia minor est in eis harmonia, unde non ita de facili solvuntur: eorum enim quae subtiliter proportionantur, facile solvitur harmonia. Nihilominus tamen in animalibus causa longitudinis vitae est ut humidum non sit facile desiccabile vel congelabile; et calidum non sit facile extinguibile: quia vita in calido et humido consistit. Hoc autem in homine invenitur secundum aliquam mensuram, quam requirit complexio reducta ad medium; unde quaedam sunt homine (1) durabiliora, et quaedam minus durabilia; et secundum hoc quidam homines durabiliores sunt aliis.

(1) *Al.* in homine.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus hominis non potuit esse corpus simplex: nec corpus caeleste potuit esse propter passibilitatem organi sensus, et praecipue tactus; neque corpus simplex elementare: quia in elemento sunt contraria in actu; corpus autem humanum oportet esse reductum ad medium.

Ad decimumtertium dicendum, quod antiqui naturales existimaverunt quod oporteret animam, quae cognoscit omnia, similem esse actu omnibus; et ideo ponebant eam esse de natura elementi, quod ponebant principium ex quo omnia constare dicebant, ut sic anima esset similis omnibus, ut omnia cognosceret. Aristoteles autem postmodum ostendit quod anima cognoscit omnia, inquantum est similis omnibus in potentia, non in actu. Unde oportet corpus cui unitur, non esse in extremo, sed in medio, ut sic sit in potentia ad contraria.

Ad decimumquartum dicendum, quod quamvis anima sit simplex in essentia, est tamen in virtute multiplex; et tanto magis, quanto fuerit perfectior; et ideo requirit corpus organicum quod sit dissimilium partium.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur corpori propter motum localem; sed magis motus localis hominis, sicut et aliorum animalium, ordinatur ad conservationem corporis uniti animae; sed anima unitur corpori propter intelligere, quod est propria et principalis ejus operatio; et ideo requirit quod corpus unitum animae rationali sit optime dispositum ad serviendum animae in his quae sunt necessaria ad intelligendum; et quod de agilitate et de aliis hujusmodi habeat quantum talis dispositio patitur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Plato ponebat formas rerum per se subsistentes; et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quae per se subsistunt; et ideo sequebatur quod formae darentur materiis secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formae naturales non per se subsistunt; unde unio formae ad materiam non est propter materiam, sed propter formam. Non igitur quia materia est sic disposita, talis forma sibi datur; sed ut forma sit talis, oportuit materiam sic disponi; et sic supra dictum est, quod corpus hominis dispositum est secundum quod competit tali formae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod corpus caeleste licet sit causa particularium quae generantur et corrumpuntur, est tamen eorum causa ut agens commune; propter quod sub eo requiruntur determinata agentia ad determinatas species; unde motor corporis caelestis non oportet quod habeat formas particulares, sed universales; sive sit anima, sive motor separatus. Avicenna tamen posuit (lib. 10 Metaph., cap. 1), quod oportebat animam caeli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet. Cum enim sit causa motus caeli, secundum quem revolvitur caelum in hoc ubi et in illo; oportet animam caeli, quae est causa motus, cognoscere hic et nunc; et ita oportet quod habeat aliquam potentiam sensitivam. Sed hoc non est necessarium. Primo quidem, quia motus caelestis est semper uniformis, et non recipit impedimentum; et ideo universalis conceptio sufficit ad causandum talem motum; particularis enim conceptio requiritur in motibus animalium propter

irregularitatem motus, et impedimenta quae possunt provenire. Deinde, quia etiam substantiae intellectuales superiores possunt particularia cognoscere sine potentia sensitiva, sicut alibi ostensum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod motus caeli est naturalis propter principium passivum sive receptivum motus, quia tali corpori competit naturaliter talis motus; sed principium activum hujus motus est aliqua substantia intellectualis. Quod autem dicitur quod nullum corpus in suo ubi existens movetur naturaliter; intelligitur de corpore mobili motu recto, quod mutat locum secundum totum, non solum ratione, sed etiam subjecto. Corpus autem quod circulariter movetur, totum quidem non mutat locum subjecto, sed ratione tantum; unde nunquam est extra suum ubi.

Ad decimumnonum dicendum, quod probatio illa frivola est, licet Rabbi Moyses eam ponat. Quod si enarrare proprie accipitur cum dicitur: *Caeli enarrant gloriam Dei;* oportet quod caelum non solum habeat intellectum, sed etiam linguam. Dicuntur ergo caeli enarrare gloriam Dei, si ad litteram exponatur, inquantum ex eis manifestatur hominibus gloria Dei; per quem modum etiam creaturae insensibiles Deum laudare dicuntur.

Ad vicesimum dicendum, quod alia animalia habent aestimativam naturalem determinatam ad aliqua certa; et ideo sufficienter potuit eis provideri a natura aliquibus certis auxiliis; non autem homini, qui propter rationem est infinitarum conceptionum; et ideo loco omnium auxiliorum quae alia animalia naturaliter habent, habet homo intellectum, qui est species specierum; et manus, quae sunt organum organorum, per quas potest sibi praeparare omnia necessaria.

ARTICULUS IX.

Utrum anima uniatur materiae corporali per medium.

Nono quaeritur, utrum anima uniatur materiae corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in lib. de Spiritu et Anima (cap. 10 circa med.) dicitur, quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animae sunt aliud quam ejus essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium.

2. Sed dicendum, quod anima unitur corpori mediantibus potentiis, inquantum est motor, sed non inquantum est forma. — Sed contra, anima est forma corporis inquantum est actus; motor autem est inquantum est principium operationis. Principium vero operationis est inquantum est actus, quia unumquodque agit secundum quod actu est. Ergo secundum idem anima est forma corporis et motor. Non ergo est distinguendum de anima secundum quod est motor corporis vel forma.

3. Praeterea, anima ut est motor corporis non unitur corpori per accidens; quia sic ex anima et corpore non fieret unum per se. Ergo unitur ei per se. Sed quod unitur alicui per seipsum, unitur ei sine medio. Non ergo anima, inquantum est motor, unitur corpori per medium.

4. Praeterea, anima unitur corpori ut motor, inquantum est principium operationis. Sed operationes animae non sunt animae tantum, sed compositi, ut dicitur in 1 de Anima (com. 65); et sic inter animam et corpus non cadit aliquod medium quantum ad operationes. Non ergo anima unitur corpori per medium inquantum est motor.

5. Praeterea, videtur quod etiam uniatur ei per medium, inquantum est forma. Forma enim non unitur cuilibet materiae, sed propriae. Fit autem materia propria hujus formae vel illius per dispositiones proprias, quae sunt propria accidentia rei; sicut calidum et siccum sunt propria accidentia ignis. Ergo forma unitur materiae mediantibus propriis accidentibus. Sed propria accidentia animatorum sunt potentiae animae. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus potentiis.

6. Praeterea, animal est movens seipsum. Movens autem seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota; ut probatur in 8 Phys. (com. 28 et 30). Pars autem movens est anima. Sed pars mota non potest esse materia sola: quia quod est in potentia tantum, non movetur, ut dicitur in 5 Phys. (com. 8); et ideo corpora gravia et levia licet habeant in seipsis motum, non tamen movent seipsa; quia dividuntur solum in materiam et formam, quae non potest esse mota. Relinquitur ergo quod animal dividatur in animam, et aliquam partem quae sit composita ex materia et forma; et sic sequitur quod anima uniatur materiae corporali mediante aliqua forma.

7. Praeterea, in definitione cujuslibet formae ponitur propria materia ejus. Sed in definitione animae, inquantum est forma, ponitur corpus physicum organicum potentia vitam habens, ut patet in 2 de Anima (com. 8, et 9). Ergo anima unitur hujusmodi corpori ut propriae materiae. Sed hoc non potest esse nisi per aliquam formam; scilicet quod sit aliquod corpus physicum organicum potentia vitam habens. Ergo anima unitur materiae mediante aliqua forma primo materiam perficiente.

8. Praeterea, Genes. 2, 7, dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae.* Spiraculum autem vitae est anima. Ergo aliqua forma praecedit in materia unionem animae; et sic anima mediante alia forma unitur materiae corporali.

9. Praeterea, secundum hoc formae uniuntur materiae quod materia est in potentia ad eas. Sed materia per prius est in potentia ad formas elementorum quam ad alias formas. Ergo anima et aliae formae non uniuntur materiae nisi mediantibus formis elementorum.

10. Praeterea, corpus humanum et cujuslibet animalis est corpus mixtum. Sed in mixto oportet quod remaneant formae elementorum per essentiam; alias esset corruptio elementorum, et non mixtio. Ergo anima unitur materiae mediantibus aliis formis.

11. Praeterea, anima intellectualis est forma inquantum est intellectualis. Sed intelligere est mediantibus aliis potentiis. Ergo anima unitur corpori ut forma mediantibus aliis potentiis.

12. Praeterea, anima non unitur cuilibet corpori; sed corpori sibi proportionato. Oportet ergo proportionem esse inter animam et corpus; et sic mediante proportione anima unitur corpori.

13. Praeterea, unumquodque operatur in remotiora per id quod est maxime proximum. Sed vires animae diffunduntur in totum corpus per cor. Ergo cor est vicinius quam ceterae partes corporis; et ita mediante corde unietur corpori.

14. Praeterea, in partibus corporis est invenire diversitatem, et ordinem ad invicem. Sed anima

est simplex secundum suam essentiam. Cum ergo forma sit proportionata materiae perfectibili, videtur quod anima uniatur primo uni parti corporis, et ea mediante aliis.

15. Praeterea, anima est superior corpore. Sed inferiores vires animae ligant superiores corporis; non enim intellectus indiget corpore nisi propter imaginationem et sensum, a quibus accipit. Ergo e contrario corpus unitur animae per ea quae sunt suprema et simpliciora, sicut per spiritum et humorem.

16. Praeterea, illud quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed subtracto spiritu, et calido naturali extincto, et humido radicali exsiccato, solvitur unio animae et corporis. Ergo praedicta sunt medium inter animam et corpus.

17. Praeterea, sicut anima naturaliter unitur corpori, ita haec anima unitur huic corpori. Sed hoc corpus est per hoc quod est sub aliquibus dimensionibus terminatis. Ergo anima unitur corpori mediantibus dimensionibus terminatis.

18. Praeterea, distantia non conjunguntur nisi per medium. Sed anima et corpus humanum videntur esse maxime distantia; cum unum eorum sit incorporeum et simplex; aliud corporeum et maxime compositum. Ergo anima non unitur corpori nisi per medium.

19. Praeterea, anima humana est similis in natura intellectuali substantiis separatis, quae movent caelestia corpora. Sed eadem videtur esse habitudo motorum et mobilium. Ergo videtur quod corpus humanum, quod est motum ab anima, habeat aliquid in se de natura caelestis corporis, quo mediante anima sibi uniatur.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 8 Metaph. (com. 15 et 16), quod forma unitur materiae immediate. Anima autem unitur corpori ut forma. Ergo unitur sibi immediate.

Respondeo dicendum, quod inter omnia, esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 4); unde oportet, cum materia habeat esse actu per formam, quod forma dans esse materiae, ante omnia intelligatur advenire materiae, et immediatius ceteris sibi inesse. Est autem hoc proprium formae substantialis quod det materiae esse simpliciter; ipsa enim est per quam res est hoc ipsum quod est. Non autem per formas accidentales habet esse simpliciter, sed esse secundum quid; puta esse magnum, vel coloratum, vel aliquid tale. Si qua ergo forma est quae non det materiae esse simpliciter, sed adveniat materiae jam existenti in actu per aliquam formam, non erit forma substantialis. Ex quo patet quod inter formam substantialem et materiam non potest cadere aliqua forma substantialis media, sicut quidam voluerunt, ponentes quod secundum ordinem generum, quorum unum sub altero ordinatur, est ordo diversarum formarum in materia; utpote si dicamus, quod materia secundum unam formam habet quod sit substantia in actu, et secundum aliam quod sit corpus, et iterum secundum aliam quod sit animatum corpus, et sic deinceps. Sed hac positione facta, sola prima forma, quae faceret esse substantiam actu, esset substantialis; aliae vero omnes accidentales; quia forma substantialis est quae facit hoc aliquid, ut jam dictum est (art. 1). Oportet igitur dicere, quod eadem numero forma sit per quam res habet quod sit substantia, et quod sit in ultima specie specialissima, et in omnibus intermediis generibus. Relinquitur ergo dicendum, quod cum formae rerum naturalium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate, ut dicitur in 8 Metaphys. (com. 10); oportet intelligere diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam, utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum: (hunc enim oportet esse infimum gradum formarum animalium, eo quod materia non est in potentia nisi ad formas corporales. Quae enim incorporea sunt, immaterialia sunt, ut in praecedentibus ostensum est). Alia autem perfectior forma constituit materiam in esse corporali, et ulterius dat ei esse vitale; et ulterius alia forma dat ei et esse corporale, et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum; et sic est in aliis. Oportet ergo intelligere quod forma perfectior secundum quod simul cum materia compositum constituit in perfectione inferioris gradus, intelligatur (1) ut materiale respectu ulterioris perfectionis, et sic ulterius procedendo; utpote materia prima, secundum quod jam constituta est in esse corporeo, est materia respectu ulterioris perfectionis, quae est vita; et exinde est quod corpus est genus corporis viventis; et animatum, sive vivens, est differentia. Nam genus sumitur a materia, et differentia a forma; et sic quodammodo una et eadem forma, secundum quod constituit materiam in actu inferioris gradus, est media inter materiam, et seipsam, secundum quod constituit eam in actu superioris gradus. Materia autem prout intelligitur constituta in esse substantiali secundum perfectionem inferioris gradus, per consequens intelligi potest ut accidentibus subjecta. Nam substantia secundum illum inferiorem gradum perfectionis necesse est quod habeat quaedam accidentia propria quae necesse est ei inesse; sicut ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas, statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum; et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. Hujusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formae ut inductae ab agente in materiam, licet sint quaedam accidentia impropria formae, quae non nisi ex ipsa forma causentur in materia; unde non praeintelliguntur in materia formae quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis, sicut causa effectibus. Sic igitur cum anima sit forma substantialis, quia constituit hominem in determinata specie substantiae, non est aliqua alia forma substantialis media inter animam et materiam primam; sed homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionum, ut sit scilicet corpus, et animatum corpus, et animal rationale. Sed oportet quod materia secundum quod intelligitur ut recipiens ab ipsa anima rationali perfectiones inferioris

(1) *Al.* secundum quod constituit materiam in perfectione inferioris gradus, simul cum materia compositum intelligatur etc.

gradus, puta quod sit corpus, et animatum corpus, et animal, intelligatur simul cum dispositionibus convenientibus, quod sit materia propria ad animam rationalem, secundum quod dat ultimam perfectionem. Sic igitur anima, secundum quod est forma dans esse, non habet aliquid aliud medium inter se et materiam primam. Sed quia eadem forma quae dat esse materiae, est etiam operationis principium, eo quod unumquodque agit secundum quod est actu; necesse est quod anima, sicut et quaelibet alia forma, sit etiam operationis principium. Sed considerandum est quod secundum gradum formarum in perfectione essendi est etiam gradus earum in virtute operandi, cum operatio sit existentis in actu; et ideo quanto aliqua forma est majoris perfectionis in dando esse, tanto etiam est majoris virtutis in operando. Unde formae perfectiores habent plures operationes et magis diversas quam formae minus perfectae. Et inde est quod ad diversitatem operationum in rebus minus perfectis sufficit diversitas accidentium. In rebus autem magis perfectis requiritur ulterius diversitas partium; et tanto magis, quanto forma fuerit perfectior. Videmus enim quod igni conveniunt diversae operationes secundum diversa accidentia; sicut ferri sursum secundum levitatem, calefacere secundum calorem, et sic de aliis; sed tamen quaelibet harum operationum competit igni secundum quamlibet partem ejus. In corporibus vero animatis quae habent nobiliores formas, diversis operationibus deputantur diversae partes; sicut in plantis alia est operatio radicis, alia rami, et stipitis; et quanto corpora animata fuerint perfectiora, tanto propter majorem perfectionem necesse est inveniri majorem diversitatem in partibus. Unde cum anima rationalis sit perfectissima formarum naturalium, in homine invenitur maxima distinctio partium propter diversas operationes; et anima singulis earum dat esse substantiale, secundum illum modum qui competit operationi ipsorum. Cujus signum est, quod remota anima, non remanet neque caro neque oculus nisi aequivoce. Sed cum oporteat ordinem instrumentorum esse secundum ordinem operationum; diversarum autem operationum quae sunt ab anima, una naturaliter praecedit alteram; necessarium est quod una pars corporis moveatur per aliam ad suam operationem. Sic ergo inter animam secundum quod est motor et principium operationum, et totum corpus, cadit aliquid medium; quia mediante aliqua prima parte primo mota movet alias partes ad suas operationes, sicut mediante corde movet alia membra ad vitales operationes: sed secundum quod dat esse corpori, immediate dat esse substantiale et specificum omnibus partibus corporis. Et hoc est quod a multis dicitur, quod anima unitur corpori ut forma sine medio; ut motor autem per medium. Et haec opinio procedit secundum sententiam Aristotelis qui ponit animam esse formam substantialem corporis. Sed quidam ponentes secundum opinionem Platonis animam uniri corpori sicut unam substantiam alii, necesse habuerunt ponere media quibus anima uniretur corpori; quia diversae substantiae et distantes non colligantur, nisi sit aliquid quod uniat eas; et sic posuerunt quidam spiritum et humorem esse medium inter animam et corpus, et quidam lucem, et quidam potentias animae, vel aliquid aliud hujusmodi. Sed nullum istorum est necessarium, si anima est forma corporis; quia unumquodque secundum quod est ens, est unum; unde cum forma secundum seipsam det esse materiae, secundum seipsam unitur materiae primae, et non per aliud aliquod ligamentum.

Ad primum ergo dicendum, quod vires animae sunt qualitates ejus quibus operatur, et ideo cadunt media inter animam et corpus, secundum quod anima movet corpus, non autem secundum quod dat ei esse. Tamen sciendum, quod liber qui inscribitur de Spiritu et Anima non est Augustini, et quod auctor illius opinatus est quod anima sit suae potentiae. Unde totaliter cessat objectio.

Ad secundum dicendum, quod licet anima sit forma inquantum est actus, et similiter inquantum est motor; et ita secundum idem sit forma et motor; tamen alius est effectus ejus secundum quod est forma, et alius secundum quod est motor; et propter hoc locum habet distinctio.

Ad tertium dicendum, quod ex motore et mobili non fit unum per se inquantum hujusmodi; sed ex hoc motore qui est anima, et ex hoc mobili quod est corpus, fit unum per se, inquantum anima est forma corporis.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illam operationem animae quae est compositi, non cadit aliquod medium inter animam et quamlibet partem corporis; sed est una pars corporis per quam primo exercet anima illam operationem quae cadit media inter animam secundum quod est principium illius operationis, et omnes alias partes corporis, quae participant illam operationem.

Ad quintum dicendum, quod dispositiones accidentales quae faciunt materiam propriam ad aliquam formam, non sunt mediae totaliter inter formam et materiam; sed inter formam secundum quod dat ultimam perfectionem, et materiam secundum quod jam est perfecta perfectione inferioris gradus. Materia enim secundum seipsam est prima respectu infimi gradus perfectionis, quia secundum seipsam est in potentia ad esse substantiale corporeum. Nec ad hoc requirit aliquam dispositionem; sed hac perfectione praesupposita in materia requiruntur dispositiones ad ulteriorem perfectionem. Tamen sciendum est, quod potentiae animae sunt accidentia propria animae, quae non sunt sine ea; unde non habent rationem dispositionis ad animam secundum quod sunt ejus potentiae, nisi secundum quod potentiae inferioris partis animae dicuntur dispositiones ad superiorem partem, sicut potentia animae vegetabilis ad animam sensibilem, secundum quod ex praemissis intelligi potest.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa concludit quod anima vel animal dividatur in duas partes, quarum una est sicut corpus mobile, et alia sicut motor. Quod quidem verum est; sed oportet intelligere, quod anima movet corpus per apprehensionem et appetitum. Apprehensio autem et appetitus in homine duplex est. Una quidem quae est animae tantum, non per organum corporale; quae est partis intellectivae. Alia quae est conjuncti; et est partis sensitivae. Illa autem quae est partis intellectivae, non movet corpus nisi mediante ea quae est partis sensitivae; quia cum motus sit circa aliquod singulare, apprehensio universalis, quae est intellectus, non movet nisi mediante particulari, quae est sensus. Sic igitur homo vel animal cum dividitur in partem moventem et partem motam, non est haec divisio in solam animam et solum

corpus; sed in unam partem corporis animati, et animam. Nam illa pars animati corporis cujus operatio est apprehendere et appetere, movet totum corpus. Sed si supponatur quod pars intellectiva immediate moveat, ita quod pars movens in homine sit anima tantum; adhuc remanebit responsio, secundum praehabita. Nam anima humana erit movens secundum id quod est supremum in ipsa, scilicet per partem intellectivam; motum autem erit non materia prima tantum, sed materia prima secundum quod est constituta in esse corporali et vitali, non per aliam formam nisi per eamdem animam. Unde non erit necessarium ponere formam substantialem mediam inter animam et materiam primam. Sed quia in animali est quidam motus qui non est per apprehensionem et appetitum, sicut (1) motus cordis, et etiam motus augmenti et decrementi, et motus alimenti diffusi per totum corpus, quod etiam est commune plantis; quantum ad hujusmodi motus dicendum est, quod cum anima animali non solum det id quod est proprium sibi, sed etiam id quod est inferiorum formarum, ut ex dictis patet; sicut inferiores formae sunt principia naturalis motus in corporibus naturalibus, ita etiam anima in corpore animalis. Unde Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 26), quod anima est natura talis corporis; et propter hoc operationes animae distinguuntur in animales et naturales; ut illae dicantur animales quae sunt ab anima secundum id quod est proprium sibi; naturales autem quae sunt ab anima secundum quod facit effectum inferiorum formarum naturalium. Secundum hoc ergo dicendum, quod sicut ignis per formam suam naturalem habet naturalem motum quo tendit sursum; ita aliqua pars corporis animati in qua primo invenitur motus qui non est per apprehensionem, habet hunc motum naturaliter per animam: sicut enim ignis naturaliter movetur sursum, ita sanguis naturaliter movetur ad loca propria et determinata; et similiter cor naturaliter movetur motu sibi proprio: licet ad hoc etiam cooperetur resolutio spirituum facta ex sanguine, quibus cor dilatatur et constringitur, ut Aristoteles dicit ubi agit de respiratione et inspiratione. Sic ergo prima pars in qua talis motus invenitur, non est movens seipsam, sed movetur naturaliter, sicut ignis; sed ista pars movet aliam; et sic totum animal est movens seipsum: cum una pars ejus sit movens, et alia sit mota.

Ad septimum dicendum, quod corpus physicum organicum comparatur ad animam sicut materia ad formam: non quod sit tale per aliquam aliam formam; sed quia hoc ipsum habet per animam, ut supra ostensum est.

Et similiter dicendum ad octavum. Nam quod in Genesi dicitur: *Formavit Deus hominem de limo terrae;* non praecedit tempore hoc quod sequitur: *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae;* sed ordine naturae tantum.

Ad nonum dicendum, quod materia secundum ordinem est in potentia ad formas; non quod recipiat diversas formas substantiales ordinatim; sed quia id quod est proprium superioris formae, non recipitur nisi mediante eo quod est proprium inferioris formae, sicut expositum est; et per hunc modum intelligitur quod mediantibus formis elementaribus recipiat alias formas.

(1) *Al.* sed.

Ad decimum dicendum, quod formae elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit: non enim possent esse in una parte materiae; si autem essent in diversis partibus, non esset mixtio secundum totum, quae est vera mixtio; sed esset mixtio minima, quae est mixtio ad sensum. Dicere etiam, quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est; cum sint formae substantiales, quae magis et minus recipere non possunt. Nec aliquid est medium inter substantiam et accidens, ut ipse fingit. Nec dicendum est, quod totaliter corrumpantur; sed quod maneant virtute, ut Aristoteles dicit; et hoc est inquantum manent accidentia propria elementorum secundum aliquem modum, in quibus manet virtus elementorum.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, non tamen secundum operationem intellectualem.

Ad duodecimum dicendum, quod proportio quae est inter animam et corpus, est in ipsis proportionatis; unde non oportet quod sit aliqua res media inter animam et corpus.

Ad decimumtertium dicendum, quod cor est primum instrumentum per quod anima movet ceteras partes corporis; et ideo eo mediante anima unitur reliquis partibus corporis ut motor, licet ut forma uniatur unicuique parti corporis per se et immediate.

Ad decimum quartum dicendum, quod licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum. Et quia forma perficit materiam non solum quantum ad esse, sed etiam ad operandum; ideo oportet quod licet anima sit una forma, partes corporis diversimode perficiantur ab ipsa, et unaquaeque secundum quod competit ejus operationi; et secundum hoc etiam oportet esse ordinem in partibus secundum ordinem operationum, ut dictum est; sed iste ordo est secundum operationem corporis ad animam, ut est motor.

Ad decimumquintum dicendum, quod inferiores vires animae possunt intelligi ligare superiores vires corporis quantum ad operationem; prout scilicet superiores vires indigent operationibus inferiorum, quae exercentur per corpus; et eodem modo corpus per superiores sui partes conjungitur animae secundum operationem et motum.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma sicut non advenit materiae nisi sit facta propria per debitas dispositiones, ita cessantibus propriis dispositionibus forma in materia remanere non potest; et hoc modo unio animae ad corpus solvitur remoto calore et humiditate naturali, et aliis hujusmodi, inquantum his disponitur corpus ad susceptionem animae. Unde hujusmodi cadunt media inter animam et corpus ut dispositiones. Quod quomodo sit, dictum est supra (in corp. art.).

Ad decimumseptimum dicendum, quod dimensiones non possunt intelligi in materia nisi secundum quod materia intelligitur constituta per formam substantialem in esse substantiali corporeo: quod quidem non fit per aliam formam in homine quam per animam, ut dictum est. Unde hujusmodi dimensiones non praeintelliguntur ante animam in materia totaliter, sed quantum ad ultimos gradus perfectionis, ut supra (in corp. art.) expositum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima et corpus non sunt distantia sicut res diversorum generum vel specierum, cum neuter eorum sit in genere vel specie, ut in superioribus quaestionibus habitum est, sed solum compositum ex eis; sed anima est forma corporis per seipsam dans ei esse; unde per se et immediate ei unitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod corpus humanum habet aliquam communicationem cum corpore caelesti; non quod aliquid corporis caelestis, ut lux, interveniat medium inter animam et corpus; sed secundum quod est constitutum in quadam aequalitate complexionis remotae a contrarietate, ut in superioribus expositum est.

ARTICULUS X.

Utrum anima sit in toto corpore et qualibet parte ejus. — (1 *part.*, *quaest.* 76, *art.* 8.)

Decimo quaeritur, utrum anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus. Et videtur quod non. Anima enim est in corpore sicut perfectio in perfectibili. Sed perfectibile ab anima est corpus organicum; est enim anima *actus corporis physici organici potentia vitam habentis*, ut dicitur in 2 de Anima (com. 5 et 6). Ergo anima non est nisi in corpore organico. Sed non quaelibet pars corporis est organicum corpus. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

2. Praeterea, forma est proportionata materiae. Sed anima prout est forma corporis, est quaedam essentia simplex. Ergo non respondet ei materia multiplex. Sed diversae partes corporis vel hominis vel animalis sunt sicut materia multiplex, cum habeant magnam diversitatem ad invicem. Non ergo anima est forma cujuslibet partis corporis; et ita non est anima in qualibet parte corporis.

3. Praeterea, extra totum nihil est sumere. Si igitur anima est tota in qualibet parte corporis, extra illam partem nihil est de anima. Ergo impossibile est quod sit tota in qualibet parte corporis.

4. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de causa motus Animalium (cap. 7): *Æstimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene legibus rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil opus est separato Monarcha; quoniam non oportet esse per singula eorum quae fiunt; sed per se quilibet facit quod auctoritate ipsius ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc propter naturam fit, et quia natum est unumquodque sic constitutum facere proprium opus, ut non opus sit in unoquoque esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia quidem vivere eo quod apta nata sunt; facere autem proprium opus propter naturam.* Non ergo anima est in qualibet parte corporis, sed in una tantum.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 8 Physic. quod motor caeli oportet quod sit in centro, vel in aliquo signo circumferentiae; quia haec duo sunt principia in motu circulari; et ostendit quod non potest esse in centro, sed in circumferentia; quia quanto aliqua sunt propinquiora circumferentiae et remotiora a centro, tanto sunt velocioris motus. Ergo, a simili, oportet quod motus animae sit in illa parte animalis in qua praecipue apparet motus. Haec autem est eorum cor. Ergo anima est tantum in corde.

6. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de Juventute et Senect. (com. 84) quod plantae habent principium nutritivum in medio superioris et inferioris. Sed sicut superius et inferius est in plantis; ita in animalibus est superius et inferius, dexterum et sinistrum; ante et retro. Ergo oportet principium vitae, quod est anima, esse in animali in medio harum particularum. Hoc autem est cor. Ergo anima est tantum in corde.

7. Praeterea, omnis forma quae est in aliquo toto et qualibet parte ejus, denominat totum et quamlibet partem; sicut patet de forma ignis; nam ignis quaelibet pars, ignis est; non autem quaelibet pars animalis animal est. Non ergo anima est in qualibet parte corporis.

8. Praeterea, intelligere ad aliquam partem animae pertinet. Sed intelligere non est in aliqua parte corporis. Non ergo tota anima est in qualibet parte corporis.

9. Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 9), quod sicut anima se habet ad corpus, ita pars animae ad partem corporis. Si ergo anima est in toto corpore, non erit in qualibet parte corporis tota, sed pars ejus.

10. Sed dicebatur, quod Philosophus loquitur de anima et partibus ejus inquantum est motor, non inquantum est forma. — Sed contra, Philosophus dicit, ibidem, quod si oculus esset animal, visus esset anima ejus. Sed anima est forma animalis. Ergo pars animae est in corpore ut forma, et non ut motor tantum.

11. Praeterea, anima est principium vitae in animali. Si ergo anima esset in qualibet parte corporis, pars corporis immediate acciperet vitam ab anima; et ita una pars non dependeret ab alia in vivendo; quod patet esse falsum. Nam aliae partes in vivendo dependent a corde.

12. Praeterea, anima movetur per accidens ad motum corporis in quo est; et similiter quiescit per accidens quiescente corpore in quo est. Contingit autem, quiescente una parte corporis, aliam moveri. Si ergo anima est in qualibet parte corporis, oportet quod anima simul (1) moveatur et quiescat; quod videtur impossibile.

13. Praeterea, omnes potentiae animae radicantur in essentia animae. Si igitur essentia animae sit in qualibet parte corporis, oportet quod quaelibet potentia animae sit in qualibet parte corporis; quod patet esse falsum; nam auditus non est in oculo, sed in aure tantum, et sic de aliis.

14. Praeterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur anima est in corpore, oportet quod sit in eo per modum corporis. Sed modus corporis est ut ubi est una pars non sit alia. Ergo ubi est una pars animae, non est alia; et ita non est tota in qualibet parte corporis.

15. Praeterea, quaedam animalia imperfecta quae dicuntur anulosa, decisa vivunt, propter hoc quod anima remanet in qualibet parte corporis post decisionem. Sed homo et alia animalia perfecta non vivunt decisa. Non igitur in eis anima est in qualibet parte corporis.

16. Praeterea, sicut homo et animal est quoddam totum ex diversis partibus consistens, ita et domus. Sed forma domus non est in qualibet par-

(1) *Al.* similiter.

te domus, sed in tota. Ergo et anima, quae est forma animalis, non est tota in qualibet parte corporis, sed in toto.

17. Praeterea, anima dat esse corpori inquantum est forma ejus. Est autem forma ejus secundum suam essentiam, quae simplex est. Ergo per suam essentiam simplicem dat esse corpori. Sed ab uno non est naturaliter nisi unum. Si igitur sit in qualibet parte corporis sicut forma, sequetur quod cuilibet parti corporis det esse uniforme.

18. Praeterea, magis intime unitur forma materiae quam locatum loco. Sed unum locatum non potest esse in diversis locis simul, etiam si sit substantia spiritualis; non enim conceditur a magistris quod Angelus sit in diversis locis simul. Ergo nec anima potest esse in diversis partibus corporis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 de Trin. (cap. 6), quod anima est tota in toto corpore, et tota in qualibet parte ejus.

Praeterea, anima non dat esse corpori nisi secundum quod unitur ei. Sed anima dat esse toti corpori, et cuilibet parti ejus. Ergo anima est in toto corpore, et in qualibet parte ejus.

Praeterea, anima non operatur nisi ubi est. Sed operationes animae apparent in qualibet parte corporis. Ergo anima est in qualibet parte corporis.

Respondeo dicendum, quod veritas hujus quaestionis ex praecedenti (art. 5) dependet. Ostensum est enim quod anima, secundum quod est forma corporis, non unitur toti corpori mediante aliqua parte ejus, sed toti corpori immediate. Est enim forma et totius corporis, et cujuslibet partis ejus. Et hoc necesse est dicere. Cum enim corpus hominis, aut cujuslibet alterius animalis, sit quoddam totum naturale, dicetur unum ex eo quod unam formam habeat qua perficitur non solum secundum aggregationem aut compositionem, ut accidit in domo, et in aliis hujusmodi. Unde oportet quod quaelibet pars hominis et animalis recipiat esse et speciem ab anima sicut a propria forma. Unde Philosophus dicit (2 de Anima, text. 9), quod recedente anima, neque oculus neque caro neque aliqua pars remanet nisi aequivoce. Non est autem possibile quod aliquid recipiat esse et speciem ab aliquo separato sicut a forma; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt hujusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum; sed oportet quod forma sit aliquid ejus cui dat esse. Nam forma et materia sunt principia intrinsecus constituentia essentiam rei. Unde oportet quod si anima dat esse et speciem, ut forma, cuilibet parti corporis, secundum sententiam Aristotelis; sit in qualibet parte corporis: nam et ea ratione dicitur anima esse in toto, quia est forma totius. Unde si est forma cujuslibet partis; oportet quod sit in qualibet parte; et non in toto tantum, nec in una parte tantum. Et haec definitio animae convenit; est enim anima actus corporis organici. Corpus autem organicum est constitutum ex diversis organis. Si ergo anima esset in una parte tantum ut forma, non esset actus corporis organici; sed actus unius organi tantum, puta cordis, aut alicujus alterius; et reliquae partes essent perfectae per alias formas; et sic totum non esset unum quid naturaliter, sed compositione tantum. Relinquitur ergo quod anima sit in toto corpore et in qualibet parte ejus.

Sed quia etiam quaeritur, an sit tota in toto et in qualibet parte ejus, considerandum est qualiter hoc dicitur. Potest autem attribui totalitas alicui formae tripliciter, secundum quod tribus modis convenit aliquid habere partes. Uno enim modo aliquid habet partes secundum divisionem quantitatis, prout scilicet dividitur numerus aut magnitudo. Uni autem formae non competit totalitas numeri nec magnitudinis, nisi forte per accidens, puta in formis quae per accidens dividuntur divisione continui, sicut albedo per divisionem superficiei. Alio modo dicitur aliquid totum per comparationem ad partes essentiales speciei; sicut materia et forma dicuntur partes compositi; genus et differentia partes quodammodo speciei; et hic modus totalitatis attribuitur etiam essentiis simplicibus ratione suae perfectionis; eo quod sicut composita habent perfectam speciem ex conjunctione principiorum essentialium, ita substantiae et formae simplices habent perfectam speciem per seipsas. Tertio modo dicitur totum per comparationem ad partes virtutis, seu potestatis; quae quidem partes accipiuntur secundum divisionem operationum. Si qua igitur forma accipiatur quae dividitur per continui divisionem, et quaeratur de ea utrum sit in qualibet parte corporis tota, utpote utrum albedo sit in parte superficiei tota; si accipiatur per comparationem ad partes quantitativas (quae quidem totalitas pertinet ad albedinem per accidens), non est tota in qualibet parte, sed tota in toto, et pars in parte. Si autem quaeratur de totalitate quae pertinet ad speciem, sic tota est in qualibet parte; nam aeque intensa est albedo in aliqua parte sicut in toto. Sed verum est quod adhuc secundum virtutem non est tota in qualibet parte. Non enim potest tantum in disgregando albedo quae est in parte superficiei, sicut albedo quae est in tota superficie; sicut neque tantum potest calor qui est in parvo igne ad calefaciendum, sicut calor qui est in magno igne. Supposito autem ad praesens quod sit una tantum anima in corpore hominis (de hoc enim postea quaeretur); dicendum, quod non dividitur divisione quantitatis quae est numerus. Planum est etiam quod non dividitur divisione continui; praecipue anima animalium perfectorum, quae decisa non vivunt. Secus enim esset forte de animabus animalium anulosorum, in quibus est una anima in actu, et plures in potentia, ut Philosophus docet (2 de Anima, com 20). Relinquitur igitur quod in anima hominis, et cujuslibet animalis perfecti, non potest accipi totalitas nisi secundum perfectionem speciei, et secundum potentiam seu virtutem. Dicimus ergo, quod cum perfectio speciei pertineat ad animam secundum suam essentiam; anima autem secundum suam essentiam est forma corporis, et prout est forma corporis est in qualibet parte corporis, ut ostensum est; relinquitur quod anima tota sit in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis speciei. Si autem accipiatur totalitas quantum ad virtutem et potestatem, sic non est tota in qualibet parte corporis, nec etiam tota in toto, si loquamur de anima hominis. Ostensum est enim ex superiobus quaestionibus (art. 1, 2 et 3 hujus quaest.), quod anima humana, quia excedit corporis capacitatem, remanet ei virtus ad operandum operationes quasdam sine communicatione corporis, sicut intelligere et velle. Unde intellectus et voluntas

non sunt actus alicujus organi corporalis; sed quantum ad alias operationes quas exercet per organa corporalia, tota virtus et potestas ejus est in toto corpore; non autem in qualibet parte corporis, quia diversae partes corporis sunt proportionatae ad diversas operationes animae. Unde secundum illam potentiam tantum est in aliqua parte quae respicit operationem quae per illam partem corporis exercetur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum materia sit propter formam, forma autem ordinetur ad propriam operationem; oportet quod talis sit materia uniuscujusque formae ut competat operationi illius formae; sicuti materiam serrae oportet esse ferream, quod competit ad opus serrae propter suam duritiem. Cum ergo anima propter suae virtutis perfectionem possit in diversas operationes; necessarium est quod materia ejus sit corpus constitutum ex partibus congruentibus ad diversas operationes animae quae dicuntur organa; et propter hoc, totum corpus, cui respondet principaliter anima ut forma, est organum; partes autem sunt propter totum; unde animae non respondet pars corporis sicut proprium et principale perfectibile, sed secundum quod habet ordinem ad totum. Unde non oportet quod quaelibet pars animalis (1) sit corpus organicum, licet anima sit forma ejus.

Ad secundum dicendum, quod cum materia sit propter formam; hoc modo forma dat esse et speciem materiae, secundum quod congruit suae operationi: et quia corpus perfectibile ab anima ad hoc quod congruat diversis operationibus animae, requirit diversitatem in partibus; ideo, licet sit una et simplex secundum suam essentiam, diversimode partes corporis perficit.

Ad tertium dicendum, quod cum anima sit in una parte corporis eo modo quo dictum est, nihil animae est extra animam quae est in hac parte corporis; non tamen sequitur quod animae nihil sit extra hanc partem corporis; sed quod nihil sit extra totum corpus, quod principaliter perficit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de anima quantum ad potentiam motivam; principium enim motus corporis est in aliqua parte corporis, scilicet in corde; et per illam partem movet totum corpus; et hoc patet per exemplum quod ponit de rectore.

Ad quintum dicendum, quod motor caeli non circumscribitur loco secundum suam substantiam; sed Philosophus intendit ostendere ubi sit quantum ad principium movendi; et hoc modo quantum ad principium motus anima est in corde.

Ad sextum dicendum, quod etiam in plantis anima dicitur esse in medio ejus quod est sursum et deorsum, inquantum est principium quarumdam operationum; et similiter est in animalibus.

Ad septimum dicendum, quod ideo non quaelibet pars animalis est animal, sicut quaelibet pars ignis est ignis, quia omnes operationes ignis salvantur in qualibet parte ignis; non autem omnes operationes animalis salvantur in qualibet parte ejus, maxime in animalibus perfectis.

Ad octavum dicendum, quod ratio illa concludit animam non esse totam in qualibet parte corporis secundum suam virtutem; quod dictum est esse verum.

Ad nonum dicendum, quod partes animae accipiuntur a Philosopho non quantum ad essentiam animae, sed quantum ad ejus potestatem; et ideo dicit, quod sicut anima est in toto corpore, ita pars animae in parte corporis; quia sicut totum corpus organicum se habet ut deserviat operationibus animae quae per corpus exercentur, ita se habet unum organum ad unam determinatam operationem.

Ad decimum dicendum, quod potentia animae radicatur in essentia; et ideo ubicumque est aliqua potentia animae, ibi est essentia animae. Quod ergo dicit Philosophus, quod si oculus animalis esset animal, visus esset anima ejus, non intelligitur de potentia animae sine ejus essentia; sicut et totius corporis dicitur anima sensibilis esse forma per essentiam suam, non per potentiam sensitivam.

Ad undecimum dicendum, quod cum anima operetur in alias partes corporis per aliquam unam potentiam; corpus autem disponatur ad hoc quod sit proportionatum esse animae per actionem animae, quae est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in 2 de Anima (com. 36); necesse est quod dispositio aliarum partium, secundum quam sunt perfectibiles ab anima, dependeat ab una prima parte, videlicet a corde; et pro tanto vita aliarum partium dependet a corde, quia postquam desinit esse in aliqua parte debita dispositio, anima non unitur ei ut forma. Non autem propter hoc removetur quin anima sit immediate forma cujuslibet partis corporis.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non movetur neque quiescit, moto seu quiescente corpore, nisi per accidens. Non autem inconveniens est, si aliquid movetur et quiescit simul per accidens; sicut non est inconveniens quod aliquid moveatur per accidens contrariis motibus, ut puta si quis in navi deferretur contra cursum navis.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet omnes potentiae radicentur in essentia animae, tamen quaelibet pars corporis recipit animam secundum suum modum; et ideo in diversis partibus est secundum diversas potentias; neque oportet quod in unaquaque sit secundum omnes.

Ad decimumquartum dicendum, quod cum dicitur, unumquodque esse in alio secundum modum ejus in quo est, intelligitur quantum ad capacitatis ipsius modum, non quantum ad naturam ejus. Non enim oportet ut id quod est in aliquo, habeat naturam et proprietatem ejus in quo est; sed quod recipiatur in eo secundum capacitatem ipsius. Manifestum est enim quod aqua non habet naturam amphorae; unde nec oportet quod anima habeat istam naturam corporis, ut ubi est una pars ejus, ibi sit alia.

Ad decimumquintum dicendum, quod animalia anulosa decisa vivunt, non solum quia anima est in qualibet parte corporis; sed quia anima eorum, cum sit imperfecta, et paucarum actionum, requirit paucam diversitatem in partibus, quae etiam invenitur in parte decisa a vivente; unde, cum retineat dispositionem per quam totum corpus est perfectibile ab anima, remanet in eo anima. Secus autem est in animalibus perfectis.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma domus, sicut et aliae formae artificiales, est forma accidentalis; unde non dat esse et speciem toti et cuilibet parti; neque totum est unum simpliciter,

(1) *Al.* animae.

sed unum aggregatione. Anima autem est forma substantialis corporis, dans esse et speciem toti et partibus; et totum ex partibus constitutum, est unum simpliciter; unde non est simile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima quamvis sit una et simplex in essentia, habet tamen virtutem ad diversas operationes; et quia naturaliter dat esse et speciem suo perfectibili inquantum est forma corporis secundum essentiam; ea autem quae sunt naturaliter, sunt propter finem; oportet quod anima constituat in corpore diversitatem partium, prout congruit diversis operationibus; et verum est quod propter hujusmodi diversitatem, cujus ratio est ex fine, et non ex forma tantum, in constitutione viventium magis apparet quod natura operetur propter finem quam in aliis rebus naturalibus, in quibus una forma uniformiter perficit suum perfectibile.

Ad decimumoctavum dicendum, quod simplicitas animae et Angeli non est existimanda ad modum simplicitatis puncti, quod habet determinatum situm in continuo; et ideo quod simplex est, non potest esse simul in diversis partibus continui. Sed Angelus et anima dicuntur simplicia per hoc quod omnino carent quantitate; et ideo non applicantur ad continuum nisi per contactum virtutis; unde totum illud quod virtute Angeli contingitur, respondet Angelo, qui non unitur ut forma, ut locus unus; et animae, quae unitur ut forma, ut perfectibile unum; et sicut Angelus est in qualibet parte sui loci totus, ita et anima in qualibet parte sui perfectibilis, tota.

ARTICULUS XI.

Utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. — (1 *part.*, *qu.* 76, *art.* 3.)

Undecimo quaeritur, utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis, sit una substantia. Et videtur quod non. Ubicumque enim est actus animae, ibi est et anima. Sed in embryone actus animae vegetabilis praecedit actum animae sensibilis; et actus animae sensibilis actum animae rationalis. Ergo in concepto primum est anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis; et ita non sunt idem secundum substantiam.

2. Sed dicebatur, quod actus animae vegetabilis et sensibilis non est in embryone ab anima quae sit in embryone, sed a virtute in eo existente ab anima parentis. — Sed contra, nullum agens finitum agit sua virtute nisi secundum determinatam distantiam, ut patet in motu projectionis; projiciens enim usque ad locum determinatum projicit secundum modum suae virtutis. Sed in embryone apparent motus et operationes animae, quantumcumque parens distet, cujus tamen virtus finita est. Non igitur operationes animae sunt in embryone per virtutem animae parentis.

3. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de generat. Animalium (2, cap. 2), quod embryo prius est animal quam homo. Sed animal non est nisi quod habet animam sensibilem; homo autem est per animam rationalem. Ergo ipsa anima sensibilis est prius in embryone quam anima rationalis; et non solum virtus ejus.

4. Praeterea, vivere et sentire sunt operationes quae non possunt esse nisi a principio intrinseco: sunt enim actus animae. Ergo cum embryo vivat et sentiat antequam habeat animam rationalem, vivere et sentire non erunt ex anima exteriori parentis, sed ab anima intus existente.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 2 de Anima (com. 36), quod anima est causa corporis viventis non solum sicut forma, sed sicut efficiens et finis. Sed non esset efficiens causa corporis nisi adesset corpori quando formatur. Formatur autem ante infusionem animae rationalis. Ergo ante infusionem animae rationalis est in embryone anima, et non solum animae virtus.

6. Sed dicebatur, quod formatio corporis fit ab anima, non quae est in embryone, sed ab anima parentis. — Sed contra, corpora viventia secundum motus proprios movent seipsa. Sed generatio corporis viventis est quidam motus ejus proprius, cum ejus principium proprium sit potentia generativa. Ergo secundum istum modum res viva movet seipsam. Sed movens seipsum componitur ex movente et moto, ut probatur in 8 Phys. (com. 28 et 30). Ergo principium generationis, quod format corpus vivum, est anima quae est in embryone.

7. Praeterea, manifestum est quod embryo augetur. Augmentum autem est motus secundum locum, ut dicitur in 4 Physic. Cum ergo animal secundum locum moveat seipsum, movebit etiam seipsum secundum augmentum; et ita oportet quod in embryone sit principium talis motus, et non habeat hunc motum ab anima extrinseca.

8. Praeterea, Philosophus dicit in lib. de generat. Animalium (2, cap. 2), quod non potest dici quod in embryone non sit anima; sed primo est ibi anima cibativa, postea sensitiva.

9. Sed dicebatur, quod hoc dicit Philosophus non quod sit ibi anima in actu, sed in potentia. — Sed contra, nihil agit nisi inquantum est actu. Sed in embryone sunt actiones animae. Ergo est ibi anima in actu; et ita relinquitur quod non sit tantum una substantia.

10. Praeterea, impossibile est quod idem sit ab extrinseco et intrinseco. Sed anima rationalis est in homine ab extrinseco, vegetabilis autem et sensibilis ab intrinseco, idest a principio quod est in semine, ut patet per Philosophum in lib. de generat. Animalium (2, cap. 2). Ergo non est idem in homine secundum substantiam anima vegetabilis, sensibilis et rationalis.

11. Praeterea, impossibile est ut quod est substantia in uno, sit accidens in alio; unde dicit Philosophus in 8 Metaph., quod calor non est forma substantialis ignis, cum sit accidens in aliis. Sed anima sensibilis est substantia in brutis animalibus. Non est ergo potentia tantum in homine, cum potentiae sint quaedam proprietates et accidentia animae.

12. Praeterea, homo est nobilius animal quam bruta animalia. Sed animal dicitur propter animam sensibilem. Ergo anima sensibilis est nobilior in homine quam in brutis animalibus. Sed in brutis animalibus est quaedam substantia, et non tantum potentia animae. Ergo multo magis in homine est quaedam substantia per se.

13. Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit corruptibile et incorruptibile. Sed anima rationalis est incorruptibilis; animae

vero sensibiles et vegetabiles sunt corruptibiles. Ergo impossibile est quod anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam.

14. Sed dicebatur, quod anima sensibilis in homine est incorruptibilis. — Sed contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicit Philosophus in 10 Metaphys. (com. 26). Sed anima sensibilis in brutis est corruptibilis. Si igitur in homine anima sensibilis est incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensibilis in homine et in equo; et ita, cum animal dicatur per animam sensibilem, homo et equus non essent in uno genere animalis; quod patet esse falsum.

16. Praeterea, impossibile est quod idem secundum substantiam sit rationale et irrationale, quia contradictio non verificatur de eodem. Sed anima sensibilis et vegetabilis sunt irrationales. Ergo non possunt idem esse in substantia cum anima rationali.

16. Praeterea, corpus est proportionatum animae. Sed in corpore sunt diversa principia operationum animae, quae vocantur membra principalia. Ergo non est tantum una anima, sed plures.

17. Praeterea, potentiae animae naturaliter ab essentia animae fluunt. Ab uno autem naturaliter non procedit nisi unum. Si ergo anima est una tantum in homine, non procederent ab ea vires quaedam affixae organis, et quaedam non affixae.

18. Praeterea, genus sumitur a materia, differentia vero a forma. Sed genus hominis est animal, differentia vero rationale. Cum ergo animal dicatur ab anima sensibili, videtur quod non solum corpus, sed etiam anima sensibilis comparetur ad animam rationalem per modum materiae. Ergo non sunt idem in substantia anima rationalis et anima sensibilis.

19. Praeterea, homo et equus conveniunt in animali. Animal autem dicitur per animam sensibilem. Ergo conveniunt in anima sensibili. Sed anima sensibilis in equo non est rationalis. Ergo nec in homine.

20. Praeterea, si anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sint idem secundum substantiam in homine; oportet quod in quacumque parte est una earum, sit et alia. Hoc autem est falsum. Nam in ossibus est anima vegetabilis, quia nutriuntur et augentur; non autem anima sensibilis, quia sine sensu sunt. Ergo non sunt idem secundum substantiam.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogmatibus (cap. 15): *Neque duas animas in uno homine esse dicimus, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem qua animetur corpus, et aliam rationalem quae rationi ministret; sed dicimus unam eamdemque animam in homine, quae corpus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones, non solum modernorum, sed etiam antiquorum. Plato enim (lib. 32, in dialogo de Natura et in dialogo de Justo) posuit diversas animas esse in corpore; et hoc quidem consequens erat suis principiis: posuit enim Plato quod anima unitur corpori ut motor, et non ut forma; dicens animam esse in corpore sicut est nauta in navi: ubi autem apparent diversae actiones secundum genus, oportet ponere diversos motores; sicut in navi alius est qui gubernat, et alius qui remigat. Nec eorum diversitas repugnat unitati navis: quia sicut actiones ordinatae sunt, ita et motores qui sunt in navi, ordinati sunt, unus sub alio. Et similiter non videtur repugnare unitati hominis vel animalis, si sint plures animae in uno corpore, ut motores ordinati sub invicem secundum ordinem operationum animae. Sed secundum hoc, cum ex motore et mobili non fiat unum simpliciter et per se, homo non esset unum simpliciter et per se, neque animal; neque esset generatio aut corruptio simpliciter, cum corpus accipit animam vel amittit. Unde oportet dicere, quod anima unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma; ut etiam ex superioribus (art. 8 et 9) manifestum est. Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animae in homine et in animali. Posuerunt enim Platonici, universalia esse formas separatas, quae de sensibilibus praedicantur inquantum participata sunt ab eis; utpote Socrates dicitur animal inquantum participat ideam animalis, et homo inquantum participat ideam hominis; et secundum hoc relinquitur quod alia sit forma secundum essentiam secundum quam Socrates dicitur esse animal, et alia secundum quam dicitur esse homo. Unde ad hoc sequitur quod anima sensibilis et rationalis secundum substantiam differant. Sed hoc non potest stare: quia ex diversis actu existentibus non fit aliquid unum per se: quia si de aliquo subjecto praedicentur aliqua secundum diversas formas per se, unum illorum praedicatur de altero per accidens; sicut de Socrate dicitur album secundum albedinem, et musicum secundum musicam; unde musicum de albo secundum accidens praedicatur. Si igitur Socrates dicatur homo et animal secundum aliam et aliam formam, sequeretur quod haec praedicatio, *homo est animal*, sit per accidens; et quod homo non sit vere id quod est animal. Contingit tamen secundum diversas formas fieri praedicationem per se, quando habent ordinem ad invicem; ut si dicatur quod habens superficiem est coloratum. Nam color est in substantia mediante superficie. Sed hic modus praedicandi per se non est quia praedicatum ponatur in definitione subjecti; sed magis e converso. Superficies enim ponitur in definitione coloris sicut numerus in definitione paris. Si ergo hoc modo esset praedicatio per se hominis et animalis; cum anima sensibilis quasi materialiter ordinetur ad rationem; si diversae sint, sequetur quod animal non praedicabitur per se de homine, sed magis e contrario. Sequetur etiam aliud inconveniens. Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter, nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ea ad invicem. Sic ergo, si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationale, indigerent haec duo, ad hoc quod unirentur simpliciter, aliquo quod faceret ea unum. Unde cum hoc non sit assignare; remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum, et simpliciter multa; et ita etiam non erit homo ens simpliciter: quia unumquodque intantum est ens, inquantum est unum. Iterum aliud inconveniens sequitur. Cum enim genus sit substantiale praedicatum; oportet quod forma secundum quam individuum substantiae recipit praedicationem generis, sit forma substantialis; et ita oportet quod anima sensibilis, secundum quam Socrates dicitur animal,

sit forma substantialis in eo; et sic necesse est quod det esse simpliciter corpori, et faciat ipsum hoc aliquid. Anima ergo rationalis, si est alia secundum substantiam, non facit hoc aliquid, nec esse simpliciter; sed solum esse secundum quid; cum adveniat rei jam subsistenti; unde non erit forma substantialis, sed accidentalis; et sic non dabit speciem Socrati, cum etiam species sit praedicatum substantiale. Relinquitur ergo quod in homine sit tantum una anima secundum substantiam, quae est rationalis, sensibilis et vegetabilis; et hoc consequens est ei, quod in praecedentibus (art. 9 hujus quaest., et quaest. praec., art. 3) ostendimus de ordine formarum substantialium: scilicet quod nulla forma substantialis unitur materiae mediante alia forma substantiali; sed forma perfectior dat materiae quicquid dabat forma inferior, et adhuc amplius. Unde anima rationalis dat corpori humano quicquid dat anima sensibilis brutis, vegetabilis plantis, et ulterius aliquid; et propter hoc ipsa est in homine et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Huic etiam attestatur, quod cum operatio unius potentiae fuerit intensa, impeditur alterius operatio, et e contra fit redundantia ab una potentia in aliam: quod non esset, nisi omnes potentiae in una essentia animae radicarentur.

Ad primum ergo dicendum, quod supposito quod sit tantum una substantia animae in corpore humano, diversimode ad hoc argumentum respondetur a diversis. Quidam enim dicunt, quod in embryone ante animam rationalem non est anima, sed quaedam virtus procedens ab anima parentis; et ab hujusmodi virtute sunt operationes quae in embryone apparent; quae dicitur virtus formativa. Sed hoc non est omnino verum: quia in embryone apparet non solum formatio corporis, quae potest attribui praedictae virtuti; sed etiam aliae operationes, quae non possunt attribui nisi animae, ut augeri, sentire, et hujusmodi. Posset tamen hoc sustineri, si praedictum principium activum in embryone pro tanto diceretur virtus animae, non anima, quia nondum est anima perfecta, sicut nec embryo est animal perfectum. Sed tunc eadem remanebit difficultas. Dicunt enim aliqui, quod primo in embryone sit anima vegetabilis quam sensibilis, et sensibilis quam rationalis, non tamen est alia et alia; sed primo quidem reducitur semen in actum animae vegetabilis per principium activum, quod est in semine; quae quidem anima in processu temporis magis ad ulteriorem producitur perfectionem per processum generationis, et ipsamet fit anima sensibilis; quae quidem ulterius producitur in majorem perfectionem a principio extrinseco, et fit anima rationalis. Sed secundum hanc positionem sequetur quod ipsa substantia animae rationalis (1) sit a principio activo quod est in semine, sed alia perfectio adveniat ibi ultimo a principio extrinseco; et ita sequeretur quod anima rationalis secundum suam substantiam sit corruptibilis: non enim potest esse incorruptibile quod a virtute quae est in semine causatur. Et ideo aliter dicendum est, quod generatio animalis non est tantum una generatio simplex; sed succedunt sibi invicem multae generationes et corruptiones; sicut dicitur quod primo habet formam seminis; et secundo formam sanguinis, et sic deinceps quousque perficiatur generatio; et ideo cum corruptio et generatio non sint sine abjectione et additione formae, oportet quod forma imperfecta quae prius inerat abjiciatur, et perfectior inducatur; et hoc quousque conceptum habeat formam perfectam. Et ideo dicitur, quod anima vegetabilis prius est in semine; sed illa abjicitur in processu generationis; et succedit alia, quae non solum est vegetabilis, sed etiam sensibilis. Ad istam iterum additur alia quae simul est vegetabilis, sensibilis et rationalis.

Ad secundum dicendum, quod virtus quae est in semine a patre, est virtus permanens ab intrinseco, non fluens ab extrinseco, sicut virtus moventis quae est in projectis: et ideo quantumcumque pater distet secundum locum, virtus quae est in semine, operatur. Non enim virtus activa quae est in semine, potest esse a matre; licet hoc quidam dicant; quod femina non est principium activum, sed passivum. Tamen quantum ad aliquid est simile: sicut enim virtus projicientis, quae est finita, movet motu locali usque ad determinatam distantiam loci, ita virtus generantis movet motu generationis usque ad determinatam formam.

Ad tertium dicendum, quod illa virtus habet rationem animae, ut dictum est; et ideo ab ea embryo potest dici animal.

Et similiter dicendum ad quartum, quintum, sextum, septimum, et octavum.

Ad nonum dicendum, quod sicut anima est in embryone in actu, sed imperfecte; ita operatur secundum operationes imperfectas.

Ad decimum dicendum, quod licet anima sensibilis in brutis sit ab intrinseco; tamen in homine substantia animae, qua est simul vegetabilis, sensibilis et rationalis, est ab extrinseco, ut jam dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod anima sensibilis non est accidens in homine, sed substantia, cum sit idem in substantia cum anima rationali: sed potentia sensitiva est accidens in homine, sicut et in aliis animalibus.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis est nobilior in homine quam in aliis animalibus: quia in homine non tantum sensibilis est, sed etiam rationalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima sensibilis in homine secundum substantiam est incorruptibilis, cum ejus substantia sit substantia animae rationalis; licet forte potentiae sensitivae, quae sunt actus corporis, non remaneant post corpus, ut quibusdam videtur.

Ad decimumquartum dicendum, quod si anima sensibilis quae est in brutis, et anima sensibilis quae est in homine, collocarentur secundum se in genere vel specie, non essent unius generis; nisi forte logice loquendo secundum aliquam intentionem communem. Sed id quod est in genere et specie proprie, est compositum, quod utrobique est corruptibile.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima sensibilis in homine non est anima irrationalis, sed est anima sensibilis et rationalis simul. Sed verum est quod potentiae animae sensitivae, quaedam quidem sunt irrationales secundum se, sed participant rationem secundum quod obediunt rationi; potentiae autem animae vegetabilis sunt penitus irrationabiles, quia non obediunt rationi, ut patet per Philosophum in 1 Ethicor. (cap. ult.).

(1) *Al.* substantialis.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet sint plura principalia membra in corpore, in quibus manifestantur principia quarumdam operationum animae; tamen omnia dependent a corde sicut a primo principio corporali.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ab anima humana inquantum unitur corpori, effluunt vires affixae organis; inquantum vero excedit sua virtute corporis capacitatem, effluunt ab ea vires non affixae organis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex superioribus quaestionibus patet, ab una et eadem forma materia recipit diversos gradus perfectionis; et secundum quod materia perficitur inferiori gradu perfectionis, remanet adhuc materialis dispositio ad ulterioris perfectionis gradum; et sic secundum quod corpus perficitur in esse sensibili ab anima humana, remanet adhuc ut materiale respectu ulterioris perfectionis; et secundum hoc, animal quod est genus, sumitur a materia; et rationale, quod est differentia, sumitur a forma.

Ad decimumnonum dicendum, quod sicut animal, inquantum animal, neque est rationale neque irrationale; sed ipsum animal rationale est homo, animal vero irrationale est animal brutum: ita anima sensibilis, inquantum hujusmodi, neque rationalis neque irrationalis est; sed ipsa anima sensibilis in homine est rationalis, in brutis vero irrationalis.

Ad vicesimum dicendum, quod licet una sit anima sensibilis et vegetabilis; non tamen oportet quod in quocumque apparet operatio unius, appareat operatio alterius, propter diversam partium dispositionem: ex quo etiam contingit quod nec omnes operationes animae sensibilis exercentur per unam partem; sed visus per oculum, auditus per aures, et sic de aliis.

ARTICULUS XII.

Utrum anima sit suae potentiae.
(1 p., quaest. 77, art. 1.)

Duodecimo quaeritur, utrum anima sit suae potentiae. Et videtur quod sic. Dicitur enim in lib. de Spiritu et Anima (cap. 13, a med.): *Anima habet sua naturalia, et illa omnia est: potentiae namque atque vires ejus idem sunt quod ipsa. Habet accidentia, et illa non sunt suae vires, et suae virtutes non sunt; non est enim sua prudentia, sua temperantia, sua justitia, sua fortitudo.* Ex hoc expresse videtur haberi quod anima sit suae potentiae.

2. Praeterea, in eodem lib. (cap. 13, in princ.), dicitur: *Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus: dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus: quoniam omnia ista sunt anima.* Ex hoc etiam idem habetur quod prius.

3. Praeterea, Bernardus dicit (lib. Meditat., cap. 1): *Tria quaedam intueor in anima: memoriam, intelligentiam, et voluntatem; et haec tria esse ipsam animam.* Sed eadem ratio est etiam de aliis potentiis animae. Ergo anima est suae potentiae.

4. Praeterea, Augustinus dicit in 6 de Trin. (lib. 10, cap. 11), quod memoria, intelligentia et voluntas, sunt una vita, una essentia. Sed non nisi essentia animae. Ergo potentiae animae sunt idem quod ejus essentia.

5. Praeterea, nullum accidens excedit suum subjectum. Sed memoria, intelligentia et voluntas, excedunt animam: non enim sui solum anima meminit, neque se solum intelligit et vult, sed etiam alia. Ergo haec tria non sunt accidentia animae: sunt igitur idem quod essentia animae, et eadem ratione aliae potentiae.

6. Praeterea, secundum haec tria attenditur imago Trinitatis in anima. Sed anima est ad imaginem Trinitatis secundum seipsam, et non solum secundum ejus accidentia. Ergo praedictae potentiae non sunt accidentia animae: sunt igitur de essentia ejus.

7. Praeterea, accidens est quod potest adesse et abesse praeter subjecti corruptionem. Sed potentiae animae non possunt abesse. Ergo non sunt accidentia animae; et sic idem quod prius.

8. Praeterea, nullum accidens est principium substantialis differentiae; quia differentia complet definitionem rei, quae significat quid est res. Sed potentiae animae sunt principia differentiarum substantialium; sensibile enim dicitur secundum sensum, rationale secundum rationem. Ergo potentiae non sunt accidentia animae, sed sunt ipsa anima, quae est forma corporis; nam forma est principium substantialis differentiae.

9. Praeterea, forma substantialis est virtuosior quam accidentalis. Sed accidentalis a seipsa agit, et non per aliam potentiam mediam. Ergo et substantialis. Cum igitur anima sit forma substantialis; potentiae quibus agit, non sunt aliud quam ipsa.

10. Praeterea, idem est principium essendi et operandi. Sed anima secundum seipsam est principium essendi, quia secundum suam essentiam est forma. Ergo sua essentia est principium operandi. Sed potentia nihil est aliud quam principium operandi. Essentia igitur animae est ejus potentia.

11. Praeterea, substantia animae, inquantum est in potentia ad intelligibilia, est intellectus possibilis; inquantum autem est actu, est agens. Sed esse actu et esse in potentia non significant aliud quam ipsam rem quae est in potentia et in actu. Ergo anima est intellectus agens et possibilis; et eadem ratione est suae potentiae.

12. Praeterea, sicut materia prima est in potentia ad formas sensibiles, ita anima intellectiva est in potentia ad formas intelligibiles. Sed materia prima est sua potentia. Ergo anima intellectiva est sua potentia.

13. Praeterea, Philosophus in lib. Ethic. (9, cap. 4) dicit, quod homo est intellectus. Sed hoc non est nisi ratione animae rationalis. Ergo anima est intellectus; et eadem ratione est etiam suae potentiae.

14. Praeterea, Philosophus in 2 de Anima (com. 6) dicit, quod anima est actus primus, sicut scientia. Sed scientia est immediatum principium actus secundi, qui est considerare. Ergo anima est immediatum principium operationum suarum. Sed immediatum principium operationis dicitur potentia. Ergo anima est suae potentiae.

15. Praeterea, omnes partes sunt consubstantiales toti, quia totum consistit ex partibus. Sed potentiae animae sunt partes ejus, ut patet in 2

de Anima (com. 9). Ergo sunt substantiales animae, et non sunt accidentia.

16. Praeterea, forma simplex non potest esse subjectum. Sed anima est forma simplex, ut supra (art. 6) ostensum est. Ergo non potest esse subjectum accidentium. Potentiae ergo quae sunt in anima, non sunt ejus accidentia.

17. Praeterea, si potentiae sunt accidentia animae, oportet quod ab essentia ejus fluant; accidentia enim propria causantur ex principiis subjecti. Sed essentia animae, cum sit simplex, non potest esse causa tantae diversitatis accidentium, quantum apparet in potentiis animae. Potentiae igitur animae non sunt ejus accidentia. Relinquitur ergo quod ipsa anima sit suae potentiae.

Sed contra, sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est esse et agere. Ergo in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae.

Praeterea, nulla qualitas est substantia. Sed potentia naturalis est quaedam species qualitatis, ut patet in praedicamentis. Ergo potentiae naturales animae non sunt ipsa essentia animae.

Respondeo dicendum, quod circa hanc quaestionem sunt diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod anima est suae potentiae; alii vero hoc negant dicentes, potentias animae esse quasdam proprietates ipsius. Et ut harum opinionum diversitas cognoscatur, sciendum, quod potentia nihil aliud est quam principium operationis alicujus, sive sit actio sive passio; non quidem principium quod est subjectum agens aut patiens; sed id quo agens agit, aut patiens patitur; sicut ars aedificativa est potentia in aedificatore, qui per eam aedificat; et calor in igne, qui calore calefacit; et siccum est potentia in lignis, quia secundum hoc sunt combustibilia. Ponentes igitur quod anima sit suae potentiae, hoc intelligunt, quod ipsa essentia animae sit principium immediatum omnium operationum animae; dicentes, quod homo per essentiam animae intelligit, sentit, et alia hujusmodi operatur, et secundum diversitatem operationum diversis nominibus nominatur: sensus quidem inquantum est principium sentiendi, intellectus autem inquantum est intelligendi principium, et sic de aliis; utpote si ignis calorem nominaremus potentiam liquefactivam, calefactivam et desiccativam, quia haec omnia operatur. Sed haec opinio stare non potest. Primo quidem, quia unumquodque agit secundum quod actu est, illud scilicet quod agit; ignis enim calefacit non inquantum actu est lucidum, sed inquantum est actu calidum: et exinde est quod omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod ex eo quod agitur, consideretur principium quo agitur; oportet enim utrumque esse conforme. Unde in 2 Physic. (com. 70) dicitur, quod forma et generans sunt idem specie. Cum ergo id quod agit, non pertinet ad esse substantiale rei, impossibile est quod principium quo agit, sit aliquid de essentia rei; et hoc manifeste apparet in agentibus naturalibus. Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis; necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum ejus; alias non induceret agendo formam substantialem. Et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium; et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit (lib. 8 Metaph., cap. 7, et lib. 9, cap. 5) de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formae substantiales in istis inferioribus; hujusmodi agens agit per suam essentiam; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia. De potentia vero passiva manifestum est quod potentia passiva quae est ad actum substantialem, est in genere substantiae; et quae est ad actum accidentalem, est in genere accidentis per reductionem, sicut principium, et non sicut species completa; quia unumquodque genus dividitur per potentiam et actum. Unde potentia homo est in genere substantiae, et potentia album est in genere qualitatis. Manifestum est autem quod potentiae animae, sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus; et similiter esse magnum vel parvum, ad quod ordinatur vis augmentativa. Generativa vero potentia et nutritiva ordinantur quidem ad substantiam producendam vel conservandam, sed per transmutationem materiae; unde talis actio, sicut et aliorum agentium naturalium, fit a substantia mediante principio accidentali. Manifestum est ergo quod ipsa essentia animae non est principium immediatum suarum operationum; sed operatur mediantibus principiis accidentalibus; unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates ejus. Deinde hoc apparet ex ipsa diversitate actionum animae, quae sunt genere diversae, et non possunt reduci ad unum principium immediatum; cum quaedam earum sint actiones et quaedam passiones, et aliis hujusmodi differentiis differant; quae oportet attribui diversis principiis. Et ita, cum essentia animae sit unum principium, non potest esse immediatum principium omnium suarum actionum; sed oportet quod habeat plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum; potentia enim ad actum dicitur correlative; unde secundum diversitatem actionum oportet esse diversitatem potentiarum. Et inde est quod Philosophus in 6 Ethic. (cap. 1 et 9) dicit, quod scientificum animae quod est necessariorum, et ratiocinativum quod est contingentium, sunt diversae potentiae; quia necessarium et contingens genere differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod liber iste de Spiritu et Anima, non est Augustini, sed dicitur cujusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. Si tamen sustineatur, potest dici, quod anima est suae potentiae, vel suae vires, quia sunt naturales proprietates ejus.

Unde in eodem lib. dicitur, quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed potentia una; et est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum, lucidum et leve sunt unus ignis.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, et quartum.

Ad quintum dicendum, quod accidens non excedit subjectum in essendo, excedit tamen in agendo; calor enim ignis exteriora calefacit; et secundum hoc potentiae animae excedunt ipsam, inquantum anima intelligit et diligit non solum se, sed etiam alia. Augustinus autem inducit hanc rationem comparans notitiam et amorem ad mentem, non ut ad cognoscentem et ad amantem, sed ut ad cognitum et amatum. Si enim secundum hanc habitudinem compararet ad ipsam ut accidentia ad subjectum, sequeretur quod anima non cognosceret et amaret nisi se. Unde fortassis secundum hunc intellectum dixit, quod sunt una vita, una essentia; quia notitia in actu est quodammodo cognitum, et amor in actu est quommodo ipsum amatum.

Ad sextum dicendum, quod imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam; sic enim repraesentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter. Si autem anima esset suae potentiae, non esset distinctio potentiarum ab invicem nisi solis nominibus; et sic non repraesentaretur convenienter distinctio personarum quae est in divinis.

Ad septimum dicendum, quod tria sunt genera accidentium; quaedam enim causantur ex principiis speciei; et dicuntur propria, sicut risibile homini; quaedam vero causantur ex principiis individui; et hoc dicitur, quia vel habent causam permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia inseparabilia, sicut masculinum et femininum, et alia hujusmodi; quaedam vero habent causam non permanentem in subjecto, et haec sunt accidentia separabilia, ut sedere et ambulare. Est autem commune omni accidenti quod non sit de essentia rei; et ita non cadit in definitione rei; unde de re intelligimus quod quid est, absque hoc quod intelligamus aliquid accidentium ejus. Sed species non potest intelligi sine accidentibus quae consequuntur principium speciei; potest tamen intelligi sine accidentibus individui etiam inseparabilibus: sine separabilibus vero esse potest non solum species, sed et individuum. Potentiae vero animae sunt accidentia sicut proprietates. Unde licet sine illis intelligatur quid est anima, non autem animam sine eis esse est possibile neque intelligibile.

Ad octavum dicendum, quod sensibile et rationale secundum quod sunt differentiae essentiales, non sumuntur a sensu et intellectu, sed ab anima sensitiva et intellectiva.

Ad nonum dicendum, quod quare forma substantialis non sit immediatum principium actionis in agentibus inferioribus, ostensum est (in corp. art.).

Ad decimum dicendum, quod anima est principium operandi, sed primum, non proximum. Operantur enim potentiae virtute animae, sicut et qualitates elementorum in virtute formarum substantialium.

Ad undecimum dicendum, quod ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles; sed ista potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam quae est in aere, est essentia aeris; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.

Ad duodecimum dicendum, quod materia prima est in potentia ad actum substantialem, qui est forma; et ideo ipsa potentia est ipsa essentia ejus.

Ad decimumtertium dicendum, quod homo dicitur intellectus esse, quia intellectus dicitur id quod est potius in homine, sicut civitas dicitur esse rector civitatis; non tamen hoc dictum est eo quod essentia animae sit ipsa potentia intellectus.

Ad decimumquartum dicendum, quod similitudo inter animam et scientiam attenditur secundum quod utraque est actus primus, non autem quantum ad omnia; unde non oportet quod anima sit immediatum principium operationum, sicut scientia.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae animae non sunt partes essentiales animae quasi constituentes essentiam ejus; sed partes potentiales, quia virtus animae distinguitur per hujusmodi potentias.

Ad decimumsextum dicendum, quod forma simplex quae non est subsistens, vel si subsistit, quae est actus purus, non potest esse subjectum accidentis. Anima autem est forma subsistens, et non est actus purus, loquendo de anima humana; et ideo potest esse subjectum potentiarum quarumdam, scilicet intellectus, et voluntatis. Potentiae autem sensitivae et nutritivae partis sunt in composito sicut in subjecto; quia cujus est actus, ejus est potentia, ut patet per Philosophum in lib. de Somn. et Vigilia (cap. 1 ante med.).

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima sit una in essentia, tamen est in ea potentia et actus, et habet diversam habitudinem ad res; diversimode etiam comparatur ad corpus; et propter hoc ab una essentia animae possunt procedere diversae potentiae.

ARTICULUS XIII.

Utrum potentiae distinguantur per objecta.
(1 *p.*, *quaest.* 77, *art.* 3.)

Tertiodecimo quaeritur de distinctione potentiarum animae, utrum videlicet distinguantur per objecta. Et videtur quod non. Quia contraria sunt quae maxime distant. Sed contrarietas objectorum non diversificat potentias; eadem enim potentia albi et nigri est visus. Ergo nulla differentia objectorum diversificat potentias.

2. Praeterea, magis differunt quae differunt secundum substantiam, quam quae differunt secundum accidens. Sed homo et lapis differunt secundum substantiam; sonus autem et coloratum differunt secundum accidens. Cum igitur homo et lapis ad eamdem potentiam pertineant, multo magis sonus et coloratum; et ita nulla differentia objectorum facit differre potentias.

3. Praeterea, si differentia objectorum esset causa diversitatis potentiarum, oporteret quod unitas objecti esset causa identitatis in potentiis. Videmus autem quod idem objectum ad diversas potentias se habet; idem enim est quod intelligitur et desideratur; bonum enim intelligibile est objectum voluntatis. Ergo differentia objectorum non est causa diversitatis potentiarum.

4. Praeterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Si ergo objecta diversa diversificarent potentias aliquas, oporteret quod diversitatem facerent ubique in potentiis. Hoc autem non videmus; nam quaedam objecta diversa comparantur quidem ad diversas potentias, sicut sonus et color ad auditum et visum; et iterum ad unam potentiam, scilicet ad imaginationem et intellectum. Relinquitur ergo quod differentia objectorum non sit causa diversitatis potentiarum.

5. Praeterea, habitus sunt perfectiones potentiarum; perfectibilia enim distinguuntur per perfectiones proprias. Ergo potentiae distinguuntur secundum habitus, et non secundum objecta.

6. Praeterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis. Sed potentiae animae sunt in organis corporeis. Sunt enim actus organorum. Ergo distinguuntur secundum organa corporis, et non secundum objecta.

7. Praeterea, potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates ejus. Proprietates autem rei fluunt ab essentia ejus. Ab uno autem non est nisi unum immediate. Ergo una sola potentia animae est prima fluens ab essentia animae; et mediante ea fluunt aliae secundum aliquem ordinem; ergo potentiae animae differunt secundum originem, et non secundum objecta.

8. Praeterea, si potentiae animae sunt diversae, oportet quod una earum oriatur ab alia; quia non possunt omnes oriri ab essentia animae immediate, cum sit una et simplex. Sed impossibile videtur quod una potentia animae oriatur ex alia; tum quia omnes potentiae animae sunt simul; tum etiam quia accidens oritur a subjecto; unum autem accidens non potest esse subjectum alterius. Non ergo possunt esse diversae potentiae animae per diversitatem objectorum.

9. Praeterea, quanto aliqua substantia est altior; tanto ejus virtus est major, et per consequens minus multiplicata; quia omnis virtus unita plus est infinita quam multiplicata, ut dicitur in lib. de de causis (prop. 17). Anima autem inter omnia inferiora est sublimior. Ergo virtus ejus est magis una, et tamen ad plura se habens. Non ergo multiplicatur secundum differentiam objectorum.

10. Praeterea, si diversitas potentiarum animae est secundum differentiam objectorum; oportet etiam quod ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum. Hoc autem non videtur; nam intellectus, cujus objectum est quod quid est et substantia, est posterior sensu, cujus objecta sunt accidentia, ut color et sonus: tactus autem est prior visu, cum tamen visibile sit prius et communius tangibili. Ergo nec diversitas potentiarum est solum secundum differentiam objectorum.

11. Praeterea, omne appetibile est sensibile vel intelligibile. Intelligibile autem est perfectio intellectus, et sensibile perfectio sensus. Cum igitur unumquodque appetat naturaliter suam perfectionem, sequitur quod intellectus et sensus appetant naturaliter omne appetibile. Non igitur oportet ponere potentiam appetitivam praeter sensitivam.

12. Praeterea, appetitus non est nisi voluntas irascibilis et concupiscibilis. Sed voluntas est in intellectu, irascibilis et concupiscibilis in sensu, ut dicitur in 3 de Anima (com. 42). Ergo potentia appetitiva non est ponenda praeter sensitivam et intellectivam.

13. Praeterea, Philosophus probat in 3 de Anima (com. 48), quod principia motus localis in animalibus sunt sensus, sive imaginatio, et intellectus et appetitus. Sed potentia in animalibus nihil aliud est quam principium motus. Ergo potentia motiva non est praeter cognoscitivam et appetitivam.

14. Praeterea, potentiae animae ordinantur ad aliquid altius quam est natura; alias in omnibus naturalibus essent vires animae. Sed potentiae quae attribuuntur animae vegetabili, non videntur ordinari ad aliquid altius quam natura; ordinantur enim ad conservationem speciei per generationem, et conservationem individui per nutrimentum, et perfectam quantitatem per augmentum; quae omnia operatur natura etiam in rebus naturalibus. Non igitur ad hujusmodi ordinandae sunt potentiae animae.

15. Praeterea, quanto aliqua virtus est altior, tanto, una existens, ad plura se extendit. Sed virtus animae est supra virtutem naturae. Cum igitur natura eadem virtute producat in esse corpus naturale, et det ei debitam quantitatem, et conservet ipsum in esse; videtur hoc fortius quod anima una virtute operetur. Non igitur sunt diversae potentiae generativa, nutritiva et augmentativa.

16. Praeterea, sensus est cognoscitivus accidentium. Sed aliqua alia accidentia magis ad invicem differunt quam sonus et color et hujusmodi; quae sunt non solum in eodem genere qualitatis, sed etiam in eadem specie, quae est tertia. Si igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam objectorum, non deberent potentiae animae distingui penes hujusmodi accidentia, sed magis penes alia quae magis distant.

17. Praeterea, cujuslibet generis est una contrarietas prima. Si igitur penes diversa genera qualitatum possibilium diversificantur potentiae sensitivae, videtur quod ubicumque sunt diversae contrarietates, sint diversae potentiae sensitivae. Sed hoc alicubi invenitur; visus enim est albi et nigri; auditus gravis et acuti: alicubi vero non; tactus enim est calidi et frigidi, humidi et sicci, mollis et duri, et hujusmodi. Ergo potentiae non distinguuntur penes objecta.

18. Praeterea, memoria non videtur esse alia potentia a sensu; est enim passio primi sensitivi, secundum Philosophum. Objecta tamen eorum differunt, quia objectum sensus est praesens, objectum vero memoriae praeteritum. Ergo potentiae non distinguuntur penes objecta.

19. Praeterea, omnia quae cognoscuntur per sensum, cognoscuntur etiam per intellectum, et alia plura. Si igitur potentiae sensitivae distinguuntur secundum pluralitatem objectorum, oportet etiam quod intellectus distinguatur secundum diversas potentias, sicut et sensus; quod patet esse falsum.

20. Praeterea, intellectus possibilis et agens sunt diversae potentiae, ut supra (art. 3, 4 et 5) ostensum est. Sed idem est objectum utriusque. Non igitur potentiae distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra est quod dicitur in 2 de Anima (com. 33), quod potentiae distinguuntur per actus, et actus per objecta.

Praeterea, perfectibilia distinguuntur penes perfectiones. Sed objecta sunt perfectiones potentiarum. Ergo potentiae distinguuntur penes objecta.

Respondeo dicendum, quod potentia secundum

id quod est, dicitur ad actum; unde oportet quod per actum definiatur potentia; et secundum diversitatem actuum diversificentur potentiae. Actus autem ex objectis speciem habent: nam si sunt actus passivarum potentiarum, objecta sunt activa; si autem sunt activarum potentiarum, objecta sunt ut fines. Secundum autem utrumque horum considerantur species operationis; nam calefacere et infrigidare distinguuntur quidem secundum quod hujus principium est calor, illius autem frigus; et iterum in similes fines terminantur. Nam agens ad hoc agit ut similitudinem suam in aliud inducat. Relinquitur igitur quod secundum distinctionem objectorum attenditur distinctio potentiarum animae. Oportet tamen attendere distinctionem objectorum secundum quod objecta sunt differentiae actionum animae, et non secundum aliud; quia in nullo genere species diversificatur nisi differentiis quae per se dividunt genus. Non enim albo et nigro distinguuntur species animalis; sed rationali et irrationali. Oportet autem in actionibus animae tres gradus considerare. Actio enim animae transcendit actionem naturae in rebus inanimatis (1) operantis; sed hoc contingit quantum ad duo; scilicet quantum ad modum agendi, et quantum ad id quod agitur. Oportet autem quod quantum ad modum agendi omnis actio animae transcendat operationem vel actionem naturae inanimati; quia cum actio animae sit actio vitae, vivum autem est quod seipsum movet ad operandum; oportet quod omnis operatio animae sit secundum aliquod intrinsecum agens. Sed quantum ad id quod agitur, non omnis actio transcendit actionem naturae inanimati; oportet enim quod fit, esse naturale, et quae ad ipsum requiruntur, sic in corporibus inanimatis, sicut in corporibus animatis; sed in corporibus inanimatis fit ab agente extrinseco, in corporibus vero animatis ab agente intrinseco; et hujusmodi sunt actiones ad quas ordinantur potentiae animae vegetabilis. Nam ad hoc quod individuum producatur in esse, ordinatur potentia generativa; ad hoc autem quod quantitatem debitam consequatur, ordinatur vis augmentativa; ad hoc autem quod conservetur in esse, ordinatur vis nutritiva. Haec autem consequuntur corpora inanimata ab agente naturali extrinseco tantum; et propter hoc praedictae vires animae dicuntur naturales. Sunt autem aliae altiores actiones animae, quae transcendunt actiones formarum naturalium, etiam quantum ad id quod agitur; inquantum scilicet in anima sunt nata esse omnia secundum esse immateriale. Est enim anima quodammodo omnia secundum quod est sentiens et intelligens. Oportet autem esse diversum gradum hujusmodi esse immaterialis. Unus enim gradus est secundum quod in anima sunt res sine propriis materiis; sed tamen secundum singularitatem, et conditiones individuales, quae consequuntur materiam; et iste est gradus sensus, qui est susceptivus specierum individualium sine materia, sed tamen in organo corporali. Altior autem et perfectissimus immaterialitatis gradus est intellectus, qui recipit species omnino a materia et conditionibus materiae abstractas, et absque organo corporali. Sicut autem per formam naturalem res habet inclinationem ad aliquid, et habet motum aut actionem ad consequendum id ad quod inclinatur; ita ad formam etiam sensibilem vel intelligibilem sequitur inclinatio ad rem sive per sensum sive per intellectum comprehensam; quae quidem pertinet ad potentiam appetitivam, et iterum oportet consequenter esse motum aliquem per quem perveniatur ad rem desideratam; et hoc pertinet ad potentiam motivam. Ad perfectam autem sensus cognitionem, quae sufficiat animali, quinque requiruntur. Primo quod sensus recipiat speciem a sensibilibus; et hoc pertinet ad sensum proprium. Secundo quod de sensibilibus perceptis dijudicet, et ea ab invicem discernat: quod oportet fieri per potentiam ad quam omnia sensibilia perveniunt, quae dicitur sensus communis. Tertium est quod species sensibilium receptae conserventur. Indiget autem animal apprehensione sensibilium non solum ad eorum praesentiam, sed etiam postquam abierint: et hoc necessarium est reduci in aliquam potentiam. Nam et in rebus corporalibus aliud principium est recipiendi, et aliud conservandi; nam quae sunt bene receptibilia, sunt interdum male conservativa. Hujusmodi autem potentia dicitur imaginatio, sive phantasia. Quarto autem requiruntur intentiones aliquae quas sensus non apprehendit, sicut nocivum et utile et alia hujusmodi. Et ad haec quidem cognoscenda pervenit homo inquirendo et conferendo; alia vero animalia quodam naturali instinctu, sicut ovis naturaliter fugit lupum tamquam nocivum; unde ad hoc in aliis animalibus ordinatur aestimativa naturalis; in homine autem vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium: unde et ratio particularis dicitur, et intellectus passivus. Quarto autem requiritur quod ea quae prius fuerunt apprehensa per sensus, et interius conservata; iterum ad actualem considerationem revocentur. Et hoc quidem pertinet ad rememorativam virtutem: quae in aliis quidem animalibus absque inquisitione suam operationem habet, in hominibus autem cum inquisitione et studio; unde in hominibus non solum est memoria, sed reminiscentia. Necesse autem fuit ad hoc potentiam ab aliis distinctam ordinari; quia actus aliarum potentiarum sensitivarum est secundum motus a rebus ad animam, actus autem memorativae potentiae est e contrario secundum motum ab anima ad res; diversi autem motus diversa principia motiva requirunt; principia autem motiva potentiae dicuntur. Quia vero sensus proprius, qui est primus in ordine sensitivarum potentiarum, immediate a sensibilibus immutatur; necesse fuit quod secundum diversitatem immutationum sensibilium in diversas potentias distingueretur. Cum enim sensus sit susceptivus specierum sensibilium sine materia; necesse est gradum et ordinem immutationum quibus immutantur sensus a sensibilibus, accipere per comparationem ad immateriales immutationes. Sunt igitur quaedam sensibilia quorum species licet immaterialiter in sensu recipiantur, tamen etiam materialem immutationem faciunt in animalibus sentientibus. Hujusmodi autem sunt qualitates quae sunt principia transmutationum etiam in rebus materialibus; sicut calidum, frigidum, humidum et siccum et alia hujusmodi. Quia igitur hujusmodi sensibilia immutant nos etiam materialiter agendo, materialis autem immutatio fit per contactum; necesse est quod hujusmodi sensibilia contingendo sentiantur; propter quod potentia sensitiva comprehendens ea vocatur tactus. Sunt autem quaedam sensibilia quae quidem

(1) *Al.* animatis.

non materialiter immutant, sed tamen eorum immutatio habet materialem immutationem annexam; quod contingit dupliciter. Uno modo sic quod materialis immutatio annexa sit tam ex parte sensibilis quam ex parte sentientis; et hoc pertinet ad gustum; licet enim sapor non immutet organum sensus faciendo ipsum saporosum, tamen haec immutatio non est sine aliquali transmutatione tam saporosi quam etiam organi gustus, et praecipue secundum humectationem. Alio modo sic quod transmutatio materialis annexa sit solum ex parte sensibilis. Hujusmodi autem transmutatio vel est secundum resolutionem et alterationem quamdam sensibilis, sicut accidit in sensu odoratus; vel solum secundum loci mutationem, sicut accidit in auditu; unde auditus et odoratus, quia sunt sine mutatione materiali sentientis, licet adsit materialis mutatio ex parte sensibilis, non tangendo, sed per medium extrinsecum sentiunt; gustus autem solum in tangendo sentit, quia requiritur immutatio materialis ex parte sentientis. Sunt autem alia sensibilia quae immutant sensum absque materiali immutatione annexa, sicut lux et color, quorum est visus; unde visus est altior inter omnes sensus, et universalior; quia sensibilia ab eo percepta sunt communia corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Similiter autem vis appetitiva, quae consequitur apprehensionem sensus, necesse est quod in duo dividatur: quia aliquid est appetibile vel ea ratione quod est delectabile sensui et conveniens; et ad hoc est vis concupiscibilis; vel ea ratione quod per hoc habetur potestas fruendi delectabilibus secundum sensum; quod quandoque contingit cum aliquo tristabili secundum sensum; sicut cum animal pugnando adipiscitur quamdam potestatem fruendi proprio delectabili, repellendo impedientia; et ad hoc ordinatur vis irascibilis. Vis autem motiva, cum ad motum ordinetur, non diversificatur nisi secundum diversitatem motuum; qui vel competunt diversis animalibus, quorum quaedam sunt reptibilia, quaedam volatilia, quaedam gressibilia, quaedam alio modo mobilia; vel etiam secundum diversas partes ejusdem animalis; nam singulae partes habent quosdam proprios motus. Gradus autem intellectualium potentiarum similiter distinguuntur in cognoscitivas et appetitivas. Motiva autem communis est et sensui et intellectui; nam idem corpus eodem motu movetur ab utroque. Cognitio autem intellectus requirit duas potentias; scilicet intellectum agentem et possibilem, ut ex superioribus patet. Sic igitur manifestum est quod sunt tres gradus potentiarum animae; scilicet secundum animam vegetabilem, sensitivam, et rationalem. Sunt autem quinque genera potentiarum; scilicet nutritivum, sensitivum, intellectivum, appetitivum, et motivum secundum locum; et horum quodlibet continet sub se potentias plures, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria maxime differunt, sed in eodem genere. Diversitas autem objectorum secundum genus convenit diversitati potentiarum, quia et genus quodammodo in potentia est; et ideo contraria referuntur ad eamdem potentiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sonus et color sint diversa accidentia, tamen per se differunt quantum ad immutationem sensus, ut dictum est; non autem homo et lapis, quia eis eodem modo immutatur sensus; et ideo homo et lapis differunt per accidens inquantum sentiuntur; licet differant per se inquantum sunt substantiae. Nihil enim prohibet differentiam aliquam esse per se comparatam ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens; sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiae.

Ad tertium dicendum, quod eadem res comparatur ad diversas potentias animae, non secundum eamdem rationem objecti, sed secundum aliam et aliam.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliqua potentia est altior, tanto ad plura se extendit; unde habet communiorem rationem objecti: et inde est quod quaedam conveniunt (1) in ratione objecti superioris potentiae, quae distinguuntur in ratione objecti quantum ad potentias inferiores.

Ad quintum dicendum, quod habitus non sunt perfectiones potentiarum, propter quas sunt potentiae; sed sicut quibus aliqualiter se habent ad ea propter quae sunt, idest ad objecta; unde potentiae non distinguuntur penes habitus, sed penes objecta; sicut nec artificialia, penes objecta, sed penes fines.

Ad sextum dicendum, quod potentiae non sunt propter organa, sed magis e converso; unde magis distinguuntur organa penes objecta quam e converso.

Ad septimum dicendum, quod anima habet aliquem praecipuum finem, sicut anima humana bonum intelligibile; habet autem et alios fines ordinatos ad hunc ultimum finem, sicut quod sensibile ordinatur ad intelligibile. Et quia anima ordinatur ad sua objecta per potentias, sequitur quod etiam potentia sensitiva sit in homine propter intellectivam, et sic de aliis. Sic igitur secundum rationem finis oritur una potentia animae ex alia per comparationem ad objecta; unde potentias animae distingui per potentias et objecta non est contrarium.

Ad octavum dicendum, quod licet accidens non possit esse per se subjectum accidentis, tamen subjectum subjicitur uni accidenti mediante alio; sicut corpus colori mediante superficie; et sic unum accidens oritur ex subjecto mediante alio, et una potentia ab essentia animae mediante alia.

Ad nonum dicendum, quod anima una virtute in plura potest quam res naturalis; sicut visus apprehendit omnia visibilia; sed anima propter sui nobilitatem habet multo plures operationes quam res inanimata; unde oportet quod habeat plures potentias.

Ad decimum dicendum, quod ordo potentiarum animae est secundum ordinem objectorum. Sed utrobique potest attendi ordo vel secundum perfectionem, et sic intellectus est prior sensu; vel secundum generationis viam, et sic est sensus prior intellectu: quia in generationis via prius inducitur accidentalis dispositio quam forma substantialis.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus quidem naturaliter appetit intelligibile ut est intelligibile: appetit enim naturaliter intellectus intelligere, et sensus sentire. Sed quia res sensibilis vel intelligibilis non solum appetitur ad sentiendum et ad intelligendum, sed etiam ad aliquid aliud; ideo praeter sensum et intellectum necesse est esse appetitivam potentiam.

(1) *Al.* sunt.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas est in ratione inquantum sequitur apprehensionem rationis; operatio vero voluntatis pertinet ad eumdem gradum operationis potentiarum animae, sed non ad idem genus; et similiter est dicendum de irascibili et concupiscibili respectu sensus.

Ad decimumtertium dicendum, quod intellectus et appetitus movent sicut imperantes motum; sed oportet esse potentiam motivam quae motum exequatur, secundum quam scilicet membra sequuntur imperium appetitus, et intellectus vel sensus.

Ad decimumquartum dicendum, quod potentiae animae vegetabilis dicuntur vires naturales, quia non operantur nisi quod natura facit in corporibus; sed dicuntur vires animae, quia altiori modo hoc faciunt, ut supra dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod res naturalis inanimata simul recipit speciem et debitam quantitatem; quod non est possibile in rebus viventibus, quas oportet in principio generationis esse modicae quantitatis, quia generantur ex semine; et ideo oportet quod praeter vim generativam in eis sit vis augmentativa, quae perducat ad debitam quantitatem. Hoc autem fieri oportet per hoc quod aliquid convertatur in substantiam augmentandi, et sic additur ei. Haec autem conversio fit per calorem, qui etiam convertit id quod extrinsecus apponitur, et resolvit etiam quod inest. Unde ad conservationem individui, ut continuo restauretur deperditum, et addatur quod deest ad perfectionem quantitatis et quod necessarium est ad generationem seminis, necessaria fuit vis nutritiva, quae deservit et augmentativae et generativae; et propter hoc individuum conservat.

Ad decimumsextum dicendum, quod sonus et calor et hujusmodi differunt secundum diversum modum immutationis sensus; non autem sensibilia diversorum generum; et ideo penes ea non diversificantur potentiae sensitivae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod quia contrarietates quarum est tactus cognoscitivus, non reducuntur in aliquod unum genus, sicut diversae contrarietates quae possunt considerari circa visibilia, reducuntur in unum genus coloris; ideo Philosophus determinat in 2 de Anima (com. 62, 63, 64), quod tactus non est unus sensus, sed plures. Sed tamen omnes conveniunt in hoc quod non per medium extrinsecum sentiunt; et omnes dicuntur tactus, ut sit unus sensus genere divisus in plures species. Posset tamen dici, quod esset simpliciter unus sensus: quia omnes contrarietates quarum tactus est cognoscitivus, cognoscuntur per se: cognoscunt enim se invicem, et reducuntur in unum genus, sed est innominatum: nam et genus proximum calidi et frigidi innominatum est.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum potentiae animae sint proprietates quaedam; per hoc quod dicitur memoria esse passio primi sensitivi, non excluditur quin memoria sit alia potentia a sensu; sed ostenditur ordo ejus ad sensum.

Ad decimumnonum dicendum, quod sensus recipit species sensibilium in organis corporalibus, et est cognoscitivus particularium; intellectus autem recipit species rerum absque organo corporali, et est cognoscitivus universalium; et ideo aliqua diversitas objectorum requirit diversitatem potentiarum in parte sensitiva, quae non requirit diversitatem potentiarum in parte intellectiva. Recipere enim et retinere in rebus materialibus non est secundum idem, sed in immaterialibus secundum idem est; et similiter secundum diversos modos immutationis oportet diversificari (1) sensum, non autem intellectum.

Ad vicesimum dicendum, quod idem objectum, scilicet intelligibile in actu, comparatur ad intellectum agentem ut factum ab eo; ad intellectum vero possibilem, ut movens ipsum; et sic patet quod non secundum eamdem rationem idem comparatur ad intellectum agentem et possibilem.

ARTICULUS XIV.

Utrum anima humana sit immortalis.
(1 *part., quaest. 75, art. 6.*)

Quartodecimo quaeritur de immortalitate animae humanae. Et videtur quod sit corruptibilis. Dicitur enim Eccle. 3, 19: *Unus est interitus hominis et jumentorum, et aequa utriusque conditio.* Sed jumenta cum intereunt, interit eorum anima. Ergo cum homo interierit, anima ejus corrumpitur.

2. Praeterea, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur 10 Met. (com. 36). Sed anima humana et anima jumentorum non differunt secundum genus; quia nec homo a jumentis genere differt. Ergo anima hominis et anima jumentorum non differunt secundum corruptibile et incorruptibile. Sed anima jumentorum est corruptibilis. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

3. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2 orth. Fidei cap. 3), quod Angelus est gratia, non natura, immortalitatem suscipiens. Sed Angelus non est inferior anima. Ergo anima non est naturaliter immortalis.

4. Praeterea, Philosophus probat in 8 Phys. (com. 8), quod primum movens est infinitae virtutis, quia movet tempore infinito. Si igitur anima habet virtutem durandi tempore infinito, sequitur quod virtus ejus sit infinita. Sed virtus infinita non est in essentia finita. Ergo sequitur quod essentia animae sit infinita, si sit incorruptibilis. Hoc autem est impossibile, quia sola essentia divina est infinita. Ergo anima humana non est incorruptibilis.

5. Sed diceretur, quod anima est incorruptibilis non per essentiam propriam, sed per virtutem divinam. — Sed contra, illud quod non competit alicui per essentiam propriam, non est ei essentiale. Sed corruptibile et incorruptibile essentialiter praedicantur de quibuscumque dicuntur, ut dicit Philosophus in 10 Metaph. (com. 26). Ergo si anima est incorruptibilis, oportet quod sit incorruptibilis per essentiam suam.

6. Praeterea, omne quod est, aut est corruptibile aut incorruptibile. Si igitur anima humana secundum suam naturam non est incorruptibilis, sequitur quod secundum suam naturam sit corruptibilis.

7. Praeterea, omne incorruptibile habet virtutem quod sit semper. Si igitur anima humana sit incorruptibilis, sequitur quod habet virtutem quod sit semper. Ergo non habet esse post non esse; quod est contra fidem.

8. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 19 de civit. Dei cap. 26), quod sicut Deus est vita animae, ita anima est vita corporis. Sed mors est privatio

(1) *Al.* diversificare.

vitae. Ergo per mortem anima privatur, et tollitur.

9. Praeterea, forma non habet esse nisi in eo in quo est. Si igitur anima est forma corporis, non potest esse nisi in corpore; ergo perit perempto corpore.

10. Sed diceretur, quod hoc est verum de anima secundum quod est forma, non secundum suam essentiam. — Sed contra, anima non est forma corporis per accidens; alioquin, cum anima constituat hominem secundum quod est forma corporis, sequeretur quod homo esset ens per accidens. Quidquid autem competit alicui non per accidens, convenit ei secundum suam essentiam. Ergo est forma secundum suam essentiam. Si ergo secundum quod est forma, est corruptibilis; et secundum suam essentiam erit corruptibilis.

11. Praeterea, quaecumque conveniunt ad unum esse, ita se habent quod corrupto uno corrumpitur aliud. Sed anima et corpus conveniunt ad unum esse, scilicet ad esse hominis. Ergo corrupto corpore corrumpitur anima.

12. Praeterea, anima sensibilis et anima rationalis sunt unum secundum substantiam in homine. Sed anima sensibilis est corruptibilis. Ergo et rationalis.

13. Praeterea, forma debet esse materiae proportionata. Sed anima humana est in corpore ut forma in materia. Cum igitur corpus sit corruptibile; et anima erit corruptibilis.

14. Praeterea, si anima potest a corpore separari, oportet quod sit aliqua operatio ejus sine corpore, eo quod nulla substantia est otiosa. Sed nulla operatio potest esse animae sine corpore, neque etiam intelligere, de quo magis videtur; quia non est intelligere sine phantasmate, ut Philosophus dicit (lib. 3 de Anima, text. 30): phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima non potest separari a corpore, sed corrumpitur corrupto corpore.

15. Praeterea, si anima humana sit incorruptibilis, hoc non erit nisi quia est intelligens. Sed videtur quod intelligere non sibi conveniat; quia id quod est supremum inferioris naturae imitatur aliqualiter actionem naturae superioris, sed ad eam non pervenit; sicut simia imitatur aliqualiter operationem hominis, non tamen ad eam pertingit; et similiter videtur quod cum homo sit supremum in ordine materialium rerum, imitetur aliqualiter actionem substantiarum separatarum intellectualium quae est intelligere, sed ad eam non perveniat. Nulla igitur necessitas videtur ponendi animam hominis esse immortalem.

16. Praeterea, ad operationem propriam speciei pertingunt vel omnia vel plurima eorum quae sunt in specie. Sed paucissimi homines perveniunt ad hoc quod sint intelligentes. Ergo intelligere non est propria operatio animae humanae; et ita non oportet animam humanam esse incorruptibilem, eo quod sit intellectualis.

17. Praeterea, Philosophus dicit in 1 Phys. (com. 37), quod omne finitum consumitur, semper ablato quodam. Sed bonum naturale animae est finitum bonum. Cum ergo per aliquod peccatum minuatur bonum naturale animae humanae, videtur quod tandem totaliter tollatur; et sic anima humana quandoque corrumpitur.

18. Praeterea, ad debilitatem corporis anima debilitatur, ut patet in ejus operationibus. Ergo et ad corruptionem corporis anima corrumpitur.

19. Praeterea, omne quod est ex nihilo, est vertibile in nihil. Sed anima humana ex nihilo creata est. Ergo vertibilis est in nihil; et sic sequitur quod anima sit corruptibilis.

20. Praeterea, manente causa manet effectus. Sed anima est causa vitae corporis. Si ergo anima semper manet, videtur quod corpus semper vivat; quod patet esse falsum.

21. Praeterea, omne quod est per se subsistens, est hoc aliquid in genere vel specie collocatum. Sed anima humana, ut videtur, non est hoc aliquid nec collocatur in specie vel genere tamquam individuum vel species, cum sit forma; esse enim in genere vel specie convenit composito, non materiae neque formae, nisi per reductionem. Ergo anima humana non est per se subsistens; et ita, corrupto corpore, remanere non potest.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 2, 23: *Deus fecit hominem inexterminabilem, et ad imaginem suae similitudinis fecit illum.* Ex quo potest accipi quod homo est inexterminabilis, idest incorruptibilis, secundum quod est ad imaginem Dei. Est autem ad imaginem Dei secundum animam, ut Augustinus dicit in lib. de Trinit. (lib. 10, cap. 1). Ergo anima humana est incorruptibilis.

Praeterea, omne quod corrumpitur, habet contraria, vel est ex contrariis compositum. Sed anima humana est omnino absque contrarietate; quia illa etiam quae sunt contraria in se, in anima non sunt contraria: rationes enim contrariorum in anima contrariae non sunt. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Praeterea, corpora caelestia dicuntur esse incorruptibilia, quia non habent materiam qualem generabilia et corruptibilia. Sed anima humana omnino est immaterialis; quod patet ex hoc quod rerum species immaterialiter recipit. Ergo anima est incorruptibilis.

Praeterea, Philosophus dicit (lib. 2 de Anima, text. 21), quod intellectus separatur sicut perpetuum a corruptibili. Intellectus autem est pars animae, ut ipse dicit. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Respondeo dicendum, quod necesse est omnino animam humanam incorruptibilem esse. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod id quod per se consequitur ad aliquid, non potest removeri ab eo; sicut ab homine non removetur quod sit animal; neque a numero quod sit par vel impar. Manifestum est autem quod esse per se consequitur formam; unumquodque enim habet esse secundum propriam formam; unde esse a forma nullo modo separari potest. Corrumpuntur igitur composita ex materia et forma per hoc quod amittunt formam ad quam consequitur esse. Ipsa autem forma per se corrumpi non potest; sed per accidens corrupto composito corrumpitur, inquantum deficit esse compositi quod est per formam; si forma sit talis quae non sit habens esse, sed sit solum quo compositum est. Si ergo sit aliqua forma quae sit habens esse, necesse est illam formam incorruptibilem esse. Non enim separatur esse ab aliquo habente esse, nisi per hoc quod separatur forma ab eo; unde si id quod habet esse, sit ipsa forma, impossibile est quod esse separetur ab eo. Manifestum est autem quod principium quo homo intelligit, est forma habens esse in se, et non solum sicut quo aliquid

est. Intelligere enim, ut Philosophus probat in 3 de Anima (com. 6), non est actus expletus per organum corporale. Non enim posset inveniri aliquod organum corporale quod esset receptivum omnium naturarum sensibilium; praesertim quia recipiens debet esse denudatum a natura recepti, sicut pupilla caret colore. Omne autem organum corporale habet naturam aliquam sensibilem. Intellectus vero quo intelligimus, est cognoscitivus omnium sensibilium naturarum; unde impossibile est quod ejus operatio, quae est intelligere, exerceatur per aliquod organum corporale. Unde apparet quod intellectus habet operationem per se, in qua non communicat corpus. Unumquodque autem operatur secundum quod est: quae enim per se habent esse, per se operantur; quae vero per se non habent esse, non habent per se operationem; non enim calor per se calefacit, sed calidum. Sic igitur patet quod principium intellectivum quo homo intelligit, habet esse elevatum supra corpus, non dependens a corpore. Manifestum est etiam quod hujusmodi intellectivum principium non est aliquid ex materia et forma compositum, quia species omnino recipiuntur in ipso immaterialiter; quod declaratur ex hoc quod intellectus est universalium, quae considerantur in abstractione a materia et a materialibus conditionibus. Relinquitur ergo quod principium intellectivum quo homo intelligit, sit forma habens esse; unde necesse est quod sit incorruptibilis. Et hoc est quod etiam Philosophus dicit (lib. 3 de Anima, com. 10), quod intellectus est quoddam divinum et perpetuum. Ostensum est autem in praecedentibus quaestionibus, quod principium intellectivum quo homo intelligit, non est aliqua substantia separata; sed est aliquid formaliter inhaerens homini, quod est anima, vel pars animae. Unde relinquitur ex praedictis quod anima humana sit incorruptibilis. Omnes enim qui posuerunt animam humanam corrumpi, interemerunt aliquid praemissorum. Quidam enim animam ponentes esse corpus, posuerunt eam non esse formam, sed aliquid ex materia et forma compositum. Alii vero ponentes intellectum non differre a sensu, posuerunt per consequens quod non habet operationem nisi per organum corporale, et sic non habet esse elevatum supra corpus; unde non est forma habens esse. Alii vero posuerunt intellectum quo homo intelligit, esse substantiam separatam. Quae omnia in superioribus ostensa sunt esse falsa. Unde relinquitur animam humanam esse incorruptibilem. Signum autem hujus ex duobus accipi potest. Primo quidem ex parte intellectus; quia ea etiam quae sunt in seipsis corruptibilia, secundum quod intellectu percipiuntur, incorruptibilia sunt. Est enim intellectus apprehensivus rerum in universali, secundum quem modum non accidit eis corruptio. Secundo ex naturali appetitu, qui in nulla re frustrari potest. Videmus enim in hominibus appetitum esse perpetuitatis; et hoc rationabiliter; quia cum ipsum esse secundum se sit appetibile, oportet quod ab intelligente qui apprehendit esse simpliciter, et non hic et nunc, appetatur esse simpliciter, et secundum omne tempus. Unde videtur quod iste appetitus non sit inanis; sed quod homo secundum animam intellectivam sit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon in lib. Eccle., loquitur quasi concionator, nunc ex persona sapientum, nunc ex persona stultorum, verbum autem inductum loquitur ex persona stultorum. Vel potest dici, quod unus dicitur interitus hominis et jumentorum, quantum ad corruptionem compositi, quae utrobique est per separationem animae a corpore; licet post separationem anima humana remaneat, non autem anima jumentorum.

Ad secundum dicendum, quod si anima humana et anima jumentorum per se collocarentur in genere, sequeretur quod diversorum generum essent, secundum naturalem generis considerationem: sic enim corruptibile et incorruptibile necesse est genere differre: licet in aliqua ratione communi possent convenire; ex quo et in uno genere possunt esse secundum logicam considerationem. Nunc autem anima non est in genere sicut species, sed sicut pars speciei. Utrumque autem compositum corruptibile est; tam illud cujus pars est anima humana, quam illud cujus pars est anima jumentorum; et propter hoc nihil prohibet ea esse unius generis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, vera immortalitas est vera immutabilitas. Immutabilitatem autem quae est secundum electionem, ne scilicet de bono in malum mutari possint, tam anima quam Angelus habent per gratiam.

Ad quartum dicendum, quod esse comparatur ad formam sicut per se consequens ipsam; non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis. Licet ergo quod aliquid possit movere infinito tempore, demonstraret infinitatem virtutis moventis; tamen quod aliquid possit esse tempore infinito, non demonstrat infinitatem formae per quam aliquid est; sicut nec hoc quod dualitas semper est par, ostendit infinitatem ipsius. Magis autem hoc quod aliquid est tempore infinito, demonstrat virtutem infinitam ejus quod est causa essendi.

Ad quintum dicendum, quod corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum; sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus.

Et per hoc patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod anima habet virtutem ut sit semper; sed illam virtutem non semper habuit; et ideo non oportet quod semper fuerit, sed quod in futurum nunquam deficiat.

Ad octavum dicendum, quod anima dicitur forma corporis inquantum est causa vitae, sicut forma est principium essendi: vivere enim viventibus est esse, ut dicit Philosophus in 2 de Anima (com. 37).

Ad nonum dicendum, quod anima est talis forma, quae habet esse non dependens ab eo cujus est forma; quod operatio ipsius ostendit, ut dictum est (art. 8 et 9).

Ad decimum dicendum, quod licet anima per suam essentiam sit forma; tamen aliquid potest ei competere inquantum est talis forma, scilicet forma subsistens, quod non competit ei inquantum est forma; sicut intelligere non convenit homini inquantum est animal, licet homo sit animal secundum suam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod licet anima et corpus conveniant ad unum esse hominis, tamen illud esse est corpori ab anima; ita quod anima humana esse suum in quo subsistit corpori communicat, ut ex praemissis quaestionibus ostensum

est; et ideo remoto corpore adhuc remanet anima.

Ad duodecimum dicendum, quod anima sensibilis in brutis corruptibilis est; sed in homine, cum sit eadem in substantia cum anima rationali, incorruptibilis est.

Ad decimumtertium dicendum, quod corpus humanum est materia animae humanae proportionata quantum ad operationes ejus; sed corruptio et alii defectus accidunt ex necessitate materiae, ut supra (art. 8) ostensum est. Vel potest dici, quod corruptio advenit corpori ex peccato, non ex prima institutione naturae.

Ad decimumquartum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, quod non est intelligere sine phantasmate, intelligitur quantum ad statum praesentis vitae, in quo homo intelligit per animam; alius autem modus erit intelligendi animae separatae.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima humana non pertingat ad illum modum intelligendi quo substantiae superiores intelligunt, pervenit tamen ad intelligendum aliquo modo, qui sufficit ad incorruptibilitatem ejus ostendendam.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet pauci perveniant ad perfecte intelligendum, tamen ad aliqualiter intelligendum omnes perveniunt. Manifestum est enim quod prima demonstrationis principia sunt communes animi conceptiones, quae intellectu percipiuntur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia; removet tamen aliquid de inclinatione sive habilitate ad gratiam; et inquantum quodlibet peccatum de contraria dispositione inducit, dicitur aliquid de bono naturae adimere, quod est habilitas ad gratiam. Nunquam tamen totum bonum naturae tollitur; quia semper remanet potentia sub contrariis dispositionibus, licet magis ac magis elongata ab actu.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima non debilitatur debilitato corpore, nec etiam sensitiva; ut patet per id quod Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 65), quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo manifestum est quod debilitas actionis non accidit propter debilitatem animae, sed organi.

Ad decimumnonum dicendum, quod id quod est ex nihilo, vertibile est in nihil, nisi manu gubernantis conservetur; sed ex hoc non dicitur aliquid corruptibile, sed ex eo quod habet in se aliquod principium corruptionis: et sic corruptibile et incorruptibile sunt praedicata essentialia.

Ad vicesimum dicendum, quod licet anima, quae est causa vitae, sit incorruptibilis; tamen corpus, quod recipit vitam ab anima, est subjectum transmutationis; et per hoc recedit a dispositione per quam est aptum ad recipiendum vitam; et sic incidit corruptio hominis.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod anima licet per se possit esse, non tamen per se habet speciem, cum sit pars speciei.

ARTICULUS XV.

Utrum anima separata a corpore possit intelligere. — (1 part., quaest. 89, art. 3.)

Quintodecimo quaeritur, utrum anima separata a corpore possit intelligere. Et videtur quod non. Nulla enim operatio conjuncti manet in anima separata. Sed intelligere est operatio conjuncti: dicit enim Philosophus in 1 de Anima (com. 64), quod dicere animam intelligere, simile est ac si dicat eam quis texere vel aedificare. Ergo intelligere non manet in anima a corpore separata.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 30), quod nequaquam est intelligere sine phantasmate. Sed phantasmata, cum sint in organis sentiendi, non possunt esse in anima separata. Ergo anima separata non intelligit.

3. Sed dicendum, quod Philosophus loquitur de anima secundum quod est unita corpori, non de anima separata. — Sed contra, anima separata non potest intelligere nisi per potentiam intellectivam. Sed, sicut dicit Philosophus in 1 de Anima (com. 12), intelligere vel est phantasia, vel non est sine phantasia. Phantasia autem non est sine corpore. Ergo nec intelligere. Anima ergo separata non intelligit.

4. Praeterea, Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 39), quod ita se habet intellectus ad phantasmata, sicut visus ad colores. Sed visus non potest videre sine coloribus. Ergo nec intellectus intelligit sine phantasmatibus; ergo neque sine corpore.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 66), quod intelligere corrumpitur interius quodam corrupto, scilicet vel corde, vel calore naturali; quod quidem corrumpitur, anima a corpore separata. Ergo anima a corpore separata intelligere non potest.

6. Sed diceretur, quod anima a corpore separata intelligit quidem, non autem isto modo quo nunc intelligit a phantasmatibus abstrahendo.— Sed contra, forma unitur materiae non propter materiam, sed propter formam; nam forma est finis et perfectio materiae. Unitur autem forma materiae propter complementum suae operationis; unde talem materiam forma requirit per quam operatio formae compleri possit; sicut forma serrae requirit materiam ferream ad perficiendum opus secandi. Anima autem est forma corporis. Unitur ergo tali corpori ad complementum suae operationis. Propria autem ejus operatio est intelligere. Ergo si potest sine corpore intelligere, frustra corpori unitur.

7. Praeterea, si anima separata intelligere potest, nobilius intelligit sine corpore quam corpori unita. Nobiliori enim modo intelligunt quae phantasmatibus non indigent ad intelligendum, scilicet substantiae separatae, quam nos qui per phantasmata intelligimus. Bonum autem animae est in intelligendo; nam perfectio cujuslibet substantiae est propria operatio ejus. Ergo si anima sine corpore intelligere potest praeter phantasmata, nocivum esset ei corpori uniri; et sic non esset ei naturale.

8. Praeterea, potentiae diversificantur penes objecta. Sed animae intellectivae objecta sunt phantasmata, ut dicitur in 3 de Anima (com. 39). Si igitur sine phantasmatibus intelligit separata a corpore, oportet quod habeat alias potentias; quod est impossibile, cum potentiae sint naturales animae, et inseparabiliter ei inhaereant.

9. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquam potentiam intelligat. Potentiae autem intellectivae in anima non sunt nisi duae; scilicet intellectus agens, et possibilis. Per neutrum autem horum potest anima separata intelligere, ut

videtur; nam operatio utriusque intellectus respicit phantasmata; intellectus enim agens facit phantasmata esse intelligibilia actu; intellectus autem possibilis recipit species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Videtur ergo quod nullo modo anima separata intelligere possit.

10. Praeterea, unius rei una est propria operatio, sicut et unius perfectibilis una est perfectio. Si ergo operatio animae sit intelligere accipiendo a phantasmatibus, videtur quod non possit esse ejus operatio, scilicet intelligere, praeter phantasmata; et ita, separata a corpore non intelliget.

11. Praeterea, si anima separata intelligit, oportet quod aliquo intelligat; quia intelligere est per similitudinem rei intellectae in intelligente. Non potest autem dici quod anima separata intelligat per suam essentiam; hoc enim solius Dei est; hujus enim essentia, quia infinita est, omnem in se perfectionem praehabens, similitudo est omnium rerum. Similiter etiam neque per essentiam rei intellectae; quia sic intelligeret solum illa quae per essentiam suam sunt in anima. Neque etiam per aliquas species, ut videtur, intelligere potest; non per species innatas, sive concreatas; hoc enim videtur redire in opinionem Platonis (in dial. de Anima), qui posuit omnes scientias esse nobis naturaliter inditas.

12. Praeterea, hujusmodi species frustra viderentur esse animae innatae, cum per eas intelligere non possit dum est in corpore. Species autem intelligibiles ad nihil aliud ordinari videntur nisi ut per eas intelligatur.

13. Sed diceretur, quod anima, quantum est de se, potest intelligere per species innatas; sed impeditur a corpore, ne per eas intelligere possit. — Sed contra, quanto aliquid est perfectius in sua natura, tanto perfectius est in operando. Sed anima unita corpori est perfectior in sua natura quam cum est a corpore separata; sicut quaelibet pars in suo toto existens perfectior est. Si igitur anima separata a corpore per species innatas intelligere potest, multo magis corpori unita potest intelligere per easdem.

14. Praeterea, nihil naturalium alicujus rei totaliter impeditur per id quod ad naturam pertinet. Ad naturam autem animae pertinet ut corpori uniatur, cum sit corporis forma. Ergo si species intelligibiles sunt naturaliter inditae animae, non impedietur per unionem corporis quin per eas intelligere possit; cujus contrarium experimur.

15. Praeterea, neque etiam potest dici, ut videtur, quod anima separata intelligat per species prius acquisitas in corpore. Multae enim animae humanae remanebunt a corporibus separatae quae nullas species intelligibiles acquisierunt; sicut patet de animabus puerorum, et maxime eorum qui in maternis uteris defuncti sunt. Si igitur animae separatae non possent intelligere nisi per species prius acquisitas; sequeretur quod non omnes animae separatae intelligerent.

16. Praeterea, si anima separata non intelligeret nisi per species prius acquisitas, sequi videtur quod non intelligat nisi ea quae prius intellexit dum fuit corpori unita. Hoc autem non videtur verum; intelligit enim multa de poenis et de praemiis, quae nunc non intelligit. Non ergo anima separata intelliget tantum per species prius acquisitas.

17. Praeterea, intellectus efficitur in actu per speciem intelligibilem in eo existentem. Sed intellectus actu existens actu intelligit. Ergo intellectus in actu intelligit omnia illa quorum species intelligibiles sunt actu in ipso. Videtur igitur quod species intelligibiles non conserventur in intellectu, postquam desinit actu intelligere; et ita non remanent in anima post separationem, ut per eas intelligere possit.

18. Praeterea, habitus acquisiti actus similes reddunt illis actibus ex quibus acquiruntur, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1 et 2), aedificando enim fit homo aedificator, et iterum aedificator factus potest aedificare. Sed species intelligibiles acquiruntur intellectui per hoc quod convertitur ad phantasmata. Ergo nunquam per eas potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata. Separata igitur a corpore, per specie acquisitas intelligere non potest, ut videtur.

19. Praeterea, neque etiam dici posset, quod intelligat per species influxas ab aliqua superiori substantia. Quia unumquodque receptivum habet proprium agens a quo natum est recipere. Intellectus autem humanus natus est recipere a sensibus. Non igitur recipit a substantiis superioribus.

20. Praeterea, ad ea quae nata sunt causari per agentia inferiora, non sufficit sola actio superioris agentis; sicut animalia quae sunt nata generari ex semine, non inveniuntur generata ex actione solis tantum. Sed anima humana nata est recipere species a sensibilibus. Non ergo sufficit ad hoc quod acquirat species intelligibiles, solum influxus substantiarum superiorum.

21. Praeterea, agens debet esse proportionatum patienti, et influens recipienti. Sed intelligentia substantiarum superiorum non est proportionata intellectui humano, cum habeat scientiam magis universalem, et incomprehensibilem nobis. Non igitur anima separata per species influxas a substantiis superioribus intelligere potest, ut videtur; et sic non relinquitur aliquis modus quo intelligere possit.

Sed contra, intelligere est maxima et propria operatio animae. Si igitur intelligere non convenit animae sine corpore, nulla alia operatio ipsius conveniet ei. Sed si non conveniet ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse. Ponimus autem animam separatam. Ergo necesse est ponere eam intelligere.

Praeterea, illi qui resuscitati leguntur in Scripturis, eamdem notitiam postea habuerunt quam prius. Ergo notitia eorum quae homo in hoc mundo scit, non tollitur post mortem. Potest ergo anima per species prius acquisitas intelligere.

Praeterea, similitudo inferiorum invenitur in superioribus; unde et mathematici futura praenuntiant, considerantes similitudines eorum quae hic aguntur, in caelestibus corporibus. Sed anima est superior in natura omnibus corporalibus rebus. Ergo omnium corporalium similitudo est in anima, et per modum intelligibilem, cum ipsa sit substantia intellectiva. Videtur ergo quod per suam naturam omnia corporalia intelligere possit, etiam cum fuerit separata.

Respondeo dicendum, quod huic quaestioni dubitationem affert hoc quod anima nostra secundum praesentem statum ad intelligendum sensibilibus indigere invenitur; unde secundum hujusmodi diversam indigentiae rationem diversimode oportet de veritate hujus quaestionis existimare. Posuerunt

enim quidam, scilicet Platonici (ut refert Arist., 1 Metaph., com. 6), quod sensus sunt animae necessarii ad intelligendum, non per se, quasi ex sensibus in nobis causetur scientia; sed per accidens; inquantum scilicet per sensus quodammodo excitatur anima nostra ad rememorandum quae prius novit, et quorum scientiam naturaliter inditam habet. Et sciendum est ad hujusmodi intelligentiam, quod Plato posuit species rerum separatas subsistentes, et actu intelligibiles; et nominavit eas ideas; per quarum participationem, et quodammodo influxum, posuit animam nostram scientem et intelligentem esse: et antequam anima corpori uniretur, ista scientia libere poterat uti; sed ex unione ad corpus intantum erat praegravata, et quodammodo absorpta, quod eorum quae prius sciverat, et quorum scientiam connaturalem habeat, oblita videbatur; sed excitabatur quodammodo per sensus, ut in se ipsam (1) rediret, et reminisceretur eorum quae prius intellexit, et quorum scientiam innatam habuit: sicut etiam nobis interdum accidit quod ex inspectione aliquorum sensibilium, manifeste reminiscimur aliquorum quorum obliti videbamur. Haec autem ejus positio de scientia et sensibilibus conformis est positioni ejus circa generationem rerum naturalium. Nam formas rerum naturalium per quas unumquodque individuum in specie collocatur, ponebat provenire ex participatione idearum praedictarum; ita quod agentia inferiora non sunt nisi disponentia materiam ad participationem specierum separatarum. Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est. Nam secundum hoc, anima non indiget sensibilibus ad intelligendum secundum suam naturam, sed per accidens; quodquidem tollitur cum anima fuerit a corpore separata. Tunc enim cessante aggravatione corporis, excitante non indigebit; sed ipsa per seipsam erit quasi vigil et expedita ad omnia intelligenda. Sed secundum hanc opinionem non videtur quod possit assignari rationabilis causa propter quam anima corpori uniatur. Non enim est hoc propter animam; cum anima corpori non unita perfecte propriam operationem habere possit, et ex unione ad corpus ejus operatio propria impeditur. Similiter etiam non potest dari quod propter corpus: non enim anima est propter corpus, sed corpus magis propter animam, cum anima sit nobilior corpore. Unde et inconveniens videtur quod anima ad nobilitandum corpus sustineat in sua operatione detrimentum. Videtur etiam sequi ex hac opinione quod unio animae ad corpus non sit naturalis: nam quod est naturale alicui non impedit ejus propriam operationem. Si igitur unio corporis impedit intelligentiam animae, non erit naturale animae corpori uniri, sed contra naturam; et ita homo qui constituitur ex unione animae ad corpus, non erit aliquod naturale: quod videtur absurdum. Similiter in experimento patet quod scientia in nobis non provenit ex participatione specierum separatarum, sed a sensibilibus accipitur; quia quibus deest unus sensus, deest scientia sensibilium quae illo sensu apprehenduntur; sicut caecus natus non potest habere scientiam de coloribus.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animae humanae ad intelligendum, non per accidens, sicut praedicta opinio ponit, sed per se: non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est opinio Avicennae (lib. 8 Metaph., cap. 7, et lib. 9, cap. 4). Ponit enim quod est quaedam substantia separata, quam vocat intellectum vel intelligentiam agentem, et quod ab ea effluunt species intelligibiles in intellectu nostro, per quas intelligimus; et quod per operationem sensitivae partis, scilicet imaginationem, et alia hujusmodi, praeparatur intellectus noster, ut convertat se ad intelligentiam agentem, et recipiat influentiam specierum intelligibilium ab ipsa: et hoc etiam consonat ei quod ipse opinatur circa generationes rerum naturalium: ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt ab intelligentia agente, et quod agentia naturalia disponunt solum materiam ad recipiendum formas ab intelligentia agente. Secundum hanc etiam opinionem videtur quaestio haec parum difficultatis habere. Si enim sensus non sunt necessarii ad intelligendum nisi secundum quod disponunt ad recipiendum species ab intelligentia agente, per hoc quod anima nostra convertatur ad ipsam; quando jam erit a corpore separata, per seipsam convertetur ad intelligentiam agentem, et recipiet species intelligibiles ab ea. Nec sensus erunt ei necessarii ad intelligendum; sicut navis, quae est necessaria ad transfretandum, cum aliquis jam transfretaverit, ei necessaria non est. Sed ex hac opinione videtur sequi quod homo statim acquirat omnem scientiam, tam eorum quae sensu percepit, quam aliorum. Si enim intelligimus per species effluentes in nos ab intelligentia agente, et ad hujusmodi influentiae receptionem non requiritur nisi conversio animae nostrae ad intelligentiam praedictam; quandocumque fuerit ad eam conversa, poterit recipere quarumcumque specierum intelligibilium influxum: non enim potest dici, quod convertatur quantum ad unum, et non quantum ad aliud: et ita caecus natus imaginando sonos poterit accipere scientiam colorum, vel quorumcumque aliorum sensibilium; quod patet esse falsum. Manifestum est etiam quod potentiae sensitivae sunt nobis necessariae ad intelligendum non solum in acquisitione scientiae, sed etiam in utendo scientia jam acquisita. Non enim possumus considerare etiam ea quorum scientiam habemus, nisi convertendo nos ad phantasmata; licet ipse contrarium dicat. Inde enim est quod laesis organis potentiarum sensitivarum, per quas conservantur et apprehenduntur phantasmata, impeditur usus animae in considerando etiam ea quorum scientiam habet. Manifestum est etiam quod in revelationibus quae nobis divinitus fiunt per influxum substantiarum superiorum, indigemus aliquibus phantasmatibus; unde dicit Dionysius 1 cap. cael. Hierar. quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum velatum.* Quod quidem non esset, si phantasmata non essent nobis necessaria nisi ad convertendum nos ad substantias superiores.

Et ideo aliter dicendum est, quod potentiae sensitivae sunt necessariae animae ad intelligendum, non per accidens tamquam excitantes, ut Plato posuit; neque disponentes tantum, sicut posuit Avicenna; sed ut repraesentantes animae intellectivae proprium objectum, ut dicit Philosophus in 3 de Anima (com. 39): *Intellectivae animae phantasmata sunt sicut sensibilia sensui.* Sed sicut colores non sunt visibiles actu nisi per lumen, ita phantasmata non

(1) *Al.* in ipsa.

sunt intelligibilia actu nisi per intellectum agentem; et hoc consonat ei quod ponimus circa generationem rerum naturalium. Sicut enim ponimus quod agentia superiora mediantibus agentibus naturalibus causant formas naturales; ita ponimus quod intellectus agens per phantasmata ab eo facta intelligibilia actu, causat scientiam in intellectu possibili nostro. Nec refert ad propositum, utrum intellectus agens sit substantia separata, ut quidam ponunt; vel sit lumen, quod anima nostra participat ad similitudinem substantiarum superiorum.

Sed secundum hoc jam difficilius est videre, quomodo anima separata intelligere possit. Non enim erunt phantasmata, quae indigent ad sui apprehensionem et conservationem organis corporeis; quibus sublatis, ut videtur, non potest intelligere anima; sicut nec coloribus sublatis, potest visus videre. Ad hanc igitur difficultatem tollendam considerandum est, quod anima, cum sit infima in ordine intellectivarum substantiarum, infimo et debilissimo modo participat intellectuale lumen, sive intellectualem naturam. Nam in primo intelligente, scilicet Deo, natura intellectualis est adeo potens quod per unam formam intelligibilem, scilicet essentiam suam, omnia intelligit; inferiores vero substantiae intellectuales per species multas; et quanto unaquaeque earum est altior, tanto habet pauciores formas, et virtutem magis potentem ad intelligendum omnia per formas paucas. Si autem substantia intellectualis inferior haberet formas ita universales sicut superior; cum non adsit ei tanta virtus in intelligendo, remaneret ejus scientia incompleta; quia tantum in universali res cognosceret, et non posset deducere cognitionem suam ex illis paucis ad singula. Anima ergo humana, quae est infima, si acciperet formas in abstractione et universalitate conformes substantiis separatis; cum habeat minimam virtutem in intelligendo, imperfectissimam cognitionem haberet, utpote cognoscens res in quadam universalitate et confusione. Et ideo ad hoc quod ejus cognitio perficiatur, et distinguatur per singula; oportet quod a singulis rebus scientiam colligat veritatis; lumine tamen intellectus agentis ad hoc necessario existente, ut altiori modo recipiantur in anima quam sint in materia. Ad perfectionem igitur intellectualis operationis necessarium fuit animam corpori uniri. Nec tamen dubium est quin per motus corporeos et occupationem sensuum anima impediatur a receptione influxus substantiarum separatarum; unde dormientibus et alienatis a sensibus quaedam revelationes fiunt quae non accidunt sensu utentibus. Quando ergo anima erit a corpore totaliter separata, plenius percipere poterit influentiam a superioribus substantiis, quantum ad hoc quod per hujusmodi influxum intelligere poterit absque phantasmate, quod modo non potest; sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia quam hic accipimus per sensus; nisi in illis animabus quae supra dictum naturalem influxum habebunt alium supernaturalem ad omnia plenissime cognoscenda, et ad ipsum Deum videndum. Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, quorum species intelligibiles conservantur in eis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa verba Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex his quae praemisit ibi.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur de operatione intellectuali animae, secundum quod est corpori unita; sic enim non est sine phantasmate, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod secundum statum praesentem, quo anima corpori unitur, non participat a substantiis superioribus species intelligibiles sed solum lumen intellectuale; et ideo indiget phantasmatibus ut objectis a quibus species intelligibiles accipiat; sed post separationem amplius participabit etiam intelligibiles species; unde non indigebit exterioribus objectis.

Et similiter dicendum est ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus loquitur secundum opinionem quorumdam, qui posuerunt intellectum habere organum corporale sicut et sensum; ut patet per ea quae ante praemittuntur. Hoc enim posito, penitus anima separata intelligere non posset. Vel potest dici, quod loquitur de intelligere secundum modum intelligendi quo nunc intelligimus.

Ad sextum dicendum, quod anima unitur corpori per suam operationem, quae est intelligere; non quia sine corpore quoquomodo intelligere non posset; sed quia naturali ordine sine corpore perfecte non intelligeret, ut expositum est.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod phantasmata non sunt objecta intellectus nisi secundum quod fiunt intelligibilia actu per lumen intellectus agentis; unde quaecumque species intelligibiles actu recipiantur in intellectu, et undecumque, non habebunt aliam rationem objecti formalem, penes quam objecta potentias diversificant.

Ad nonum dicendum, quod operatio intellectus agentis et possibilis respicit phantasmata secundum quod est anima corpori unita; sed cum erit anima a corpore separata, per intellectum possibilem recipiet species effluentes a substantiis superioribus, et per intellectum agentem habebit virtutem ad intelligendum.

Ad decimum dicendum, quod operatio propria animae est intelligere intelligibilia actu. Nec per hoc diversificatur species intellectualis operationis, quod intelligibilia actu sunt accepta a phantasmatibus vel aliunde.

Ad undecimum dicendum, quod anima separata non intelligit res per essentiam suam, neque per essentiam rerum intellectarum; sed per species influxas a substantiis superioribus in ipsa separatione, non a principio cum esse incepit, ut Platonici posuerunt.

Per hoc etiam patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima, cum est corpori unita, si haberet species innatas, per eas posset intelligere, sicut intelligit per acquisitas. Sed licet sit perfectior in natura sua; tamen propter motus suos corporeos et occupationes sensibiles retinetur ut non possit ita libere conjungi substantiis superioribus ad recipiendum influxum earum, sicut post separationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non est naturale animae ut per species influxas intelligat cum est corpori unita, sed solum postquam est separata, ut dictum est.

Ad decimumquintum dicendum, quod animae

separatae poterunt etiam intelligere per species prius acquisitas in corpore: sed tamen non solum per eas, sed etiam per influxas, ut dictum est.

Et per hoc patet solutio ad decimumsextum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod species intelligibiles quandoque sunt in intellectu possibili in potentia tantum; et tunc homo est intelligens in potentia, et indiget aliquo reducente in actum vel per doctrinam vel per inventionem. Quandoque autem sunt in eo in actu perfecto, et tunc intelligit actu. Quandoque autem sunt in eo medio modo inter potentiam et actum, scilicet in habitu; et tunc potest intelligere actu quando voluerit. Et per hunc modum species intelligibiles acquisitae sunt in intellectu possibili quando actu non intelligit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut jam dictum est, operatio intellectualis non differt specie, sive intelligibile actu, quod est objectum intellectus, accipiatur a phantasmatibus, sive undecumque. Operatio enim potentiae recipit distinctionem et speciem secundum objectum quantum ad formalem rationem ipsius, non secundum id quod est materiale in ipso; et ideo si per species intelligibiles conservatas in intellectu, prius autem acceptas a phantasmatibus, anima separata intelligat non convertendo se ad phantasmata, non erunt dissimiles specie operatio quae ex speciebus acquisitis causatur, et per quam species acquiruntur.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus possibilis non est natus recipere a phantasmatibus nisi secundum quod phantasmata fiunt actu per lumen intellectus agentis, quod est quaedam participatio luminis substantiarum superiorum; et ideo non removetur quin a substantiis superioribus recipere possit.

Ad vicesimum dicendum, quod scientia in anima nata est causari a phantasmatibus secundum statum quo est corpori unita, secundum quem statum non potest causari a superioribus agentibus tantum; poterit autem hoc esse, cum anima fuerit a corpore separata.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod ex hoc quod scientia substantiarum separatarum non est proportionata animae nostrae, non sequitur quod nullam intelligentiam ex earum influxu capere possit; sed solum quod non possit capere perfectam et distinctam, ut dictum est.

ARTICULUS XVI.

Utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. — (1 *p., quaest.* 88, *art.* 1.)

Sextodecimo quaeritur, utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas. Et videtur quod sic. Nulla enim forma impeditur a fine suo per materiam cui naturaliter unitur. Finis enim animae intellectivae videtur esse intelligere substantias separatas, quae sunt maxime intelligibiles: uniuscujusque enim rei finis est ut perveniat ad perfectum in sua operatione. Non ergo anima humana impeditur ab intelligendo substantias separatas per hoc quod unitur tali corpori, quod est propria ejus materia.

2. Praeterea, finis hominis est felicitas. Ultima autem felicitas, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 7 et 8), consistit in operatione altissimae potentiae, scilicet intellectus, respectu nobilissimi objecti, quod non videtur esse nisi substantia separata. Ergo ultimus finis hominis est intelligere substantias separatas. Inconveniens autem est, si homo totaliter deficiat a fine suo: sic enim vanum esset. Cognoscere ergo potest homo substantias separatas. Sed de ratione hominis est quod anima corpori sit unita. Ergo anima unita corpori intelligere potest substantias separatas.

3. Praeterea, omnis generatio pervenit ad aliquem terminum: nihil enim in infinitum movetur. Est autem quaedam intellectus generatio, secundum quod de potentia in actum reducitur; prout scilicet fit actu sciens. Hoc ergo non procedit in infinitum; sed pervenit quandoque ad aliquem terminum, ut scilicet totaliter sit factus in actu; quod esse non potest, nisi omnia intelligibilia intelligat, inter quae praecipue sunt substantiae separatae. Ergo intellectus humanus ad hoc pervenire potest quod intelligat substantias separatas.

4. Praeterea, difficilius videtur facere separata ea quae non sunt separata, et intelligere ea, quam intelligere ea quae secundum se sunt separata. Sed intellectus noster etiam corpori unitus facit separata ea quae non sunt secundum se separata, dum abstrahit species intelligibiles a rebus materialibus, per quas res materiales intelligit. Ergo multo fortius poterit intelligere substantias separatas.

5. Praeterea, excellentia sensibilia pro tanto minus sentiuntur, quia corrumpunt harmoniam organi. Si autem esset aliquod organum sensus quod non corrumperetur ab excellenti sensibili: quanto sensibile esset excellentius, tanto magis sentiret ipsum. Intellectus autem nullo modo corrumpitur ab intelligibili, sed magis perficitur. Ergo ea quae sunt magis intelligibilia, magis intelligit. Sed substantiae separatae, quae sunt secundum se actu intelligibiles, utpote immateriales, sunt magis intelligibiles quam substantiae materiales, quae non sunt intelligibiles nisi in potentia. Ergo cum anima intellectiva unita corpori intelligat substantias materiales, multo magis intelligere potest substantias separatas.

6. Praeterea, anima intellectiva etiam unita corpori abstrahit quidditatem a rebus habentibus quidditatem; et cum non sit in infinitum abire, necesse est quod perveniat abstrahendo ad aliquam quidditatem quae non sit res habens quidditatem, sed quidditas tantum. Cum ergo substantiae separatae nihil aliud sint quam quaedam quidditates per se existentes, videtur quod anima intellectiva unita corpori intelligere possit substantias separatas.

7. Praeterea, innatum est nobis per effectus causas cognoscere. Oportet autem aliquos effectus substantiarum separatarum in rebus sensibilibus et materialibus esse, cum omnia corporalia a Deo per Angelos administrentur, ut patet per Augustinum in 3 de Trin. (cap. 4). Potest igitur anima unita corpori, per sensibilia substantias separatas intelligere.

8. Praeterea, anima unita corpori intelligit seipsam: mens enim intelligit se, et amat se, ut dicit Augustinus in 9 Trin. (cap. 3 et 4). Sed ipsa est de natura substantiarum separatarum intellectualium. Ergo unita corpori potest intelligere substantias separatas.

9. Praeterea, nihil est frustra in rebus. Frustra

autem videtur esse intelligibile, si a nullo intellectu intelligatur. Ergo substantias separatas, cum sint intelligibiles, intellectus noster intelligere potest.

10. Praeterea, sicut se habet visus ad visibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest cognoscere omnia visibilia, etiam incorruptibilia, quamvis ipse sit corruptibilis. Ergo intellectus noster, etiam dato quod esset corruptibilis, posset intelligere substantias separatas incorruptibiles, cum sint per se intelligibiles.

Sed contra, nihil sine phantasmate intelligit anima, ut dicit Philosophus in 3 de Anima (com. 30). Sed per phantasmata non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Aristoteles promisit se determinaturum in 3 de Anima (com. 36), licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus qui ad nos pervenerunt. Unde sectatoribus ejus fuit occasio diversimode procedendi ad hujusmodi quaestionis solutionem.

Quidam enim posuerunt quod anima nostra etiam corpori unita potest pervenire ad hoc quod intelligat substantias separatas; et hoc ponunt esse ultimam felicitatem humanam; sed in modo intelligendi est apud eos diversitas. Quidam enim posuerunt, quod anima nostra potest pertingere ad intelligendum substantias separatas, non quidem eodem modo quo pervenimus ad intelligendum alia intelligibilia, de quibus instruimur in scientiis speculativis per definitiones et demonstrationes: sed per continuationem intellectus agentis nobiscum. Ponunt enim intellectum agentem esse quamdam substantiam separatam, quae naturaliter substantias separatas intelligit: unde cum iste intellectus agens fuerit unitus nobis sic ut per eum intelligamus, sicut nunc intelligimus per habitus scientiarum, sequeretur quod intelligamus substantias separatas. Modum autem quo iste intellectus agens possit sic continuari nobis, ut per eum intelligamus, talem assignant. Manifestum est enim ex Philosopho in 2 de Anima, quod quando nos dicimur aut esse aut operari aliquid duobus, unum eorum est quasi forma, et aliud sicut materia; sicut dicimur sanari sanitate et corpore; unde sanitas comparatur ad corpus sicut forma ad materia. Manifestum est etiam nos intelligere per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata; venimus enim in cognitionem conclusionum per principia naturaliter nota, et per intellectum agentem. Necesse est igitur quod intellectus agens comparetur ad intelligibilia speculata sicut principale agens ad instrumentum, et sicut forma ad materiam, vel actus ad potentiam; semper enim quod est perfectius duorum, est quasi actus alterius. Quidquid autem recipit in se id quod est quasi materia, recipit illud etiam quod est quasi forma; sicut corpus recipiens superficiem, recipit etiam colorem, qui est forma quaedam superficiei; et pupilla recipiens colorem, recipit etiam lumen, quod est actus coloris, eo enim est visibilis actu. Sic igitur intellectus possibilis inquantum recipit intelligibilia speculata, intantum recipit de intellectu agente. Quando igitur intellectus possibilis receperit omnia speculata, tunc totaliter recipiet in se intellectum agentem; et sic intellectus agens fiet quasi forma intellectus possibilis, et per consequens unum nobis; unde sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem, tunc intelligemus per intellectum agentem, non solum omnia naturalia, sed etiam substantias separatas. Sed in hoc est quaedam diversitas inter quosdam sectantium hanc opinionem. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse corruptibilem, dicunt quod nullo modo intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, neque substantias separatas; nos autem in statu illius continuationis intellectus agentis nobiscum, intelligemus ipsum intellectum agentem, et alias substantias separatas, per ipsum intellectum agentem, inquantum unietur nobis ut forma. Alii vero ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. Haec autem positio impossibilis est, et vana, et contra intentionem Aristotelis (lib. 1 Ethic., cap. 7 ante med). Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit; scilicet quod intellectus agens sit quaedam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligimus sicut per formam. Intantum enim aliquo operamur ut forma, inquantum illo adipiscimur aliquod esse actu; sicut calidum calore calefacit, inquantum est calidum actu; nihil enim agit nisi secundum quod est actu. Oportet ergo id quo aliquid agit aut operatur formaliter, uniri ei secundum esse; unde impossibile est quod duarum substantiarum separatarum secundum esse una formaliter operetur per aliam; et sic impossibile est, si intellectus agens est quaedam substantia separata a nobis secundum esse, quod ea formaliter intelligamus; posset autem esse ut ea intelligeremus active, sicut dicimur videre sole illuminante. Vana est etiam praedicta positio, quia rationes ad ipsam inductae non de necessitate concludunt: et hoc patet in duobus. Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, ut ponunt; comparatio intellectus agentis ad intelligibilia speculata non erit sicut luminis ad colores, sed sicut solis illuminantis; unde intellectus possibilis per hoc quod recipit intelligibilia speculata, non conjungitur substantiae ejus, sed alicui effectui ipsius; sicut oculus per hoc quod recipit colores, non unitur substantiae solis, sed lumini ejus. Secundo, quia dato quod per hoc quod recipit intelligibilia speculata, conjungatur intellectus possibilis ipsi substantiae intellectus agentis aliquo modo; non tamen sequitur quod recipiendo omnia intelligibilia speculata, quae abstrahuntur a phantasmatibus, et acquiruntur per principia demonstrationum, perfecte conjungantur substantiae intellectus agentis; nisi hoc esset probatum, quod omnia hujusmodi intelligibilia speculata adaequarent virtutem et substantiam intellectus agentis; quod patet esse falsum; quia intellectus agens est altioris gradus in entibus, si est substantia separata, quam omnia quae fiunt intelligibilia per ipsum in rebus naturalibus. Mirum est etiam quod ipsimet non intellexerunt defectum suae rationis; quamvis enim ponerent quod per unum vel duo intelligibilia speculata unirentur nobiscum; non tamen sequitur secundum eos quod propter hoc intelligamus omnia alia intelligibilia speculata. Manifestum est autem quod multo plus excedunt substantiae intelligibiles separatae omnia praedicta, quae dicuntur intelligibilia speculata, quam omnia ea simul accepta excedunt unum vel duo, vel quodlibet ex eis; quia omnia ista sunt unius generis, et eodem modo intelligibilia; sub-

stantiae autem separatae sunt altioris generis, et altiori modo intelliguntur. Unde etiam si continuetur intellectus agens nobiscum secundum quod est forma et agens istorum intelligibilium; non sequitur propter hoc quod continuetur nobiscum secundum quod intelligit substantias separatas. Manifestum est etiam quod haec positio est contra intentionem Aristotelis, qui dicit in 1 Ethic., quod felicitas est quoddam bonum commune, quod potest accidere omnibus non orbatis ad virtutem. Intelligere autem omnia quae dicuntur ab eis intelligibilia speculata, vel est impossibile alicui homini, vel adeo rarum quod nulli unquam homini hoc accidit in statu hujus vitae, nisi Christo qui fuit Deus et homo. Unde impossibile est quod hoc requiratur ad felicitatem humanam. Ultima autem humana felicitas consistit in intelligendo nobilissima intelligibilia, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 7 et 8). Non igitur ad intelligendum substantias quae sunt nobilissima intelligibilia, secundum quod in hoc consistit felicitas humana, requiritur quod aliquis intelligat intelligibilia speculata omnia. Alio etiam modo apparet quod praedicta positio est contra intentionem Aristotelis. Dicitur enim in 1 Ethic. (cap. 7 a med.), quod felicitas consistit in operatione quae est secundum perfectam virtutem. Et ideo ut appareat in quo determinate consistit felicitas, necesse habuit determinare de omnibus virtutibus; ut ipsemet dicit in fine 1 Ethic.; quarum quaedam ponuntur ab ipso morales, ut fortitudo, temperantia, et hujusmodi; quaedam autem intellectuales, quae sunt quinque secundum ipsum, sapientia, intellectus, scientia, prudentia, et ars; inter quas praecipuam ponit sapientiam, in cujus operatione dicit consistere ultimam felicitatem, ut in textu (1) apparet. Sapientia autem est ipsa Philosophia prima, ut patet in 1 Metaphys. (cap. 2). Unde relinquitur quod ultima felicitas humana, quae potest haberi in hac vita, secundum intentionem Aristotelis, est cognitio de substantiis separatis, qualis potest haberi per principia Philosophiae, et non per modum continuationis quam aliqui somniaverunt.

Unde fuit alia opinio, quod anima humana per principia Philosophiae devenire potest ad intelligendum ipsas substantias separatas. Ad quod quidem ostendendum sic procedebat. Manifestum est enim quod anima humana potest abstrahere a rebus materialibus quidditates earum, et intelligere eas; hoc enim contingit quoties intelligimus de aliqua re materiali quid est. Si igitur illa quidditas abstracta non est quidditas pura, sed etiam res habens quidditatem, iterum intellectus noster potest abstrahere illam; et cum non possit procedere in infinitum, devenietur ad hoc quod intelligat aliquam simplicem quidditatem; et per ejus considerationem intellectus noster intelliget substantias separatas, quia nihil aliud sunt quam quaedam simplices quidditates. Sed haec ratio omnino est insufficiens. Primo quidem, quia quidditates rerum materialium sunt alterius generis a quidditatibus separatis, et habent alium modum essendi; unde per hoc quod intellectus noster intelligit quidditates rerum materialium, non sequitur quod intelligat quidditates separatas. Item diversae quidditates intellectae differunt specie; et inde est quod etiam qui intelligit quidditatem unius rei materialis, non intelligit quidditatem alterius; non enim qui intelligit quid est lapis, intelligit quid est animal. Unde dato quod quidditates separatae essent ejusdem rationis cum quidditatibus materialibus, non sequeretur quod qui intelligit has quidditates rerum materialium, intelligeret substantias separatas, nisi forte secundum opinionem Platonis, qui posuit substantias separatas esse species horum sensibilium.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima intellectiva humana ex unione ad corpus habet aspectum inclinatum ad phantasmata; unde non informatur ad intelligendum aliquid nisi per species a phantasmatibus acceptas: et huic consonat dictum Dionysii in cap. 1 cael. Hierar.: dicit enim, quod *impossibile est nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.* Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci. Hoc autem non est ut intelligatur de eis quid sint, cum illae substantiae excedant omnem proportionem horum intelligibilium; sed possumus hoc modo de substantiis separatis aliquo modo cognoscere quia sunt; sicut per effectus deficientes devenimus in causas excellentes, ut cognoscamus de eis tantum quia sunt; et dum cognoscimus quia sunt causae excellentes, scimus de eis quia non sunt tales quales sunt earum effectus; et hoc est scire de eis magis quid non sunt quam quid sunt. Et secundum hoc est aliqualiter verum quod inquantum intelligimus quidditates quas abstrahimus a rebus materialibus, intellectus noster convertendo se ad illas quidditates potest intelligere substantias separatas, ut intelligat eas esse immateriales, sicut ipsae quidditates sunt a materia abstractae; et sic per considerationem intellectus nostri deducimur in cognitionem substantiarum separatarum intelligibilium; nec enim est mirum, si substantias separatas non possumus in hac vita cognoscere intelligendo quid sunt, sed quid non sunt; quia etiam quidditatem et naturam corporum caelestium non aliter cognoscere possumus. Et sic etiam Aristoteles notificat ea in 1 de Caelo et Mundo (text. 18 et 19); scilicet ostendens quod non sunt gravia neque levia, neque generabilia neque corruptibilia, neque contrarietatem habentia.

Ad primum ergo dicendum, quod finis ad quem se extendit naturalis possibilitas animae humanae, est ut cognoscat substantias separatas secundum modum praedictum; et ab hoc non impeditur per hoc quod corpori unitur; et similiter etiam in tali cognitione substantiae separatae ultima est felicitas hominis ad quam per naturalia pervenire potest.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod cum intellectus possibilis continue reducatur de potentia in actum per hoc quod magis ac magis intelligit; finis tamen hujusmodi reductionis, sive generationis, erit in intelligendo supremum intelligibile, quod est divina essentia; sed ad hoc non potest pervenire per naturalia, sed per gratiam tantum.

Ad quartum dicendum, quod difficilius est facere separata et intelligere, quam intelligere quae separata sunt, si de eisdem agatur; sed si de aliis, non est necessarium; quia major potest esse difficultas

(1) *Al.* in Christo.

in intelligendo tantum aliqua separata, in quam abstrahendo et in intelligendo alia.

Ad quintum dicendum, quod sensus respectu excellentium sensibilium duplicem defectum patitur; unum quidem, quia non potest ipsum comprehendere propter hoc quod excedit proportionem sensus; alium autem quia post excellentia sensibilia non percipit minora sensibilia, propter hoc quia corrumpitur organum sensus. Licet igitur intellectus non habeat organum quod possit corrumpi ab intelligibili excellenti, tamen aliquod excellens intelligibile potest excedere facultatem intellectus nostri in intelligendo; et tale intelligibile est substantia separata, quae excedit facultatem intellectus nostri, qui secundum quod est unitus corpori, est natus perfici per species a phantasmatibus abstractas. Si tamen intellectus noster intelligeret substantias separatas, non intelligeret minus alia, sed magis.

Ad sextum dicendum, quod quidditates abstractae a rebus materialibus non sufficiunt ut per eas possimus cognoscere de substantiis separatis quid sunt, ut ostensum est.

Et similiter dicendum ad septimum; nam effectus deficientes, ut supra dictum est, non sufficiunt ut per eos cognoscatur de causa quid est.

Ad octavum dicendum, quod intellectus possibilis noster intelligit seipsum non directe apprehendendo essentiam suam, sed per speciem a phantasmatibus acceptam; unde Philosophus dicit in 3 de Anima (com. 16), quod intellectus possibilis est intelligibilis sicut et alia. Et hoc ideo est, quia nihil est intelligibile secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut dicitur in 9 Metaph. (com. 20). Unde cum intellectus possibilis sit in potentia tantum in esse intelligibili, non potest intelligi nisi per formam suam per quam fit actu, quae est species a phantasmatibus abstracta; sicut et quaelibet alia res intelligitur per formam suam; et hoc est commune in omnibus potentiis animae, quod actus cognoscuntur per objecta, et potentiae per actus, et anima per suas potentias. Sic igitur et anima intellectiva per suum intelligere cognoscitur. Species autem a phantasmatibus accepta non est forma substantiae separatae ut per eam cognosci possit, sicut per eam aliqualiter cognoscitur intellectus possibilis.

Ad nonum dicendum, quod ratio illa omnino inefficax est, propter duo. Primo quidem, quia intelligibilia non sunt propter intellectus intelligentes ipsa; sed magis intelligibilia sunt fines et perfectiones intellectuum; unde non sequitur quod si esset aliqua substantia intelligibilis non intellecta ab aliquo alio intellectu, propter hoc esset frustra; nam frustra dicitur de eo quod est ad finem ad quem non pertingit. Secundo, quia si substantiae separatae non intelligantur ab intellectu nostro secundum quod est corpori unitus, intelliguntur tamen a substantiis separatis.

Ad decimum dicendum, quod species quarum est visus receptivus, possunt esse similitudines quorumcumque corporum, sive corruptibilium, sive incorruptibilium; sed species a phantasmatibus abstractae, quarum est receptivus intellectus possibilis, non sunt similitudines substantiarum separatarum; et ideo non est simile.

ARTICULUS XVII.

Utrum anima separata possit intelligere substantias separatas. — (1 p., quaest. 89, art. 2.)

Decimoseptimo quaeritur, utrum anima separata intelligat substantias separatas. Et videtur quod non. Perfectioris enim substantiae est perfectior operatio. Sed anima unita corpori est perfectior quam separata, ut videtur; quia quaelibet pars perfectior est unita toti quam separata. Si igitur anima unita corpori non potest intelligere substantias separatas, videtur quod nec a corpore separata.

2. Praeterea, anima nostra aut potest cognoscere substantias separatas per naturam, aut per gratiam tantum. Si per naturam; cum naturale sit animae quod corpori uniatur, non impediretur per unionem ad corpus quin substantias separatas cognosceret. Si autem per gratiam; cum non omnes animae separatae habeant gratiam, sequitur quod ad minus non omnes animae separatae cognoscant substantias separatas.

3. Praeterea, anima unita est corpori, ut perficiatur in eo scientiis et virtutibus. Maxima autem perfectio animae consistit in cognitione substantiarum separatarum. Si igitur ex hoc solo quod separatur, cognosceret substantias separatas; frustra anima corpori uniretur.

4. Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam, oportet quod cognoscat eam vel per essentiam ejus, vel per speciem ipsius. Sed non per essentiam substantiae separatae; quia essentia substantiae separatae non est unum cum anima separata: similiter nec per speciem ejus; quia a substantiis separatis, cum sint simplices, non potest fieri abstractio speciei. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantias separatas.

5. Praeterea, si anima separata cognoscit substantiam separatam; aut cognoscit eam sensu, aut intellectu. Manifestum est autem quod non cognoscit eam sensu; quia substantiae separatae non sunt sensibiles: similiter etiam nec per intellectum; quia intellectus non est singularium; substantiae autem separatae sunt quaedam substantiae singulares. Ergo anima separata nullo modo cognoscit substantiam separatam.

6. Praeterea, intellectus possibilis animae nostrae plus distat ab Angelo quam imaginatio nostra ab intellectu possibili; quia imaginatio et intellectus possibilis radicantur in eadem substantia animae. Sed imaginatio nullo modo potest intelligere intellectum possibilem. Ergo intellectus possibilis noster nullo modo potest apprehendere substantiam separatam.

7. Praeterea, sicut se habet voluntas ad bonum, ita intellectus ad verum. Sed voluntas quarumdam animarum separatarum, scilicet damnatarum, non potest ordinari ad bonum. Ergo et intellectus earum nullo modo potest ordinari ad verum; quod potissime intellectus consequitur in cognitione substantiae separatae. Ergo non omnis anima separata potest cognoscere substantiam separatam.

8. Praeterea, felicitas ultima secundum philosophos ponitur in intelligendo substantias separatas, ut dictum est (art. praec.). Si autem animae damnatorum intelligunt substantias separatas, quas non possumus hic intelligere, videtur quod damnati sint propinquiores felicitati quam nos; quod est inconveniens.

9. Praeterea, una intelligentia intelligit aliam per modum suae substantiae, ut dicitur in lib. de Causis (prop. 8). Sed anima separata non potest cognoscere suam substantiam, ut videtur; quia intellectus possibilis non cognoscit seipsum, nisi per speciem a phantasmatibus abstractam vel acceptam, ut dicitur in 3 de Anima (com. 18 et 39). Ergo anima separata non potest cognoscere separatas substantias.

10. Praeterea, duplex est modus cognoscendi. Unus modus secundum quem a posterioribus devenimus in priora; et sic quae sunt magis nota simpliciter, cognoscuntur a nobis per ea quae sunt minus nota simpliciter. Alio modo a prioribus in posteriora devenimus; et sic quae sunt magis nota simpliciter, prius cognoscuntur a nobis. In animabus autem separatis non potest esse primus modus cognoscendi; ille enim modus competit nobis secundum quod cognitionem a sensu accipimus. Ergo anima separata intelligit modo secundo, scilicet deveniendo a prioribus in posteriora; et sic quae sunt magis nota simpliciter, sunt per prius ei nota. sed maxime notum est essentia divina. Si igitur anima separata naturaliter cognoscit substantias separatas, videtur quod ex solis naturalibus possit videre essentiam divinam, quae est vita aeterna; et hoc est contra Apostolum, qui dicit Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.*

11. Praeterea, inferior substantia separata intelligit aliam, secundum quod impressio superioris est in inferiori. Sed impressio substantiae separatae est in anima separata multum deficienter a substantia separata. Ergo non potest eam intelligere.

Sed contra, simile a simili cognoscitur. Sed anima separata est substantia separata. Ergo potest intelligere substantias separatas.

Respondeo dicendum, quod secundum ea quae fides tenet, convenienter videtur dicendum, quod animae separatae cognoscant substantias separatas. Substantiae enim separatae dicuntur Angeli et daemones, in quorum societatem deputantur animae hominum separatae, bonorum vel malorum. Non videtur autem probabile quod animae damnatorum daemones ignorent, quorum societati deputantur, et qui animabus terribiles esse dicuntur; multo autem minus probabile videtur quod animae bonorum ignorent Angelos, quorum societate laetantur. Hoc autem quod animae separatae substantias separatas ubicumque cognoscant, rationabiliter accidit. Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum; unde non perficitur nisi per ea quae ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas; unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex praedictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando jam anima erit a corpore separata, aspectus ejus non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt; et per hujusmodi influentiam reducetur in actum; et sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo, et non a posteriori, sicut nunc accidit. Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intelligibilium, et eumdem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere; omnes enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam, inquantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae cognoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa, vel ab aliqua altiori substantia, quae est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam suam, cognoscet substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo; non tamen ita perfecte cognoscet substantias separatas naturali cognitione, sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas, et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima unita corpori est quodammodo perfectior quam separata; sed quantum ad actum intelligibilem habet aliquam perfectionem a corpore separata quam habere non potest dum est corpori unita. Nec hoc est inconveniens; quia operatio intellectualis competit animae secundum quod supergreditur corporis proportionem; intellectus enim non est actus alicujus organi corporalis.

Ad secundum dicendum, quod loquimur de cognitione animae separatae quae sibi per naturam competit; nam loquendo de cognitione quae sibi dabitur per gratiam, aequabitur Angelis in cognoscendo. Haec autem cognitio, ut cognoscat praedicto modo substantias separatas, est sibi naturalis, non simpliciter, sed inquantum est separata; unde inquantum est unita, non competit sibi.

Ad tertium dicendum, quod ultima perfectio cognitionis naturalis animae humanae, haec est ut intelligat substantias separatas; sed perfectius ad hanc cognitionem habendam pervenire potest per hoc quod in corpore est, quia ad hoc disponitur per studium, et maxime per meritum; onde non frustra corpori unitur.

Ad quartum dicendum, quod anima separata non cognoscit substantiam separatam per essentiam ejus, sed ipsius speciem et similitudinem. Sciendum tamen est, quod non semper species per quam aliquid cognoscitur, est abstracta a re quae per ipsam cognoscitur; sed tunc solum quando cognoscens accipit speciem a re; et tunc haec species accepta, est simplicior et immaterialior in cognoscente quam in re quae cognoscitur. Si autem fuerit e contrario, scilicet quod res cognita immaterialior sit et simplicior quam cognoscens; tunc species rei cognitae in cognoscente non dicitur abstracta, sed impressa et influxa; et sic est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod singulare non repugnat cognitioni intellectus nostri, nisi inquantum individuatur per hanc materiam: species enim intellectus nostri oportet esse a materia abstractas. Si vero fuerint aliqua singularia in quibus natura speciei non individuetur per materiam, sed unumquodque eorum sit quaedam natura speciei immaterialiter subsistens; unumquodque eorum per se intelligibile erit; et hujusmodi singularia sunt substantiae separatae.

Ad sextum dicendum, quod imaginatio et intellectus possibilis humanus magis conveniunt subjecto, quam intellectus possibilis humanus et intellectus angelicus; qui tamen plus conveniunt specie et ratione, cum utrumque eorum pertineat ad esse intelligibile; actio enim consequitur formam secundum naturam suae speciei, et non ex parte subjecti.

Unde quantum ad convenientiam in actione magis attendenda est convenientia duarum formarum ejusdem speciei in diversis substantiis, quam formarum differentium specie in eodem subjecto.

Ad septimum dicendum, quod damnati sunt deordinati ab ultimo fine; unde voluntas eorum non est in bonum, secundum hunc ordinem; tendit tamen in aliquod bonum; quia etiam daemones, ut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nomin.), bonum et optimum concupiscunt, vivere, esse, et intelligere; sed hoc bonum non ordinant in summum bonum; et ideo voluntas eorum perversa est. Unde et nihil prohibet quin animae damnatorum multa vera intelligant; sed non illud primum verum, scilicet Deum, cujus visione efficiantur beati.

Ad octavum dicendum, quod felicitas ultima hominis non consistit in cognitione alicujus creaturae, sed solum in cognitione Dei; unde dicit Augustinus in lib. Confessionum (5, cap. 4): *Beatus est qui te novit, etiam si illa nesciat*, scilicet creaturas; *infelix autem, si illa sciat, te autem ignoret. Qui autem te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.* Licet ergo damnati aliqua sciant quae nos nescimus, sunt tamen a vera beatitudine remotiores quam nos, qui ad eam possumus pervenire, illi autem non possunt.

Ad nonum dicendum, quod anima humana alio modo cognoscet seipsam cum fuerit separata, et alio modo nunc, ut dictum est.

Ad decimum dicendum, quod animae separatae licet competat ille modus cognoscendi quo ea quae sunt notiora simpliciter, magis cognoscit; non tamen sequitur quod vel anima separata, vel quaecumque alia substantia separata creata, per sua naturalia et per suam essentiam possit intueri Deum; sicut enim substantiae separatae alterius modi esse habent quam substantiae materiales; ita Deus alterius modi esse habet quam omnes substantiae separatae. In rebus enim materialibus tria est considerare, quorum nullum est aliud; scilicet individuum, naturam speciei, et esse. Non enim possumus dicere quod hic homo sit sua humanitas; quia humanitas consistit tantum in speciei principiis; sed hic homo supra principia speciei addit principia individuantia, secundum quod natura speciei in hac materia recipitur et individuatur. Similiter etiam nec humanitas est ipsum esse hominis. In substantiis autem separatis, quia immateriales sunt, natura speciei non recipitur in aliqua materia individuante, sed est ipsa natura per se subsistens; unde non est in eis aliud habens quidditatem, et aliud quidditas ipsa; sed tamen aliud est in eis esse, et aliud quidditas. Deus autem est ipsum suum esse subsistens. Unde sicut cognoscendo quidditates materiales non possumus cognoscere substantias separatas; ita nec substantiae separatae per cognitionem suae substantiae possunt cognoscere divinam essentiam.

Ad undecimum dicendum, quod per hoc quod impressiones substantiarum separatarum in anima separata deficienter recipiuntur, non sequitur quod nullo modo eas cognoscere possint, sed quod imperfecte eas cognoscant.

ARTICULUS XVIII.

Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. — (1, p., quaest. 89, art. 3 .)

Decimoctavo quaeritur, utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. Et videtur quod non. Quia, sicut dicit Augustinus (lib. de divin. daemonum, cap. 3), daemones multa cognoscunt per experientiam longi temporis; quam quidem non habet anima, mox cum fuerit separata. Cum igitur daemon sit perspicacioris intellectus quam anima, quia data naturalia in eis manent clara et lucida, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nom.); videtur quod anima separata non cognoscat omnia naturalia.

2. Praeterea, animae cum sunt unitae corporibus, non cognoscunt omnia naturalia. Si igitur separatae a corporibus omnia naturalia cognoscunt, videtur quod post separationem, hujusmodi scientiam acquirant. Sed aliquae animae aliquorum naturalium in hac vita scientiam acquisierunt. Ergo illorum eorumdem post separationem habebunt duplicem scientiam; unam acquisitam hic, et aliam ibi; quod videtur impossibile, quia duae formae ejusdem speciei non sunt in eodem subjecto.

3. Praeterea, nulla virtus finita potest super infinita. Sed virtus animae separatae est finita, quia et essentia ejus finita est. Ergo non potest super infinita. Sed naturalia intellecta sunt infinita; nam species numerorum et figurarum et proportionum infinitae sunt. Ergo anima separata non cognoscit omnia naturalia.

4. Praeterea, omnis cognitio est per assimilationem cognoscentis et cogniti. Sed impossibile videtur esse, quod anima separata, cum sit immaterialis, assimiletur naturalibus, cum sint materialia. Ergo impossibile videtur quod anima naturalia cognoscat.

5. Praeterea, intellectus possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine sensibilium. Sed materia prima secundum unum ordinem non est receptiva nisi unius formae. Ergo cum intellectus possibilis separatus non habeat nisi unum ordinem, cum non trahatur ad diversa per sensus, videtur quod non possit recipere nisi unam formam intelligibilem; et ita non potest cognoscere omnia naturalia, sed unum tantum.

6. Praeterea, ea quae sunt diversarum specierum, non possunt esse uni et eidem similia secundum speciem. Cognitio autem fit per assimilationem speciei. Ergo una anima separata non potest cognoscere omnia naturalia, cum sint specie diversa.

7. Praeterea, si animae separatae cognoscunt omnia naturalia, oportet quod habeant in se formas quae sunt similitudines rerum naturalium. Aut igitur quantum ad genera et species tantum; et sic non cognoscent individua, et per consequens nec omnia naturalia, quia individua maxime videntur esse in natura: vel etiam quantum ad individua; et sic cum individua sint infinita, sequitur quod in anima separata sint similitudines infinitae; quod videtur impossibile. Non igitur anima separata cognoscit omnia naturalia.

8. Sed dicebatur, quod in anima separata sunt tantum similitudines generum et specierum; sed applicando eas ad singularia, potest singularia cognoscere. — Sed contra, intellectus universalem cognitionem quam habet penes se, non potest applicare nisi ad particularia quae jam novit. Si enim scio quod omnis mula est sterilis, non possum applicare nisi ad hanc mulam quam cognosco. Cognitio enim particularis praecedit naturalem appli-

cationem universalis ad particulare: non enim applicatio hujusmodi potest esse causa cognitionis particularium; et sic particularia animae separatae remanebunt ignota.

9. Praeterea, ubicumque est cognitio, ibi est aliquis ordo cognoscentis ad cognitum. Sed animae damnatorum non habent aliquem ordinem; dicitur enim Job 10, 22, quod ibi, scilicet in inferno, *nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat*. Ergo ad minus animae damnatorum non cognoscent naturalia.

10. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 13, 15 et 16), quod animae mortuorum ea quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Naturalia autem sunt quae hic fiunt. Ergo animae mortuorum non habent cognitionem naturalium.

11. Praeterea, omne quod est in potentia, reducitur in actum per id quod est in actu. Manifestum est autem quod anima humana quamdiu est corpori unita, est in potentia respectu vel omnium, vel plurimorum quae naturaliter sciri possunt; non enim omnia scit actu. Ergo si post separationem scit omnia naturalia, oportet quod per aliquid reducatur in actum. Hoc autem non videtur esse nisi intellectus agens, quo est omnia facere (1) dicitur in 3 de Anima (com. 18). Sed per intellectum agentem non potest reduci in actu omnium intelligibilium, quae non intellexit: comparat enim Philosophus in 3 de Anima (com. 18 et 39), intellectum agentem lumini, phantasmata vero coloribus: lumen autem non sufficit ad faciendum visum in actu omnium visibilium, nisi et colores adsint. Ergo nec intellectus agens poterit facere intellectum possibilem actu respectu omnium intelligibilium, cum phantasmata adesse non possint animae separatae, cum sint in organis corporeis.

12. Sed dicebatur, quod non reducitur in actum omnium naturaliter scibilium per intellectum agentem, sed per aliquam superiorem substantiam. — Sed contra, quandocumque aliquid reducitur in actum per agens extraneum quod non est sui generis, talis reductio non est naturalis; sicut si aliquod sanabile sanetur per artem vel per virtutem divinam, erit sanatio artificialis et miraculosa; non autem naturalis, nisi quando sanatio fit per principium intrinsecum. Proprium autem agens et connaturale respectu intellectus possibilis humani, est intellectus agens. Si igitur intellectus possibilis reducatur in actum per aliquod superius agens, et non per intellectum agentem, non erit cognitio naturalis de qua nunc loquimur; et sic non aderit omnibus animabus separatis, cum in solis naturalibus omnes animae separatae conveniant.

13. Praeterea, si anima separata reducatur in actum omnium naturaliter intelligibilium; aut hoc erit a Deo, aut ab Angelo. Non autem ab Angelo, ut videtur; quia Angelus non est causa naturae ipsius animae; unde nec naturalis animae cognitio videtur esse per actionem Angeli. Similiter etiam inconveniens videtur quod animae damnatorum a Deo recipiant tantam perfectionem post mortem ut cognoscant omnia naturalia. Nullo igitur modo videtur quod animae separatae omnia naturalia cognoscant.

14. Praeterea, ultima perfectio uniuscujusque existentis in potentia, est ut reducatur in actum quantum ad omnia secundum quod est in potentia. Sed intellectus possibilis humanus non est in potentia naturali nisi omnium intelligibilium naturalium, idest quae naturali cognitione intelligi possunt. Si ergo anima separata intelligit omnia naturalia, videtur quod omnis substantia separata, ex sola separatione habeat ultimam suam perfectionem, quae est felicitas. Frustra igitur sunt alia adminicula ad felicitatem consequendam adhibita, si sola separatio a corpore, hoc animae praestare potest; quod videtur inconveniens.

15. Praeterea, ad scientiam sequitur delectatio. Si igitur animae omnes separatae cognoscunt omnia naturalia, videtur quod animae damnatorum maximo gaudio perfruantur; quod videtur inconveniens.

16. Praeterea, super illud Isa. 16: *Abraham nescivit nos*, dicit Glossa: *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid agunt vivi, etiam eorum filii*. Sed ea quae inter vivos hic aguntur, sunt naturalia. Ergo animae separatae non cognoscunt omnia naturalia.

1. Sed contra, anima separata intelligit substantias separatas. Sed in substantiis separatis sunt species omnium naturalium. Ergo anima separata cognoscit omnia naturalia.

2. Sed diceretur, quod non est necessarium quod qui videt substantiam separatam, videat omnes species in intellectu ejus existentes. — Sed contra est quod Gregorius dicit (4 dialog. , cap. 33, et 12 Mor., cap. 13): *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Videntes igitur Deum vident omnia ea quae Deus videt. Ergo eadem ratione et videntes Angelos, vident ea quae Angeli vident.

3. Praeterea, anima separata cognoscit substantiam separatam, inquantum est intelligibilis; non enim videt eam visu corporeo. Sed sicut est intelligibilis substantia separata, ita et species in intellectu ejus existens. Ergo anima separata non solum intelligit substantiam separatam, sed etiam species intelligibiles in ipsa existentes.

4. Praeterea, intellectum in actu est forma intelligentis, et est unum cum intelligente. Si igitur anima separata intelligit substantiam separatam intelligentem omnia naturalia, videtur quod ipsa omnia naturalia intelligat.

5. Praeterea, quicumque intelligit majora intelligibilia, intelligit etiam minora, ut dicitur in 3 de Anima (com. 7). Si igitur anima separata intelligit substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, ut supra (art. 5) dictum est; videtur sequi quod intelligat omnia alia intelligibilia.

6. Praeterea, si aliquid est in potentia ad multa, reducitur in actum quantum ad omnia illa ab activo, quod est actu omnia illa; sicut materia quae est in potentia calida et sicca, ab igne fit actu calida et sicca. Sed intellectus possibilis animae separatae est in potentia ad omnia intelligibilia. Activum autem a quo recipit influentiam, scilicet substantia separata, est in actu respectu omnium illorum. Ergo vel reducet animam de potentia in actum quantum ad omnia intelligibilia, vel quantum ad nullum. Sed manifestum est quod non quantum ad nullum; quia animae separatae aliqua intelligunt quae etiam hic non intellexerunt. Ergo quantum ad omnia. Sic igitur anima separata intelligit omnia naturalia.

7. Praeterea, Dionysius dicit in 5 cap. de div. Nomin., quod superiora in entibus sunt exemplaria inferiorum. Substantiae autem separatae sunt supra

(1) *Al.* fieri.

res naturales. Ergo sunt exemplaria rerum naturalium; et ita animae separatae per inspectionem substantiarum separatarum videtur quod cognoscant omnia naturalia.

8. Praeterea, animae separatae cognoscunt res per formas influxas. Sed formae influxae dicuntur esse formae ordinis universi. Ergo animae separatae cognoscunt totum ordinem universi; et sic cognoscunt omnia naturalia.

9. Praeterea, quicquid est in inferiori natura, totum est in superiori. Sed anima separata est superior rebus naturalibus. Ergo omnia naturalia sunt quodammodo in anima. Sed anima cognoscit seipsam. Ergo cognoscit omnia naturalia.

10. Praeterea, quod narratur Luc. 16 de Lazaro et divite, non est parabola, sed res gesta, ut Gregorius dicit; quod patet per hoc, quod persona per nomen proprium exprimitur. Ibi etiam dicitur, quod dives in inferno positus Abraham cognovit, quem ante non cognoverat. Ergo, pari ratione, animae separatae, etiam damnatorum, cognoscunt aliqua quae hic non cognoverunt; et sic videtur quod cognoscant omnia naturalia.

Respondeo dicendum, quod anima separata secundum quid intelligit omnia naturalia, sed non simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod talis est ordo rerum ad invicem, ut quaecumque inveniuntur in inferiori natura, inveniantur excellentius in superiori; sicut ea quae sunt in istis generabilibus et corruptibilibus, sunt nobiliori modo in corporibus caelestibus, sicut in causis universalibus. Calidum enim et frigidum, et alia hujusmodi, sunt in istis inferioribus velut quaedam qualitates particulares et formae; sed in corporibus caelestibus sunt velut quaedam universales virtutes, a quibus derivantur in haec inferiora. Similiter etiam et quaecumque sunt in natura corporali, sunt eminentius in natura intellectuali; formae enim rerum corporalium in ipsis rebus corporalibus sunt materialiter et particulariter; in ipsis vero substantiis intellectualibus sunt immaterialiter et universaliter; unde et in lib. de Causis (prop. 10) dicitur, quod omnis intelligentia est plena formis. Ulterius autem quaecumque sunt in tota creatura, eminentius sunt in ipso Deo; in creaturis enim sunt formae rerum et naturae multipliciter et divisim; sed in Deo simpliciter et unite. Et istud esse rerum tripliciter exprimitur. Primo enim dixit Deus: *Fiat firmamentum;* per quod intelligitur esse rerum in Verbo Dei. Secundo dicitur: *Et fecit Deus firmamentum;* per quod intelligitur esse firmamenti in intelligentia angelica. Tertio dicitur: *Et factum est ita;* per quod intelligitur esse firmamenti in propria natura, ut Augustinus exponit; et similiter in aliis. Sicut enim a Deo profluxerunt res, ut in propria natura subsisterent; ita ex divina sapientia profluxerunt formae rerum in substantias intellectuales, quibus res intelligerent. Unde considerandum est, quod eo modo quo aliquid est de perfectione naturae, eo modo ad perfectionem intelligibilem pertinet; singularia namque non sunt de perfectione naturae propter se, sed propter aliud; scilicet ut in eis salventur species quas natura intendit. Natura enim intendit generare hominem, non hunc hominem; nisi inquantum homo non potest esse, nisi sit hic homo. Et idem est quod Philosophus dicit in lib. de Animalibus (2, cap. 4), quod in assignandis causis accidentium speciei oportet nos reducere in causam finalem; accidentia vero individui in causam efficientem vel materialem; quasi solum id quod est in specie, sit de intentione naturae; unde et cognoscere species rerum pertinet ad perfectionem intelligibilem; non autem cognitio individuorum, nisi forte per accidens. Haec igitur perfectio intelligibilis quamvis omnibus substantiis intellectualibus adsit, non tamen eodem modo; nam in superioribus sunt formae intelligibiles rerum magis unitae et magis universales; in inferioribus autem magis multiplicantur, et sunt minus universales, secundum quod magis recedunt ab uno primo simplici, et appropinquant ad particularitatem rerum. Sed tamen quia in superioribus est potentior vis intellectiva, superiores substantiae in paucis formis universalibus obtinent perfectionem intelligibilem, ut cognoscant naturas rerum usque ad ultimas species. Si autem in substantiis inferioribus essent formae adeo universales sicut sunt in superioribus, cum hoc quod habent inferiorem virtutem intellectivam; non consequerentur ex hujusmodi formis ultimam perfectionem intelligibilem, ut cognoscerent res usque ad indivisibiles species; sed remaneret earum cognitio in quadam universalitate et confusione; quod est cognitionis imperfectae. Manifestum est enim, quod quanto intellectus fuerit efficacior, tanto magis ex paucis potest multa colligere; cujus signum est quod rudibus et tardioribus oportet singulatim exponere, et exempla (1) particularia inducere ad singula. Manifestum est autem (2) quod anima humana est infima inter omnes intellectuales substantias; unde ejus capacitas naturalis est ad recipiendum formas rerum conformiter rebus materialibus; et ideo anima humana unita est corpori, ut ex rebus materialibus species intelligibiles possit recipere secundum intellectum possibilem; nec est ei major virtus naturalis ad intelligendum, quam ut secundum hujusmodi formas sic determinatas in cognitione intelligibili perficiatur; unde et lumen intelligibile quod participat, quod dicitur intellectus agens, hanc operationem habet, ut in hujusmodi species intelligibiles faciat actu. Quoniam igitur anima est unita corpori; ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium; et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus; tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per hujusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque; sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito per modum influentiae, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit (lib. 1 Periarch., cap. 6). Sic dicendum est igitur, quod animae separatae naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque. De cognitione autem quam habent animae sanctorum per gratiam, alia ratio est; nam secundum illam Angelis adaequantur, prout vident

(1) *Al.* extra.
(2) *Al.* enim.

omnia in Verbo. Ergo respondendum est ad objectiones.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum (lib. de divin. daemon., cap. 3, 4 et 6), daemones tripliciter res cognoscunt; quaedam per revelationem bonorum Angelorum; quae scilicet sunt supra cognitionem naturalem eorum, sicut mysteria Christi et Ecclesiae, et alia hujusmodi; quaedam vero cognoscunt acumine proprii intellectus, scilicet ea quae sunt naturaliter scibilia; quaedam vero per experientiam longi temporis, scilicet eventus futurorum contingentium in singularibus, quae non per se pertinent ad cognitionem intelligibilem, ut dictum est. Unde de eis ad praesens non agitur.

Ad secundum dicendum, quod in illis qui scientiam aliquorum naturalium scibilium in hac vita acquisierunt, erit determinata cognitio in speciali eorum quae hic acquisierunt; aliorum vero universalis et confusa; unde non inutile erit eis scientiam acquisivisse. Nec est inconveniens quod utraque scientia eorumdem scibilium adsit eidem, cum non sint ambae unius rationis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa non pertinet ad propositum; eo quod non ponimus quod anima separata cognoscat omnia naturalia in speciali; unde non repugnat ejus cognitioni infinitas specierum quae est in numeris, figuris et proportionibus. Quia tamen eodem modo posset concludere haec ratio contra cognitionem angelicam; dicendum est, quod species figurarum et numerorum, et hujusmodi, non sunt infinitae in actu, sed in potentia tantum: nec est etiam inconveniens quod virtus substantiae intellectualis finitae ad hujusmodi infinita extendat se; quia virtus intellectiva est quodammodo infinita, inquantum non est terminata per materiam; unde et universale cognoscere potest, quod quodammodo est infinitum, inquantum, de sui ratione, potentia continet infinita.

Ad quartum dicendum, quod formae rerum materalium sunt in substantiis immaterialibus immaterialiter; et sic est assimilatio inter utrumque quantum ad rationes formarum, non quantum ad modum essendi.

Ad quintum dicendum, quod materia prima non se habet ad formas nisi dupliciter; vel in potentia pura, vel in actu puro; eo quod formae naturales statim ut sunt in materia, habent operationes suas, nisi sit aliquod impedimentum; quod ideo est, quia forma naturalis non se habet nisi ad unum; unde statim quod forma ignis est in materia, facit eum moveri sursum. Sed intellectus possibilis se habet ad species intelligibiles tripliciter: quandoque enim se habet in potentia pura, sicut ante addiscere; quandoque autem in actu puro, sicut cum actu considerat; quandoque autem medio modo inter potentiam et actum; sicut cum est scientia in habitu, et non in actu. Comparatur igitur forma intellecta ad intellectum possibilem sicut forma naturalis ad materiam primam, prout est intellecta in actu, non prout est habitualiter. Et inde est quod sicut materia prima simul et semel non informatur nisi una forma, ita intellectus possibilis non intelligit nisi unum intelligibile; potest tamen scire multa habitualiter.

Ad sextum dicendum, quod substantiae cognoscenti potest aliquid assimilari dupliciter: aut secundum suum esse naturale; et sic non assimilantur diversa secundum speciem, cum ipsa sit unius speciei: aut secundum esse intelligibile; et sic secundum quod habet diversas species intelligibiles, sic possunt ei assimilari diversa secundum speciem, cum tamen ipsa sit unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animae separatae non solum cognoscunt species, sed individua; non tamen omnia, sed aliqua; et ideo non oportet quod sint in ea species infinitae.

Ad octavum dicendum, quod applicatio universalis cognitionis ad singularia non est causa cognitionis singularium, sed consequens ad ipsam. Quomodo autem anima separata singularia cognoscat, infra quaeretur.

Ad nonum dicendum, quod cum bonum consistat in modo, specie et ordine, secundum Augustinum in lib. de natura Boni (cap. 3); intantum invenitur in re aliqua de ordine, inquantum invenitur ibi de bono. In damnatis autem non est bonum gratiae, sed naturae; unde non est ibi ordo gratiae, sed naturae, qui sufficit ad hujusmodi cognitionem.

Ad decimum dicendum, quod Augustinus loquitur de singularibus quae hic fiunt, de quibus dictum est quod non pertinent ad cognitionem intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus possibilis non potest reduci in actum cognitionis omnium naturalium per lumen solum intellectus agentis, sed per aliquam superiorem substantiam, cui actu adest cognitio omnium naturalium. Et si quis recte consideret, intellectus agens, secundum ea quae Philosophus de ipso tradit, non est activum respectu intellectus possibilis directe; sed magis respectu phantasmatum, quae facit intelligibilia actu, per quae intellectus possibilis reducitur in actum quando aspectus ejus inclinatur ad inferiora ex unione corporis. Et eadem ratione quando aspectus ejus est ad superiora post separationem a corpore, fit in actu per species actu intelligibiles quae sunt in substantiis superioribus, quasi per agens proprium; et sic talis cognitio est naturalis.

Unde patet solutio ad duodecimum.

Ad decimumtertium dicendum, quod hujusmodi perfectionem recipiunt animae separatae a Deo mediantibus Angelis; licet enim substantia animae creetur a Deo immediate, tamen perfectiones intelligibiles proveniunt a Deo mediantibus Angelis, non solum naturales, sed etiam quae ad mysteria gratiarum pertinent, ut patet per Dionysium, 4 cap. cael. Hierar.

Ad decimumquartum dicendum, quod anima separata habens universalem cognitionem scibilium naturalium, non est perfecte reducta in actum; quia cognoscere aliquid in universali, est cognoscere imperfecte et in potentia; unde non attingit ad felicitatem etiam naturalem: unde non sequitur quod alia auxilia quibus pervenitur ad felicitatem, sint superflua.

Ad decimumquintum dicendum, quod damnati de hoc ipso bono cognitionis quod habent, tristantur, inquantum cognoscunt se destitutos esse summo bono, ad quod per alia bona ordinabantur.

Ad decimumsextum dicendum, quod Glossa illa loquitur de particularibus, quae non pertinent ad perfectionem intelligibilem, ut dictum est.

Ad primum vero in contrarium dicendum, quod anima separata non perfecte comprehendit substan-

tiam separatam; et ideo non oportet quod cognoscat omnia quae in ipsa sunt per similitudinem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Gregorii veritatem habet quantum ad cognitionem objecti intelligibilis, quod est Deus, quod, quantum est de se, repraesentat omnia intelligibilia; non tamen necesse est quod quicumque videt Deum, sciat omnia quae ipse scit; nisi comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod species quae sunt in intellectu Angeli, sunt intelligibiles intellectui ejus cujus sunt formae, non tamen intellectui animae separatae.

Ad quartum dicendum, quod licet intellectum sit forma substantiae intelligentis, non tamen oportet quod anima separata intelligens substantiam separatam intelligat intellectum ejus; quia non comprehendit ipsam.

Ad quintum dicendum, quod licet anima separata aliquo modo cognoscat substantias separatas, non tamen oportet quod alia omnia cognoscat perfecte; quia nec ipsas substantias separatas perfecte cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod anima separata reducitur a superiore substantia in actum omnium intelligibilium naturalium, non perfecte, sed universaliter, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod licet substantiae separatae sint quodammodo exemplaria omnium rerum naturalium; non tamen sequitur quod eis cognitis omnia cognoscantur, nisi perfecte comprehenderentur ipsae substantiae separatae.

Ad octavum dicendum, quod anima separata cognoscit per formas influxas; quae tamen non sunt formae ordinis universi in speciali, sicut in substantiis superioribus; sed in generali tantum, ut dictum est.

Ad nonum dicendum, quod res naturales sunt quodammodo in substantiis separatis et in anima; sed in substantiis separatis in actu; in anima vero in potentia ad omnes formas naturales intelligendas.

Ad decimum dicendum, quod anima Abraham erat substantia separata; unde et anima divitis poterat eam cognoscere, sicut et alias substantias separatas.

ARTICULUS XIX.

Utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata.

Decimonono quaeritur, utrum potentiae sensitivae remaneant in anima separata. Et videtur quod sic. Quia potentiae animae vel essentialiter insunt ei, vel sunt proprietates naturales ejus. Sed nec essentialia possunt separari a re, dum ipsa res manet, neque proprietates naturales ejus. Ergo in anima separata manent potentiae sensitivae.

2. Sed dicendum, quod remanent in ea ut in radice. — Sed contra, esse in aliquo ut in radice, est esse in eo ut in potentia; quod est esse in aliquo virtute, et non actu. Essentialia autem rei et proprietates naturales ejus oportet quod sint in re actu, et non virtute tantum. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata solum ut in radice.

3. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Spiritu et Anima (cap. 15), quod anima recedens a corpore trahit secum sensum et imaginationem, concupiscibilem et irascibilem, quae sunt in parte sensitiva. Ergo potentiae sensitivae remanent in anima separata.

4. Praeterea, totum non est integrum cui desunt aliquae partes ejus. Sed potentiae sensitivae sunt partes animae. Si igitur non essent in anima separata, anima separata non esset integra.

5. Praeterea, sicut est homo per rationem et intellectum, ita est animal per sensum; nam rationale est differentia hominis constitutiva, et sensibile est differentia constitutiva animalis. Si ergo non est idem sensus, non erit idem animal. Sed si potentiae sensitivae non remanent in anima separata, non erit idem sensus in homine resurgente qui modo est; quia quod in nihilum cedit, non potest resumi idem numero. Ergo homo resurgens non erit idem animal, et sic neque idem homo; quod est contra id quod dicitur Job 19, 27: *Quem visurus sum ego ipse, et oculi mei conspecturi sunt.*

6. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litter. (cap. 32), quod poenae quas in inferno animae patiuntur, sunt similes visis dormientium, id est secundum similitudines corporalium rerum. Sed hujusmodi visa dormientium sunt secundum imaginationem, quae pertinet ad partem sensitivam. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

7. Praeterea, manifestum est quod gaudium est in concupiscibili, et ira in irascibili. Sed in animabus separatis bonorum est gaudium, et in animabus malorum est dolor et ira; est enim ibi fletus et stridor dentium. Ergo cum concupiscibilis et irascibilis sint in parte sensitiva, ut Philosophus dicit in 3 de Anima; videtur quod potentiae sensitivae sint in anima separata.

8. Praeterea, Dionysius dicit (4 cap. de div. Nom.), quod malum daemonis est furor irrationalis, concupiscentia amens, et phantasia proterva. Sed haec pertinent ad potentias sensitivas. Ergo potentiae sensitivae sunt in daemonibus; multo ergo magis in anima separata.

9. Praeterea, Augustinus dicit super Genes. ad lit., quod anima quaedam sentit sine corpore, scilicet gaudium et tristitiam. Sed quod convenit animae sine corpore, est in anima separata. Ergo sensus est in anima separata.

10. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 14) dicitur, quod in omni anima sunt res sensibiles. Sed res sensibiles per hoc sentiuntur, quia sunt in anima. Ergo anima separata sentit res sensibiles; et ita est in ea sensus.

11. Praeterea, Gregorius dicit (homil. 40 in Evang.) quod id quod Dominus narrat Lucae 16 de divite epulone, non est parabola, sed res gesta. Dicitur autem ibi, quod dives in inferno positus nec dubium quin secundum animam separatam vidit Lazarum, et audivit Abraham sibi loquentem. Ergo anima separata vidit et audivit; et sic est in ea sensus.

12. Praeterea, eorum quae sunt idem secundum esse vel secundum substantiam, unum non potest esse sine altero. Sed anima sensibilis et rationalis in homine sunt idem secundum esse et secundum substantiam. Ergo non potest esse quin sensus remaneat in anima rationali separata.

13. Praeterea, quod cedit in nihil, non resumitur idem numero. Sed si potentiae sensitivae

non manent in anima separata, oportet quod cedant in nihilum. Ergo in resurrectione non erunt eaedem numero; et sic, cum potentiae sensitivae sint actus organorum, neque organa erunt eadem numero, neque totus homo erit idem numero; quod est inconveniens.

14. Praeterea, praemium et poena respondet merito et demerito. Sed meritum et demeritum hominis consistit ut plurimum in actibus sensitivarum potentiarum, dum vel passiones sequimur, vel eas refrenamus. Ergo justitia videtur exigere quod actus sensitivarum potentiarum sint in animabus separatis, quae praemiantur vel puniuntur.

15. Praeterea, potentia nihil est aliud quam principium actionis vel passionis. Anima autem est principium operationum sensitivarum. Ergo potentiae sensitivae sunt in anima sicut in subjecto; et ita non potest esse quin remaneant in anima separata; cum accidentia contrarietate carentia non corrumpantur nisi per corruptionem subjecti.

16. Praeterea, memoria est in parte sensitiva, secundum Philosophum (in libr. de Memoria et Reminisc., cap. 1). Sed memoria est in anima separata; quod patet per hoc quod dicitur diviti epuloni ab Abraham, Luc. 16, 25 : *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo potentiae sensitivae sunt in anima separata.

17. Praeterea, virtutes et vitia remanent in animabus separatis. Sed quaedam virtutes et vitia sunt in parte sensitiva: dicit enim Philosophus in 3 Ethic. (cap. 10), quod temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium. Ergo potentiae sensitivae manent in anima separata.

18. Praeterea, de mortuis qui resuscitati dicuntur, legitur in plerisque historiis sanctorum, quod quaedam imaginabilia se vidisse recitaverunt, puta domos, campos, flumina, et hujusmodi. Ergo animae separatae imaginatione utuntur, quae est in parte sensitiva.

19. Praeterea, sensus juvat cognitionem intellectivam; nam cui deficit unus sensus, deficit una scientia. Sed cognitio intellectiva perfectior erit in anima separata quam in anima conjuncta corpori. Ergo magis aderit ei sensus.

20. Praeterea, Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 65), quod si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. Ex quo videtur quod debilitatis organis non debilitantur potentiae sensitivae. Ergo nec destructis, destruuntur; et sic videtur quod potentiae sensitivae remanent in anima separata.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Anima (lib. 2, com. 21), de intellectu loquens, quod hoc solum separatur sicut perpetuum a corruptibili. Ergo potentiae sensitivae non remanent in anima separata.

Praeterea, Philosophus dicit in 16 lib. de Animalibus (lib. 2 de gener. Animal., cap. 3), quod quarum potentiarum operationes non sunt sine corpore, neque ipsae potentiae sunt sine corpore. Sed operationes potentiarum sensitivarum non sunt sine corpore: exercentur enim per organa corporalia. Ergo potentiae sensitivae non sunt sine corpore.

Praeterea, Damascenus dicit (lib. 2, cap. 23), quod nulla res destituitur propria operatione. Si ergo potentiae sensitivae remanerent (1) in anima separata, haberent proprias operationes; quod est impossibile.

Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum. Nihil autem est frustra in operationibus Dei. Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata, in qua non possunt reduci ad actum.

Respondeo dicendum, quod potentiae animae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales quae fluunt ab essentia ejus, ut ex prioribus quaestionibus (quaest. praeced., art. ult.) haberi potest. Accidens autem dupliciter corrumpitur: uno modo a suo contrario, sicut frigidum corrumpitur a calido; alio modo per corruptionem sui subjecti: non enim accidens remanere potest corrupto subjecto. Quaecumque igitur accidentia seu formae contrarium non habent, non destruuntur nisi per destructionem subjecti. Manifestum est autem quod potentiis animae nihil est contrarium; et ideo si corrumpantur, non corrumpuntur nisi per corruptionem sui subjecti. Ad investigandum igitur utrum potentiae sensitivae corrumpantur corrupto corpore, vel remaneant in anima separata, principium investigationis oportet accipere, ut consideremus quid sit subjectum potentiarum praedictarum. Manifestum est autem quod subjectum potentiae oportet esse id quod secundum potentiam dicitur potens: nam omne accidens suum subjectum denominat. Idem autem est quod potest agere vel pati, et quod est agens vel patiens; unde oportet ut illud sit subjectum potentiae quod est subjectum actionis vel passionis, cujus potentia est principium. Et hoc est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigilia (cap. 1), quod cujus est potentia, ejus est actio. Circa operationes autem sensuum diversa fuit opinio. Plato enim posuit quod anima sensitiva per se haberet propriam operationem: posuit enim quod anima etiam sensitiva est movens seipsam, et quod non movet corpus nisi prout est a se mota. Sic igitur in sentiendo est duplex operatio: una qua anima movet seipsam; alia qua movet corpus. Unde Platonici definiunt quod sensus est motus animae per corpus; unde et propter hoc quidam hujusmodi positionis sectatores distinguunt duplices operationes partis sensitivae: quasdam scilicet interiores, quibus anima sentit, secundum quod seipsam movet; quasdam exteriores secundum quod movet corpus. Dicunt etiam, quod sunt duplices potentiae sensitivae; quaedam quae sunt in ipsa anima principium interiorum actuum; et istae manent in anima separata corpore destructo cum suis actibus; quaedam vero sunt principia exteriorum actuum, quae sunt in anima simul et corpore, et pereunte corpore pereunt. Sed haec positio stare non potest. Manifestum est enim quod unumquodque secundum hoc operatur secundum quod est ens; unde quae per se habent esse, per se operantur, sicut individua substantiarum. Formae autem quae per se non possunt esse, sed dicuntur entia inquantum eis aliquid est, non habent per se operationem, sed dicuntur operari inquantum per eas subjecta operantur; sicut enim calor non est id quod est, sed est id quo aliquid est calidum; ita non calefacit, sed est id quo calidum calefacit. Si igitur anima sensitiva haberet per se operationem, sequeretur quod haberet per se subsistentiam, et sic non corrumperetur corrupto corpore; unde etiam brutorum animae essent immortales; quod

(1) *Al.* non remanerent.

est impossibile; et tamen Plato hoc dicitur concessisse. Manifestum est igitur quod nulla operatio partis sensitivae potest esse animae tantum ut operetur; sed est compositi per animam, sicut calefactio est calidi per calorem. Compositum igitur est videns et audiens, et omnia sentiens, sed per animam; unde etiam compositum est potens videre et audire et sentire, sed per animam. Manifestum est ergo quod potentiae partis sensitivae sunt in composito sicut in subjecto; sed sunt ab anima sicut a principio. Destructo igitur corpore, destruuntur potentiae sensitivae, sed remanent in anima sicut in principio. Et hoc est quod alia opinio dicit, quod potentiae sensitivae manent in anima separata solum sicut in radice.

Ad primum ergo dicendum, quod potentiae sensitivae non sunt de essentia animae, sed sunt proprietates naturales: compositi quidem ut subjecti, animae vero ut principii.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi potentiae dicuntur in anima separata remanere ut in radice, non quia sint actu in ipsa; sed quia anima separata est talis virtutis ut si uniatur corpori, iterum potest causare has potentias in corpore, sicut et vitam.

Ad tertium dicendum, quod illam auctoritatem non oportet nos recipere, cum liber iste falsum habeat auctorem in titulo: non enim est Augustini, sed cujusdam alterius. Posset tamen illa auctoritas exponi, ut dicatur, quod anima trahit secum hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae non sunt partes essentiales, vel integrales, sed potentiales; ita tamen quod quaedam earum insunt animae secundum se, quaedam vero composito.

Ad quintum dicendum, quod sensus dicitur dupliciter. Uno modo ipsa anima sensitiva, quae est hujusmodi potentiarum principium; et sic per sensum animal est animal sicut per propriam formam: hoc enim modo a sensu sensibile sumitur, prout est differentia constitutiva animalis. Alio modo dicitur sensus ipsa potentia sensitiva, quae cum sit proprietas naturalis, ut dictum est (in corp. art.), non est constitutiva speciei, sed consequens speciem. Hoc igitur modo sensus non manet in anima separata, sed sensus primo modo dictus manet: nam in homine eadem est essentia animae sensibilis et rationalis. Unde nihil prohibet hominem resurgentem esse idem animal numero: ad hoc enim quod aliquid sit idem numero, sufficit quod principia essentialia sint eadem numero; non autem requiritur quod proprietates et accidentia sint eadem numero.

Ad sextum dicendum, quod Augustinus videtur hoc retractasse in lib. Retractationum (cap. 24). Dicit enim 2 super Genes. ad litter. (cap. 32), quod poenae inferni secundum imaginariam visionem sunt, et quod locus inferni non est corporeus, sed imaginarius; unde coactus fuit reddere rationem, si infernus non est locus corporeus, quare inferi dicuntur esse sub terra. Et hoc ipsemet reprehendit dicens: *De inferis magis mihi videtur docere debuisse quod sub terris sint, quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur, quasi non ita sit.* Hoc autem retractato quod de loco inferni dixerat, videntur omnia alia retractari quae ad hoc pertinent.

Ad septimum dicendum, quod in anima separata non est gaudium neque ira secundum quod sunt actus irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in sensitiva parte; sed secundum quod his designatur motus voluntatis, quae est in parte intellectiva.

Ad octavum dicendum, quod quia malum hominis est secundum tria; scilicet phantasiam protervam, quae scilicet est principium errandi, concupiscentiam amentem, et irrationalem furorem; propter hoc Dionysius malum daemonis sub similitudine humani mali describit; non ut intelligatur in daemonibus esse phantasia, aut irascibilis aut concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva; sed aliqua his proportionata, secundum quod competit naturae intellectivae.

Ad nonum dicendum, quod per verba illa Augustini non intelligitur quod anima aliqua sentiat absque organo corporali; sed quod aliqua sentiat absque ipsis corporibus sensibilibus, utpote metum et tristitiam; aliqua vero per ipsa corpora, utpote calidum et frigidum.

Ad decimum dicendum, quod omne quod est in aliquo, est in eo per modum recipientis; unde res sensibiles sunt in anima separata non per modum sensibilem, sed per modum intelligibilem.

Ad undecimum dicendum, quod nihil prohibet in descriptione rerum gestarum aliqua metaphorice dici: licet enim quod dicitur in Evangelio de Lazaro et divite, sit res gesta; tamen metaphorice dicitur quod Lazarus vidit et audivit, sicut et metaphorice dicitur quod linguam habuit.

Ad duodecimum dicendum, quod substantia animae sensibilis in homine manet post mortem; non tamen manent potentiae sensitivae.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut sensus prout nominat potentiam, non est forma totius corporis, sed anima sensitiva; sensus autem est proprietas compositi; ita etiam potentia visiva non est actus oculi, sed anima secundum quod est principium talis potentiae; quasi ita dicatur, quod anima visiva est actus oculi, sicut anima sensitiva est actus corporis; potentia autem visiva est proprietas consequens. Unde non oportet quod sit alius oculus resurgentis, licet alia sit potentia sensitiva.

Ad decimumquartum dicendum, quod praemium non respondet merito sicut praemiando, sed sicut ei pro quo aliquid praemiatur. Unde non oportet quod omnes actus resumantur in remuneratione quibus aliquis meruit; sed sufficit quod sint in divina recordatione: alias oporteret iterum sanctos occidi; quod est absurdum.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima est principium sentiendi, non sicut sentiens, sed sicut id quo sentiens sentit; unde potentiae sensitivae non sunt in anima sicut in subjecto, sed sunt ab anima sicut a principio.

Ad decimumsextum dicendum, quod anima separata recordatur per memoriam, non quae est in parte sensitiva, sed quae est in parte intellectiva, prout Augustinus ponit eam partem imaginis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtutes et vitia quae sunt irrationabilium partium, non manent in anima separata nisi in suis principiis; omnium enim virtutum semina sunt in voluntate et ratione.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut ex supradictis (art. 17 et 18) patet, anima separata

a corpore non eumdem modum habet cognoscendi sicut cum est in corpore. Eorum ergo quae apprehendit anima separata secundum modum sibi proprium absque phantasmatibus, remanet cognitio in ea postquam ad pristinum statum redit, corpori iterato conjuncta, secundum modum tunc sibi convenientem, scilicet cum conversione ad phantasmata; et ideo quae intelligibiliter viderunt, imaginabiliter narrant.

Ad decimumnonum dicendum, quod intellectus indiget auxilio sensus secundum statum imperfectae cognitionis, prout scilicet accipit a phantasmatibus; non autem secundum perfectiorem cognitionis modum, qui competit animae separatae; sicut homo indiget lacte in pueritia, non tamen in perfecta aetate.

Ad vicesimum dicendum, quod potentiae sensitivae non debilitantur secundum se debilitatis organis, sed solum per accidens; unde et per accidens corrumpuntur corruptis organis.

ARTICULUS XX.

Utrum anima separata, singularia cognoscat.
(1 p., quaest. 89, art. 4.)

Vicesimo quaeritur, utrum anima separata singularia cognoscat. Et videtur quod non. Quia de potentiis animae in anima separata remanet solus intellectus. Sed objectum intellectus est universale, et non singulare; scientia enim est universalium, sensus autem singularium, ut dicitur in 1 de Anima (lib. 3, com. 20). Ergo anima separata non cognoscit singularia, sed tantum universalia.

2. Praeterea, si anima separata cognoscit singularia aut per formas prius acquisitas, cum esset in corpore; aut per formas influxas. Sed non per formas prius acquisitas: nam formarum quas anima per sensus acquirit dum est in corpore, quaedam sunt intentiones individuales, quae conservantur in potentiis partis sensitivae; et sic remanere non possunt in anima separata, cum hujusmodi potentiae non maneant in ea, ut ostensum est (art. praeced.): quaedam autem intentiones sunt universales, quae sunt in intellectu, unde hae solae manere possunt. Sed per intentiones universales non possunt cognosci singularia. Ergo anima separata non potest cognoscere singularia per species quas acquisivit in corpore. Similiter autem neque per species influxas; quia hujusmodi species aequaliter se habent ad omnia singularia; unde sequeretur quod anima separata omnia singularia cognosceret; quod non videtur esse verum.

3. Praeterea, cognitio animae separatae impeditur per loci distantiam: dicit enim Augustinus in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 13, 15 et 16), quod animae mortuorum ibi sunt ubi ea quae hic fiunt, omnino scire non possunt. Cognitionem autem quae fit per species influxas, non impedit loci distantia. Ergo anima non cognoscit singularia per species influxas.

4. Praeterea, species influxae aequaliter se habent ad praesentia et futura: non enim influxus intelligibilium specierum est sub tempore. Si igitur anima separata cognoscit singularia per species influxas, videtur quod non solum cognoscat praesentia vel praeterita, sed etiam futura; quod esse non potest, ut videtur; cum cognoscere futura sit solius Dei, prout dicitur Isai. 41, 23: *Annuntiate quae ventura sunt in fine, et dicam quod dii estis vos.*

5. Praeterea, singularia sunt infinita. Species autem influxae non sunt infinitae. Non ergo anima separata per species influxas potest singularia cognoscere.

6. Praeterea, id quod est indistinctum, non potest esse principium distinctae cognitionis. Cognitio autem singularium est distincta. Cum igitur formae influxae sint indistinctae, utpote universales existentes; videtur quod per species influxas anima separata, singularia cognoscere non possit.

7. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima separata est immaterialis. Ergo formae influxae recipiuntur in ea immaterialiter. Sed quod est immateriale, non potest esse principium cognitionis singularium, quae sunt individuata per materiam. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

8. Sed diceretur, quod per formas influxas possunt cognosci singularia, licet sint immateriales: quia sunt similitudines rationum idealium, quibus Deus et universalia et singularia cognoscit. — Sed contra, Deus per rationes ideales cognoscit singularia, inquantum sunt factrices materiae, quae est principium individuationis. Sed formae influxae animae separatae non sunt materiae factrices, quia non sunt creatrices: hoc enim solius Dei est. Ergo anima separata per formas influxas non potest cognoscere singularia.

9. Praeterea, similitudo creaturae ad Deum non potest esse per univocationem, sed solum per analogiam. Sed cognitio quae fit per similitudinem analogiae, est imperfectissima; sicut si aliquid cognosceretur per alterum, inquantum convenit cum illo in ente. Si ergo anima separata cognoscit singularia per species influxas, inquantum sunt similes rationibus idealibus; videtur quod imperfectissime singularia cognoscat.

10. Praeterea, dictum est in praecedentibus (art. 18), quod anima separata non cognoscit naturalia per formas influxas nisi in quadam confusione, et in universali. Hoc autem non est cognoscere. Ergo anima separata non cognoscit singularia per species influxas.

11. Praeterea, species illae influxae per quas anima separata singularia ponitur cognoscere, non causantur a Deo immediate: quia secundum Dionysium, lex divinitatis est infima per media reducere. Nec iterum causantur per Angelum: quia Angelus hujusmodi species causare non potest neque creando, cum nullius rei sit creator; neque transmutando, quia oportet esse aliquod medium differens. Ergo videtur quod anima separata non habeat species influxas, per quas singularia cognoscat.

12. Praeterea, si anima separata cognoscit singularia per species influxas: hoc non potest esse nisi dupliciter; vel applicando species ad singularia, vel convertendo se ad ipsas species. Si applicando ad singularia; constat quod hujusmodi applicatio non fit accipiendo aliquid a singularibus; cum non habeat potentias sensitivas, quae natae sunt a singularibus accipere. Relinquitur ergo quod haec applicatio fit ponendo aliquid circa singularia; et sic non cognoscet ipsa singularia, sed hoc tantum quod circa singularia ponit. Si autem per species dictas cognoscit singularia convertendo se ad ipsas; se-

quetur quod non cognoscet singularia nisi secundum quod sunt in ipsis speciebus. Sed in speciebus praedictis non sunt singularia nisi universaliter. Ergo anima separata non cognoscit singularia nisi in universali.

13. Praeterea, nullum finitum super infinita potest. Sed singularia sunt infinita. Cum igitur virtus animae separatae sit finita, videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

14. Praeterea, anima separata non potest cognoscere aliquid nisi visione intellectuali. Sed Augustinus, 12 super Genesim ad litter. (cap. 24), dicit, quod visione intellectuali non cognoscuntur neque corpora neque similitudines. Cum igitur singularia sint corpora, videtur quod ab anima separata cognosci non possunt.

15. Praeterea, ubi est eadem natura, et idem est modus operandi. Sed anima separata est ejusdem naturae cum anima conjuncta corpori. Cum ergo anima conjuncta corpori non possit cognoscere singularia per intellectum, videtur quod nec anima separata.

16 Praeterea, potentiae distinguuntur per objecta. Sed propter quod unumquodque, illud magis. Ergo objecta sunt magis distincta quam potentiae. Sed sensus nunquam fiet intellectus. Ergo singulare, quod est sensibile, nunquam fiet intelligibile.

17. Praeterea, potentia cognoscitiva superioris ordinis minus multiplicatur respectu eorumdem cognoscibilium quam potentia inferioris ordinis: sensus enim communis est cognoscitivus omnium quae per quinque exteriores sensus apprehenduntur; et similiter Angelus una potentia cognoscitiva, scilicet intellectu, cognoscit universalia et singularia, quae homo sensu et intellectu apprehendit. Sed nunquam potentia inferioris ordinis potest apprehendere id quod est alterius potentiae quae ab ea distinguitur, sicut visus nunquam potest apprehendere objectum auditus. Ergo intellectus hominis nunquam potest apprehendere singulare, quod est objectum sensus, licet intellectus Angeli cognoscat utrumque et apprehendat.

18. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 23), dicitur quod intelligentia cognoscit res inquantum est causa eis, vel inquantum regit eas. Sed anima separata neque causat singularia, neque regit singularia. Ergo non cognoscit ea.

1. Sed contra, formare propositiones non est nisi intellectus. Sed anima etiam conjuncta corpori, format propositionem, cujus subjectum est singulare, praedicatum universale; ut cum dico: Socrates est homo: quod non possum facere nisi cognoscerem singulare, et comparationem ejus ad universale. Ergo etiam anima separata per intellectum cognoscit singularia.

2. Praeterea, anima est inferior secundum naturam omnibus Angelis. Sed Angeli inferioris Hierarchiae recipiunt illuminationes singularium effectuum; et in hoc distinguuntur ab Angelis mediae hierarchiae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales effectuum; et ab Angelis supremae, qui recipiunt illuminationes secundum rationes universales existentes in causa. Cum igitur tanto sit magis particularis cognitio, quanto substantia cognoscens est inferioris ordinis; videtur quod anima separata multo fortius singularia cognoscat.

3. Praeterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior Sed sensus potest cognoscere singularia, qui est inferior intellectu. Ergo et anima separata secundum intellectum potest singularia cognoscere.

Respondeo dicendum, quod necesse est dicere, quod anima separata quaedam singularia cognoscat, non tamen omnia. Cognoscit autem singularia quaedam, quorum prius cognitionem accepit dum corpori esset unita; aliter enim non recordaretur eorum quae gessit in vita; et sic periret ab anima separata conscientiae vermis. Cognoscit etiam quaedam singularia quorum cognitionem accepit post separationem a corpore; aliter enim non affligeretur ab igne inferni, et ab aliis corporalibus poenis quae in inferno esse dicuntur. Quod autem non omnia singularia cognoscat anima separata secundum naturalem cognitionem, ex hoc manifestum est quod animae mortuorum nesciunt ea quae hic aguntur, ut Augustinus dicit (lib. de Cura pro mortuis, cap. 13 et 15). Habet igitur haec quaestio duas difficultates; unam communem, et aliam propriam. Communis quidem difficultas est ex hoc quod intellectus noster non videtur esse cognoscitivus singularium, sed universalium tantum; unde cum Deo et Angelis et animae separatae non competat aliqua cognoscitiva potentia nisi solus intellectus, difficile videtur quod eis singularium cognitio adsit. Unde quidam intantum erraverunt, ut Deo et Angelis cognitionem singularium subtraherent; quod est omnino impossibile. Nam hoc posito, providentia divina excluderetur a rebus, et judicium Dei de humanis actibus tolleretur; auferrentur etiam et ministeria Angelorum, quos de salute hominum credimus esse solicitos, secundum illud Apostoli (Hebr. 1, 14): *Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos qui hereditatum capiunt salutis.*

Et ideo alii dixerunt, Deum quidem et Angelos, necnon et animas separatas singularia cognoscere per cognitionem universalium causarum totius ordinis universi. Nihil enim est in rebus singularibus quod ex illis universalibus causis non derivetur. Et ponunt exemplum, sicut si aliquis cognosceret totum ordinem caeli et stellarum, et mensuram et motus eorum, sciret per intellectum omnes futuras eclypses, et quantae, et quibus in locis, et quibus temporibus futurae essent. Sed hoc non sufficit ad veram singularium cognitionem. Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, nunquam ex eis perficitur singulare; sicut si dicam hominem album, musicum, et quaecumque hujusmodi addidero, nunquam erit singulare; possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire. Unde qui cognoscit omnes causas in universali, nunquam propter hoc proprie cognoscet aliquem singularem effectum: nec ille qui cognoscit totum ordinem caeli, cognoscit hanc eclypsim ut est hic; etsi enim cognoscat eclypsim futuram esse in tali situ solis et lunae, et in tali hora, et quaecumque hujusmodi in eclypsibus observantur; tamen talem eclypsim possibile est pluries evenire.

Et ideo alii, ut veram cognitionem singularium Angelis et animabus adscriberent, dixerunt, quod hujusmodi cognitionem ab ipsis singularibus accipiunt. Sed hoc est omnino inconveniens. Cum enim maxima sit distantia inter esse intelligibile et esse materiale et sensibile, non statim forma rei materialis ab intellectu accipitur, sed per multa media ad eum deducitur; puta, forma alicujus sensibilis

prius fit in medio, ubi est spiritualior quam in re sensibili; et postmodum in organo sensus; et exinde derivatur ad phantasiam, et ad alias inferiores vires; et ulterius tandem perducitur ad intellectum. Haec autem media nec etiam fingere possibile est competere Angelis, aut animae separatae.

Et ideo aliter dicendum est, quod {formae rerum per quas intellectus cognoscit, dupliciter se habent ad res; quaedam enim sunt factivae rerum, quaedam autem a rebus acceptae; et illae quidem quae sunt rerum factivae, intantum ducunt in cognitionem rei, inquantum ejus factivae existunt; unde artifex qui artificiato tradit formam vel dispositionem materiae, per formam artis cognoscit artificiatum quantum ad illud quod in eo causat. Et quia nulla ars hominis causat materiam, sed accipit eam jam praeexistentem, quae est individuationis principium; ideo artifex per formam, puta aedificator, cognoscit domum in universali; non autem hanc domum ut est haec, nisi inquantum ejus notitiam accipit per sensum. Deus autem per intellectum suum non solum producit formam ex qua sumitur ratio universalis, sed etiam materiam quae est individuationis principium; unde per suam artem cognoscit et universalia et singularia; sicut enim a divina arte effluunt res materiales ut subsistant in propriis naturis, ita ab eadem arte effluunt in substantias intellectuales separatas similitudines rerum intelligibiles, quibus res cognoscant secundum quod producuntur a Deo. Et ideo substantiae separatae cognoscunt non solum universalia, sed etiam singularia; inquantum species intelligibiles in eas a divina arte emanantes sunt similitudines rerum et secundum formam et secundum materiam. Nec est inconveniens, formam quae est factiva rei, quamvis sit immaterialis, esse similitudinem rei et quantum ad formam et quantum ad materiam; quia semper in aliquo altiori est aliquid uniformius quam sit in inferiori natura. Unde licet in natura sensibili sit aliud forma et materia; tamen id quod est altius et causa utriusque, unum existens se habet ad utramque; propter quod superiores substantiae immaterialiter materialia cognoscunt, et uniformiter divisa, ut Dionysius dicit (7 cap. de divin. Nomin.). Formae autem intelligibiles a rebus acceptae per quamdam abstractionem a rebus accipiuntur; unde non ducunt in cognitionem rei quantum ad id a quo fit abstractio, sed quantum ad id quod abstrahitur tantum. Et sic cum formae receptae in intellectu nostro a rebus sint abstractae a materia et ab omnibus conditionibus materiae, non ducunt in cognitionem singularium, sed universalium tantum. Haec est igitur ratio quare substantiae separatae possunt per intellectum singularia cognoscere, cum tamen intellectus noster cognoscat universalia tantum. Sed circa singularium cognitionem aliter se habet intellectus angelicus, et aliter animae separatae. Diximus enim in superioribus (art. 18), quod efficacia virtutis intellectivae quae est in Angelis, est proportionata universalitati formarum intelligibilium in eis existentium; et ideo per hujusmodi formas universales cognoscunt omnia ad quae se extendunt; unde sicut cognoscunt omnes species rerum naturalium sub generibus existentes, ita cognoscunt omnia singularia rerum naturalium quae sub speciebus continentur. Efficacia autem virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis; propter quod naturale est animae corpori uniri. Et ideo supra dictum est quod anima separata non cognoscit omnia naturalia, etiam secundum species, determinate et complete, sed in quadam universalitate et confusione; unde nec species influxae sufficiunt in eis ad cognitionem singularium, ut sic possint cognoscere omnia singularia, sicut Angeli cognoscunt. Sed tamen hujusmodi species influxae determinantur in ipsa anima ad cognitionem aliquorum singularium; ad quae anima habet aliquem ordinem specialem vel inclinationem, sicut ad ea quae patitur, vel ad ea ad quae afficitur, vel quorum aliquae impressiones et vestigia in ea remanent. Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis. Et sic patet quod anima separata cognoscit singularia; non tamen omnia, sed quaedam.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptas, quae sunt abstractae a materia et omnibus materiae conditionibus; et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia, sed universalia tantum; sed intellectus animae separatae habet formas influxas, per quas potest singularia cognoscere ratione jam dicta.

Ad secundum dicendum, quod anima separata non cognoscit singularia per species prius acquisitas dum erat corpori unita, sed per species influxas; non tamen sequitur quod cognoscat omnia singularia, ut ostensum est.

Ad tertium dicendum, quod animae separatae non impediuntur a cognoscendis his quae sunt hic, propter loci distantiam; sed quia non est in eis tanta efficacia intellectivae virtutis, ut per species influxas omnia singularia cognoscere possint.

Ad quartum dicendum, quod nec etiam Angeli omnia futura contingentia cognoscunt; per species enim influxas singularia cognoscunt, inquantum participant speciem; unde futura quae nondum participant speciem, inquantum futura sunt, ab eis non cognoscuntur, sed solum inquantum sunt praesentia in suis causis.

Ad quintum dicendum, quod Angeli qui cognoscunt omnia singularia naturalia, non habent tot species intelligibiles quot sunt singularia ab eis cognita; sed per unam speciem cognoscunt multa, ut in superioribus ostensum est. Animae vero separatae non cognoscunt omnia singularia. Unde quantum ad eas ratio non concludit.

Ad sextum dicendum, quod si species essent a rebus acceptae, non possent esse propria ratio singularium a quibus abstrahuntur; sed species influxae cum sint similitudines idealium formarum, quae sunt in mente divina, possunt distincte repraesentare singularia; maxime illa ad quae anima habet aliquam determinationem ex natura sua.

Ad septimum dicendum, quod species influxa quamvis sit immaterialis et distincta, est tamen similitudo rei et quantum ad formam et quantum ad materiam, in qua est distinctionis et individuationis principium, ut expositum est (in corp. art.).

Ad octavum dicendum, quod quamvis formae intelligibiles non sint creatrices rerum, sunt tamen similes formis creatricibus, non quidem in virtute creandi, sed in virtute repraesentandi res creatas. Aliquis enim artifex potest tradere artem aliquid

faciendi alicui, cui tamen non adest virtus ut perficiat illud.

Ad nonum dicendum, quod quia formae influxae non sunt similes rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per hujusmodi formas illae rationes ideales non perfecte cognosci possunt. Non tamen sequitur quod per eas imperfecte cognoscantur res quarum sunt rationes ideales; hujusmodi enim res non sunt excellentiores formis influxis; sed e converso; unde per formas influxas perfecte comprehendi possunt.

Ad decimum dicendum, quod formae influxae determinantur ad cognitionem quorumdam singularium in anima separata ex ipsius animae dispositione, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod species influxae causantur in anima separata a Deo mediantibus Angelis. Nec obstat quod quaedam animae separatae sunt superiores quibusdam Angelis. Non enim nunc loquimur de cognitione gloriae, secundum quam anima potest esse Angelis vel similis, vel aequalis, vel etiam superior; sed loquimur de cognitione naturali, in qua anima deficit ab Angelo. Causantur autem hujusmodi formae in anima separata per Angelum, non per modum creationis; sed sicut id quod est in actu, reducit aliquid sui generis de potentia in actum. Et cum hujusmodi actio non sit situalis, non oportet hic quaerere medium deferens situale; sed idem hic operatur ordo naturae quod in corporalibus ordo situs.

Ad duodecimum dicendum, quod anima separata per species influxas cognoscit singularia, inquantum sunt similitudines singularium per modum jam dictum. Applicatio autem et conversio, de quibus in objectione fit mentio, magis hujusmodi cognitionem concomitantur quam eam causent.

Ad decimumtertium dicendum, quod singularia non sunt infinita in actu, sed in potentia; nec intellectus Angeli aut animae separatae prohibetur cognoscere infinita singularia unum post unum, cum et sensus hoc possit. Et intellectus noster hoc modo cognoscit infinitas species numerorum; sic enim infinitum non est in cognitione nisi successive, et secundum actum conjunctum potentiae; sicut etiam ponitur esse infinitum in rebus materialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod corpora et similitudines corporum non cognoscantur intellectu; sed quod intellectus non movetur in sua visione a corporibus, sicut sensus; nec a similitudinibus corporum, sicut imaginatio; sed ab intelligibili veritate.

Ad decimumquintum dicendum, quod licet anima separata sit ejusdem naturae cum anima conjuncta corpori: tamen propter separationem a corpore habet aspectum liberum ad substantias superiores, ut possit per eas recipere influxum intelligibilium formarum, per quas singularia cognoscat; quod non potest dum est corpori unita, ut in superioribus ostensum est.

Ad decimumsextum dicendum, quod singulare secundum quod est sensibile, scilicet secundum corporalem immutationem, nunquam fit intelligibile; sed secundum quod forma immaterialis intelligibilis ipsum repraesentare potest, ut ostensum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima separata per suum intellectum recipit species intelligibiles per modum superioris substantiae, in qua una virtute cognoscitur quod homo duabus virtutibus, scilicet sensu et intellectu, cognoscit. Et ideo anima separata utrumque cognoscere potest.

Ad decimumoctavum dicendum, quod anima separata quamvis non regat res vel causet eas, tamen habet formas similes causanti et regenti: non enim causans et regens cognoscit quod regitur et causatur nisi inquantum ejus similitudinem habet.

Ad ea vero quae in contrarium objiciuntur, etiam respondere oportet, quia falsum concludunt.

Ad primum quorum dicendum est, quod anima conjuncta corpori per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis; et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae, quae non sunt in anima separata; unde per modum istum anima separata singularia non cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod Angeli inferioris hierarchiae illuminantur de rationibus singularium effectuum, non per species singulares, sed per rationes universales, ex quibus cognoscere singularia possunt propter efficaciam virtutis intellectivae, in qua excedunt animam separatam. Et licet rationes ab eis perceptae sint universales simpliciter; tamen dicuntur particulares per comparationem ad rationes universaliores, quas Angeli superiores recipiunt.

Ad tertium dicendum, quod id quod potest virtus inferior, potest et superior; non tamen eodem modo, sed excellentiori; unde easdem res quas sensus percipit materialiter et singulariter, intellectus immaterialiter et universaliter cognoscit.

ARTICULUS XXI.

Utrum anima separata possit pati ab igne corporeo.

Vicesimoprimo quaeritur, utrum anima separata possit pati poenam ab igne corporeo. Et videtur quod non. Nihil enim patitur nisi secundum quod est in potentia. Sed anima separata non est in potentia nisi secundum intellectum; quia potentiae sensitivae in ea non manent, ut ostensum est (art. 19). Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo nisi secundum intellectum, intelligendo scilicet ipsum. Hoc autem non est poenale, sed magis delectabile. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo poenam.

2. Praeterea, agens et patiens communicant in materia, ut dicitur in 1 de Generatione (com. 45). Sed anima, cum sit immaterialis, non communicat in materia cum igne corporeo. Ergo anima separata non potest pati ab igne corporeo.

3. Praeterea, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non potest tangere animam neque secundum ultima quantitatis, cum anima sit incorporea; neque etiam tactu virtutis, cum virtus corporis non possit imprimere in substantiam incorpoream, sed magis e converso. Nullo igitur modo anima separata potest pati ab igne corporeo.

4. Praeterea, dupliciter dicitur aliquid pati; vel sicut subjectum, ut lignum patitur ab igne; vel sicut contrarium, ut calidum a frigido. Sed anima non potest pati ab igne corporeo sicut subjectum passionis,

quia oporteret quod forma ignis fieret in anima; et sic sequeretur quod anima calefieret et igniretur; quod est impossibile. Similiter non potest dici quod anima patiatur ab igne corporeo sicut contrarium a contrario; tum quia animae nihil est contrarium; tum quia sequeretur quod anima ab igne corporeo destrueretur; quod est impossibile. Anima igitur non potest pati ab igne corporeo.

5. Praeterea, inter agens et patiens oportet esse proportionem aliquam. Sed inter animam et ignem corporeum non videtur esse aliqua proportio, cum sint diversorum generum. Ergo anima non potest pati ab igne corporeo.

6. Praeterea, omne quod patitur, movetur. Anima autem non movetur, cum non sit corpus. Ergo anima non potest pati.

7. Praeterea, anima est dignior quam corpus quintae essentiae. Sed corpus quintae essentiae est omnino impassibile. Ergo multo magis anima.

8. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 16). quod agens est nobilior patiente. Sed ignis corporeus non est nobilior anima. Ergo ignis non potest agere in animam.

9. Sed dicebatur, quod ignis non agit in animam virtute propria et naturali, sed inquantum est instrumentum divinae justitiae. Sed contra, sapientis artificis est uti convenientibus instrumentis ad finem suum. Sed ignis corporeus non videtur esse conveniens instrumentum ad puniendum animam, cum hoc non conveniat ei ratione suae formae, per quam instrumentum adaptatur ad effectum, ut dolabra ad dolandum, et serra ad secandum: non enim sapienter ageret artifex, si uteretur serra ad dolandum, et dolabra ad secandum. Ergo multo minus Deus, qui est sapientissimus, utitur igne corporeo ut instrumento ad puniendum animam.

10. Praeterea, Deus, cum sit auctor naturae, nihil contra naturam facit, ut dicit quaedam Glossa (ordinaria) Rom. 11 (super illud: *contra naturam insertus es*). Sed contra naturam est ut corporeum in incorporeum agat. Ergo hoc Deus non facit.

11. Praeterea, Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si subtraheretur alicui quod est de essentia ejus; puta, si homo non esset rationalis, sequeretur quod esset simul homo et non homo. Ergo Deus non potest facere quod aliqua res careat eo quod est ei essentiale. Sed esse impassibile est essentiale animae; convenit enim ei inquantum est immaterialis. Ergo Deus non potest facere quod anima patiatur ab igne corporeo.

12. Praeterea, unaquaeque res habet potentiam agendi secundum suam naturam. Non ergo potest res aliqua accipere potentiam agendi quae sibi non competit sed magis alteri rei, nisi a propria natura immutetur in aliam naturam; sicut aqua non calefacit, nisi fuerit ab igne transmutata. Sed habere potentiam agendi in res spirituales, non competit naturae ignis corporei, ut ostensum est. Si ergo a Deo hoc habet ut instrumentum divinae justitae, quod in animam separatam agere possit; videtur quod jam non sit ignis corporeus, sed alterius naturae.

13. Praeterea, id quod fit virtute divina, habet propriam et veram rationem rei in natura existentis. Cum enim divina virtute aliquis caecus illuminatur, recipit visum secundum veram et propriam rationem naturalem visus. Si anima igitur virtute divina patiatur ab igne prout est instrumentum divinae justitiae, sequitur quod anima vere patiatur secundum propriam rationem passionis. Pati autem dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod pati dicitur recipere tantum; sicut intellectus patitur ab intelligibili, et sensus a sensibili. Alio modo per hoc quod abjicitur aliquid a substantia patientis; sicut cum lignum patitur ab igne. Si igitur anima separata patiatur ab igne corporeo divina virtute, prout ratio passionis consistit in receptione tantum; cum receptum sit in recipiente secundum modum ejus, sequitur quod anima separata recipiat ab igne corporeo immaterialiter et incorporaliter secundum modum suum. Talis autem receptio non est animae punitiva, sed perfectiva. Ergo hoc non erit ad poenam animae. Similiter etiam nec potest pati anima ab igne corporeo prout passio abjicit a substantia; quia sic substantia animae corrumperetur. Ergo non potest esse quod anima patiatur ab igne corporeo, etiam prout est instrumentum divinae justitiae.

14. Praeterea, nullum instrumentum agit instrumentaliter nisi exercendo operationem propriam; sicut serra agit instrumentaliter ad perfectionem arcae secando. Sed ignis non potest agere in animam actione propria naturali; non enim potest calefacere animam. Ergo non potest agere in animam ut instrumentum divinae justitiae.

15. Sed dicebatur, quod ignis aliqua actione propria agit in animam, inquantum scilicet detinet eam ut sibi alligatam. — Sed contra, si anima alligatur igni et ab eo detinetur, oportet quod ei aliquo modo uniatur. Non autem unitur ut forma, quia sic anima vivificaret ignem; nec unitur ei ut motor, quia sic magis pateretur ignis ab anima quam e converso. Non est autem alius modus quo substantia incorporea corpori uniri possit. Ergo anima separata non potest alligari ab igne corporeo, nec ab eo detineri.

16. Praeterea, id quod est alligatum alicui, non potest ab eo separari. Sed spiritus damnati separantur aliquando ab igne corporeo infernali; nam daemones dicuntur esse in hoc aere caliginoso; animae etiam damnatorum interdum aliquibus apparuerunt. Non ergo patitur anima ab igne corporeo ut ei alligata.

17. Praeterea, id quod alligatur aliqui et detinetur ab eo, impeditur per ipsum a propria operatione. Sed propria operatio animae est intelligere, a qua impediri non potest per alligationem ad aliquid corporeum; quia intelligibilia sua in se habet, ut in 3 de Anima (comment. 14) dicitur; unde non oportet ut ea extra se quaerat. Ergo anima separata non punitur per alligationem ad ignem corporeum.

18. Praeterea, sicut ignis per modum istum potest detinere animam; ita et alia corporea, vel etiam magis, inquantum sunt grossiora et graviora. Si ergo anima non puniretur nisi per detentionem et alligationem; ejus poena non deberet soli igni attribui, sed magis aliis corporibus.

19. Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 32), quod substantiam inferorum non est credendum esse corporalem, sed spiritualem. Damascenus etiam dicit, quod ignis inferni non est materialis. Ergo videtur quod anima non patiatur ab igne corporeo.

20. Praeterea, sicut dicit Gregorius in Moralibus, delinquens servus ad hoc punitur a domino

ut corrigatur. Sed illi qui sunt damnati in inferno, incorrigibiles sunt. Ergo non debent puniri per igem corporeum infernalem.

21. Praeterea, poenae per contrarium fiunt. Sed anima peccavit subdendo se corporalibus rebus per affectum. Ergo non debet per aliqua corporalia puniri, sed magis per separationem a corporalibus.

22. Praeterea, sicut ex divina justitia redduntur poenae peccatoribus, ita et praemia justis. Sed justis non redduntur praemia corporalia, sed spiritualia tantum; unde si qua praemia corporalia justis reddenda in Scriptura traduntur, intelliguntur metaphorice, sicut dicitur Luc. 22, 30: *Ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Ergo et peccatoribus non infliguntur poenae corporales, sed spirituales tantum; et ea quae de poenis corporalibus in Scripturis dicuntur, erunt metaphorice intelligenda; et sic anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra, idem ignis est quo punientur corpora et animae damnatorum et daemones; ut patet per illud Matth. 25, 41: *Ite, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Sed corpora damnatorum necessarium est quod puniantur igne corporeo. Pari ergo ratione animae separatae igne corporeo puniuntur.

Respondeo dicendum, quod circa passionem animae ab igne, multipliciter aliqui locuti sunt.

Quidam enim dixerunt, quod anima non patietur poenam ab aliquo igne corporeo, sed spiritualis ejus afflictio metaphorice in Scripturis ignis nomine designatur. Et haec fuit opinio Origenis (lib. 2 Periar., cap. 11). Sed hoc pro tanto non videtur sufficiens, quia, ut Augustinus dicit, 21 de civit. Dei (cap. 10), oportet intelligi ignem esse corporeum quo cruciabuntur corpora damnatorum, quo etiam igne et daemones et animae cruciantur, secundum sententiam de eo inductam.

Et ideo aliis visum fuit quod ignis ille corporeus est; sed non ab eo immediate anima patitur poenam, sed ab ejus similitudine secundum imaginariam visionem; sicut accidit dormientibus, quod ex visione aliquorum terribilium quae se perpeti vident, veraciter affliguntur; licet ea a quibus affliguntur, non sint vera corpora, sed similitudines corporum. Sed haec positio stare non potest; quia in superioribus (art. 19) est ostensum, quod potentiae sensitivae partis, inter quas est vis imaginativa, non manent in anima separata.

Et ideo oportet dicere, quod ab ipso corporali igne patitur anima separata. Sed quomodo patiatur, videtur difficile assignare.

Quidam enim dixerunt, quod anima separata patitur ignem hoc ipso quod videt. Quod tangit Gregorius in Dial. (lib. 4, cap. 19) dicens: *Ignem eo ipso patitur anima, quo videt.* Sed cum videre sit perfectio videntis, omnis visio est delectabilis inquantum hujusmodi; unde nihil inquantum est visum, est afflictivum, sed inquantum apprehenditur ut nocivum.

Et ideo alii dixerunt, quod anima videns illum ignem, et apprehendens ut nocivum sibi, ex hoc affligitur. Quod tangit Gregorius, 14 Dial. (cap. 19) dicens, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed tunc considerandum restat, utrum ignis secundum rei veritatem sit nocivus animae, vel non. Et si quidem non sit animae nocivus secundum rei veritatem, sequetur quod decipietur in sua aestimatione, qua apprehendit ipsum ut nocivum. Et hoc videtur inopinabile; praecipue quantum ad daemones, qui acumine intellectus vigent in rerum naturis cognoscendis.

Oportet ergo dicere, quod secundum rei veritatem ille ignis corporeus animae sit nocivus. Unde Gregorius, 4 Dialog. (cap. 29), concludit dicens: *Colligere ex dictis evangelicis possumus, quod incendium anima non solum videndo, sed experiendo patiatur.* Ad investigandum ergo quomodo ignis corporeus animae vel daemoni nocivus esse possit, considerandum est, quod nocumentum alicui non infertur secundum quod recipit id quo perficitur, sed secundum quod a suo contrario impeditur. Unde passio animae per ignem non est secundum receptionem tantum, sicut patitur intellectus ab intelligibili, et sensus a sensibili; sed secundum quod aliquid patitur ab altero per viam contrarietatis et obstaculi. Hoc autem contingit dupliciter. Impeditur enim aliquid uno modo a suo contrario quantum ad esse suum quod habet ex aliqua forma inhaerente; et sic patitur aliquid a suo contrario per alterationem et corruptionem, sicut lignum ab igne comburitur. Aliquid autem impeditur ab aliquo obstante vel contrariante quantum ad suam inclinationem; sicut naturalis inclinatio lapidis est ut feratur deorsum; impeditur autem ab aliquo obstante, et vim inferente, ut per violentiam quiescat, vel per violentiam moveatur. Neuter autem modus passionis poenalis est in re cognitione carente. Nam ubi non potest esse dolor et tristitia, non competit ratio afflictionis et poenae. Sed in habente cognitionem, ex utroque modo passionis consequitur afflictio et poena; sed diversimode. Nam passio quae est secundum alterationem a contrario, infert afflictionem et poenam secundum sensibilem dolorem; sicut cum sensibile excellens corrumpit harmoniam sensus. Et ideo excellentiae sensibilium, et maxime tangibilium, dolorem sensibilem inferunt; contemperationes autem eorum delectant propter convenientiam ad sensum. Sed secunda passio non infert poenam secundum dolorem sensibilem, sed secundum tristitiam quae oritur in homine vel in animali ex hoc quod aliquid interiori aliqua vi apprehenditur ut repugnans voluntati, vel cuicumque appetitui; unde ea quae sunt contraria voluntati et appetitui, affligunt, et magis interdum quam ea quae sunt dolorosa secundum sensum; praeeligeret enim aliquis verberari, et graviter secundum sensum affligi, quam vituperia sustinere, vel aliqua hujusmodi quae voluntati repugnant. Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati poenam ab igne corporeo; non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiatur. Potest autem pati anima ab igne corporeo, secundo modo passionis, inquantum per hujusmodi ignem impeditur a sua inclinatione vel voluntate; quod sic patet. Anima enim, et quaelibet corporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco; sed transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra ejus naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico, nisi inquantum conjungitur corpori, cujus est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori

obligetur, non est ex virtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere; sed ex virtute alicujus superioris substantiae alligantis spiritualem substantiam tali corpori; sicut etiam per artes magicas, permissione divina, virtute superiorum daemonum aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, vel anulis, vel imaginibus, vel hujusmodi rebus. Et per hunc modum animae et daemones alligantur virtute divina in sui poenam corporeo igni. Unde Augustinus dicit, 21 de civit. Dei (cap. 10): *Cur non dicamus, quamvis miris modis, etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis ignis affligi, si spiritus hominum, etiam ipsi profecto incorporei, et nunc possunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? Adhaerebunt ergo spiritus, licet incorporei, corporalibus ignibus cruciandi; accipientes ex ignibus poenam, non dantes ignibus vitam.* Et sic verum est quod ignis ille, inquantum virtute divina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum divinae justitiae; et inquantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocivum, interiori tristitia affligitur; quae quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, quae nata fuit Deo per fruitionem uniri. Maxima ergo afflictio damnatorum erit ex eo quod a Deo separabuntur; secunda vero ex hoc quod rebus corporalibus subdentur, et infimo et abjectissimo loco.

Et per hoc patet solutio ad septem quae primo objiciuntur. Non enim dicimus quod anima patiatur ab igne corporeo vel recipiendo tantum, vel secundum alterationem a contrario, prout praedictae objectiones procedunt.

Ad octavum dicendum, quod instrumentum non agit virtute sua, sed virtute principalis agentis; et ideo, cum ignis agat in animam ut instrumentum divinae justitiae, non est attendenda dignitas ignis, sed divinae justitiae.

Ad nonum dicendum, quod corpora sunt convenientia instrumenta ad puniendum damnatos. Conveniens enim est ut qui suo superiori, scilicet Deo, subdi noluerunt, rebus inferioribus subdantur per poenam.

Ad decimum dicendum, quod Deus, etsi non faciat contra naturam, operatur tamen supra naturam, dum facit quod natura non potest.

Ad undecimum dicendum, quod esse impassibile a re corporali per modum alterationis, animae competit secundum rationem suae essentiae: hoc autem modo non patitur divina virtute, sed sicut dictum est (in corp. art.).

Ad duodecimum dicendum, quod ignis non habet potentiam agendi in animam ut virtute propria agat, sicut ea quae naturaliter agunt; sed instrumentaliter tantum; et ideo non sequitur quod mutetur a sua natura.

Ad decimumtertium dicendum, quod neutro illorum modorum anima ab igne corporeo patitur, sed sicut dictum est.

Ad decimumquartum dicendum, quod ignis corporeus etsi non calefaciat animam, habet tamen aliam operationem vel habitudinem ad animam, quam corpora nata sunt habere ad spiritus; ut scilicet eis aliqualiter uniantur.

Ad decimumquintum dicendum, quod anima non unitur igni punienti ut forma, quia non dat ei vitam, ut Augustinus dicit; sed unitur ei eo modo quo spiritus uniuntur locis corporeis per contactum virtutis, quamvis etiam non sint ipsorum motores.

Ad decimumsextum dicendum, quod, sicut jam dictum est, anima affligitur ab igne corporeo, inquantum apprehendit eum ut sibi nocivum per modum alligationis et detentionis. Haec autem apprehensio affligere potest etiam cum non est actu alligata, ex hoc solum quod apprehendit se alligationi deputatam; et per hoc dicuntur daemones secum ferre gehennam quocumque vadunt.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet anima ex hujusmodi alligatione non impediatur ab intellectuali operatione, impeditur tamen a quadam naturali libertate, qua est absoluta ab omni obligatione ad locum corporalem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod poena gehennae non solum est animarum, sed etiam corporum; propter hoc ponitur ignis maxime poena gehennalis, quia ignis est maxime corporum afflictivus. Nihilominus tamen et alia erunt afflictiva, secundum illud Psalm. 10, 7: *Ignis, sulphur, et spiritus procellarum, pars calicis eorum.* Competit etiam amori inordinato, qui est peccandi principium; ut sicut caelum empyreum respondet igni caritatis, ita ignis inferni respondeat inordinatae cupiditati.

Ad decimumnonum dicendum, quod Augustinus hoc dicit non determinando, sed inquirendo: vel si hoc opinando dixit, expresse postmodum hoc revocat in 21 de civ. Dei (cap. 2 et 3). Vel potest dici, quod substantia inferorum dicitur esse spiritualis quantum ad proximum affligens, quod est ignis apprehensus ut nocivus per modum detentionis et alligationis.

Ad vicesimum dicendum, quod Gregorius hoc introducit per modum objectionis quorumdam, qui credebant omnes poenas quae a Deo infliguntur esse purgatorias, et nullam esse perpetuam; quod quidem falsum est. Inferuntur enim a Deo quaedam poenae vel in hac vita, vel post hanc vitam, ad emendationem vel purgationem; quaedam vero ad ultimam damnationem. Nec tales poenae a Deo infliguntur eo quod ipse delectetur in poenis; sed eo quod delectatur in justitia, secundum quam peccantibus poena debetur. Sic etiam apud homines quaedam poenae infliguntur ad correctionem ejus qui punitur, sicut cum pater flagellat filium; quaedam autem ad finalem condemnationem, sicut cum judex suspendit latronem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod poenae sunt per contrarium quantum ad intentionem peccantis: nam peccans intendit propriae satisfacere voluntati. Poena etiam est contraria voluntati ipsius; inquantum ex sapientia divina procedit, ut illud in quo quaerit aliquis suam voluntatem implere, in contrarium ei vertatur: et sic dicitur in lib. Sap., 11, 17: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur.* Unde quia anima peccat corporalibus inhaerendo, ad divinam sapientiam pertinet ut per corporalia puniatur.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod anima praemiatur per hoc quod fruitur eo quod est supra se; punitur autem per hoc quod subditur his quae sunt infra ipsam. Et ideo praemia animarum non sunt convenienter intelligenda nisi spiritualiter; poenae autem intelliguntur corporaliter.

DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUAESTIO UNICA.

DE UNIONE VERBI INCARNATI.

(*Et habet quinque articulos.*)

Primo enim quaeritur, utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura; 2.° utrum in Christo sit una tantum hypostasis; 3.° utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo; 4.° utrum in Christo sit unum tantum esse; 5.° utrum in Christo sit una tantum operatio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum unio Verbi facta sit in persona.

Quaestio est de unione Verbi Incarnati. Et primo quaeritur, utrum haec unio facta sit in persona, vel in natura. Videtur autem quod in natura. Dicit enim Athanasius (in symbolo fidei), quod *sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus.* Sed anima rationalis et caro uniuntur in unam naturam humanam. Ergo Deus et homo uniuntur in unam naturam Christi.

2. Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. (cap. 3): *Hoc facit haereticis errorem, quia dicunt idem naturam et hypostasim.* Sed hoc non videtur falsum esse: quia in quolibet simplici, et praecipue in Deo, idem est suppositum et natura. Ergo non est falsum quod haeretici dicunt, quod si unio facta sit in persona, sit facta in natura.

3. Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. (ubi sup.), quod *inconvertibiliter et inalterabiliter unitae sunt ad invicem duae naturae.* Sed unio naturarum videtur importare unionem naturalem. Ergo unio facta est in natura.

4. Praeterea, in omnibus illis in quibus suppositum aliquid habet praeter naturam speciei, vel accidens, vel naturam individualem; necesse est quod differat suppositum a natura, ut patet per Philosophum in 7 Metaph. (com. 20 et 21). Sed si unio humanae naturae ad Verbum non est facta in natura humana, non pertinebit ad naturam speciei ipsius Verbi. Ergo sequetur quod suppositum Verbi sit aliud a natura divina; quod est impossibile. Videtur ergo quod unio facta sit in natura.

5. Praeterea, omnis unio terminatur ad aliquod unum, quod est posterius ipsa unione. Sed unitas personae Verbi, cum sit aeterna, non est posterior unione quae facta est in plenitudine temporis. Ergo unio non est facta in persona.

6. Praeterea, unio importat additamentum quoddam: unde non potest fieri unio in aliquo quod est summae simplicitatis. Sed persona Verbi, cum sit vere Deus, est summae simplicitatis. Ergo in persona Verbi non potest fieri unio.

7. Praeterea, duo quae non sunt unius generis, non possunt in aliquo uniri; ex linea enim et albedine non fit unum. Sed humana natura multo plus differt a divina quam ea quae differunt genere. Ergo non potest simul humanae et divinae naturae unio fieri in persona una.

8. Praeterea, persona et natura Verbi differunt solum secundum modum intelligendi, inquantum in persona Verbi importatur relatio originis, non autem in natura. Sed per relationem originis Verbum non refertur ad humanam naturam, sed ad Patrem. Ergo eodem modo se habent ad naturam assumptam persona Verbi, et natura ejus. Si ergo est facta unio in persona, erit facta unio in natura.

9. Praeterea, incarnatio excitat nos ad Deum incarnatum diligendum. Sed non debemus plus diligere unam personam divinam quam aliam; quia quorum est eadem bonitas, debet esse eadem dilectio. Ergo unio incarnationis facta est in natura communi tribus personis.

10. Praeterea, secundum Philosophum in 2 de Anima (com. 37), vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, et divina. Ergo est illi duplex esse, et per consequens duplex persona: esse enim est suppositi vel personae. Non ergo facta est unio in persona.

11. Praeterea, sicut forma partis comparatur ad materiam, ita forma totius ad suppositum. Sed forma partis non potest esse nisi in materia propria. Ergo forma totius, quae est natura, non potest esse nisi in proprio supposito, quod est persona humana. Et eadem ratione natura divina est etiam in persona divina. Ergo si sint ibi duae naturae, oportet quod sint ibi duae personae.

12. Praeterea, omne quod vere praedicatur de aliquo, potest supponere pro ipso. Sed natura divina vere praedicatur de persona Verbi. Ergo potest supponere pro ipsa. Si ergo facta est unio in persona, vere potest dici quod facta sit unio in natura.

13. Praeterea, omne quod unitur alicui; aut unitur ei essentialiter, aut accidentaliter. Sed humana natura non unitur Verbo accidentaliter, quia sic retineret suam personalitatem, et essent duae personae: omnis enim substantia alteri adveniens retinet suam singularitatem; sicut vestis induta, et equus equitantis. Ergo advenit ei essentialiter quasi pertinens ad essentiam vel naturam Verbi. Est ergo unio facta in natura.

14. Praeterea, nihil quod comprehenditur sub alio, extendit se ad aliquid extrinsecum; sicut quod comprehenditur loco, non est in exteriori loco. Sed suppositum cujuslibet naturae comprehenditur sub natura illa; unde et dicitur res naturae: sic enim comprehenditur individuum sub specie, sicut species sub genere. Cum ergo Verbum sit suppositum divinae naturae, non potest se extendere ad aliam naturam ut sit ejus suppositum, nisi efficiatur natura una.

15. Praeterea, natura se habet ad suppositum

per modum formalioris, et simplicioris, et constituentis. Hoc autem modo non potest se habere natura humana ad personam Verbi. Ergo persona Verbi non potest esse persona humanae naturae.

16. Praeterea, actio attribuitur supposito vel personae: quia actiones singularium sunt, secundum Philosophum (1 Metaph., cap. 1). Sed in Christo sunt duae actiones, ut Damascenus probat in 3 lib. (cap. 15). Ergo sunt ibi duae personae. Non ergo facta est unio in persona.

17. Praeterea, persona definitur esse natura proprietate distincta. Si ergo facta est unio in persona, sequitur quod facta sit unio in natura.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de fide ad Petrum: *Duarum naturarum veritas manet in Christo secundum unam personam.*

Praeterea, ad Orosium dicit: *Duas naturas cognoscimus in una persona* (1) *Filii.*

Respondeo dicendum, quod ad evidentiam hujus quaestionis, primo oportet considerare quid est natura; secundo quid est persona; tertio quomodo unio Verbi incarnati facta est in persona, non in natura. Sciendum est ergo, quod nomen naturae a nascendo sumitur; unde primo est dicta natura, quasi nascitura, ipsa nativitas viventium, scilicet animalium et plantarum; deinde tractum est nomen naturae ad principium praedictae nativitatis. Et quia hujusmodi nativitatis principium intrinsecum est, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum interius principium motus, secundum quod dicitur in 2 Physic. (comment. 1), quia natura est principium motus in eo in quo est, per se, non secundum accidens. Et quia motus naturalis praecipue in generatione terminatur ad essentiam speciei; ulterius essentia speciei, quam significat definitio, natura vocatur; unde et Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod natura est unumquodque informans specifica differentia. Et hoc modo hic natura accipitur. Ad intelligendum autem quid sit persona, considerandum est, quod si aliqua res est in qua non sit aliud quam essentia speciei, ipsa essentia speciei erit per se individualiter subsistens; et sic in hujusmodi re idem esset realiter suppositum et natura, sola ratione differens; inquantum scilicet natura dicitur prout est essentia speciei, suppositum vero inquantum per se subsistit. Si vero aliqua res sit intra quam praeter essentiam speciei, quam significat definitio, sit aliquid aliud, vel accidens vel materia individualis; tunc suppositum non erit omnino idem quod natura; sed habebit se per additionem ad naturam; sicut apparet praecipue in his quae sunt ex materia et forma composita. Et quod dictum est de supposito, intelligendum est de persona in rationali natura; cum persona nihil aliud sit quam suppositum rationalis naturae; secundum quod Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod persona est rationalis naturae individua substantia. Sic ergo patet quod nihil prohibet aliqua uniri in persona quae non sunt unita in natura; potest enim individua substantia rationalis naturae habere aliquid quod non pertinet ad naturam speciei; et hoc unitur ei personaliter, non naturaliter. Hoc igitur modo accipiendum est quod natura humana unita est Verbo Dei in persona, non in natura: quia si non pertinet ad naturam divinam, pertinet autem ad personam ipsius, inquantum persona Verbi assumendo adjunxit sibi humanam naturam. Sed de modo hujusmodi conjunctionis dubitatio et discordia accidit. Videmus enim in creaturis quod dupliciter aliquid alicui advenit; scilicet accidentaliter, et essentialiter.

Nestorius igitur, et ante ipsum Theodorus Mopsuestenus, posuerunt naturam humanam conjunctam esse Verbo accidentaliter; scilicet secundum gratiae inhabitationem; ponentes quod Verbum Dei unitum erat homini Christo sicut habitans in ipso ut in templo suo. Videmus (1) autem quod omnis substantia conjuncta alteri accidentaliter, retinet seorsum suam propriam singularitatem; sicut vestis adveniens homini, aut domus continens habitatorem; unde sequitur quod homo ille habuerit propriam singularitatem quae est personalitas ejus. Sequebatur ergo, secundum Nestorium, quod in Christo persona hominis esset distincta persona a persona Verbi; et quod esset alius filius hominis, et alius Filius Dei; unde Beatam Virginem non confitebatur matrem Dei, sed matrem hominis. Sed hoc est omnino absurdum. Primo quidem, quia sacra Scriptura aliter loquitur de hominibus in quibus Verbum Dei habitavit per gratiam, et aliter de Christo: nam de aliis dicit quod factum est verbum Domini ad talem Prophetam; sed de Christo dicit: *Verbum caro factum est*, idest homo; quasi ipsum Verbum personaliter sit homo. Secundo, quia Apostolus ad Philipp. 2, hanc unionem exinanitionem Filii Dei vocat. Manifestum est autem quod inhabitatio gratiae non sufficit ad rationem exinanitionis; alioquin exinanitio competeret non solum Filio, sed etiam Patri et Spiritui sancto; de quo Dominus dicit Joan. 14, 17: *Apud vos manebit, et in vobis erit;* et de se et Patre (vers. 23): *Ad eum veniemus, et apud eum mansionem faciemus.* Propter hoc igitur, et multa alia, praedictus error damnatus est in Concilio Ephesino.

Quidam vero cum Nestorio sustinentes humanam naturam accidentaliter Verbo advenisse, voluerunt evitare dualitatem personarum, quam ponebat Nestorius; ponentes quod Verbum assumpsit animam et corpus sibi invicem non unita, ut sic non constitueretur persona humana ex anima et corpore. Sed ex hoc sequitur majus inconveniens, quod Christus non vere fuerit homo; cum ratio hominis consistat in unione animae et corporis. Et ideo etiam hic error damnatus est sub Alexandro III in Concilio Turonensi.

Alii vero acceperunt aliam partem, ponentes naturam humanam Verbo essentialiter advenire, ut quasi conflaretur una natura, sive essentia, ex natura divina et natura humana. Et ad hoc quidem Apollinaris Laodicensis tria dogmata posuit, ut Leo Papa dicit in epistola quadam ad Constantinopolitanos: quorum primum fuit quod posuit animam non esse unitam in Christo, sed Verbum carni loco animae advenisse; ut sic ex Verbo et carne fieret una natura, sicut in nobis ex anima et corpore. In quo quidem dogmate Apollinaris secutus est Nestorium. Sed quia evangelica Scriptura expresse de anima Christi loquitur, secundum illud Joan. 10, 18: *Potestatem habeo ponendi animam meam;* incidit in secundum dogma, ut poneret quidem animam sensitivam esse in Christo, non autem rationalem; sed Verbum fuisse homini Christo loco

(1) *Al.* natura.

(1) *Al.* videns.

intellectus. Sed hoc est inconveniens: quia secundum hoc, Verbum non assumpsisset humanam, sed bestialem naturam, ut Augustinus contra eum arguit in lib. 83 Qq., quaest. 80. Tertium dogma ejus fuit, quod caro Christi non est de femina sumpta, sed facta de Verbo in carnem mutato atque converso. Hoc autem est maxime impossibile: quia Verbum Dei, cum sit vere Deus, est immutabile omnino. Un le propter haec dogmata damnatus est Apollinaris in Conc.lio Constantinopolitano; et Eutyches, qui ejus tertium dogma secutus est, in Concilio Chalcedonensi.

Sic igitur si non est facta unio in persona, sed solum secundum habitationem, secundum Nestorium, nihil novum in Christi incarnatione accidit. Quod vero facta sit unio in natura, secundum Apollinarem et Eutychem, est omnino impossibile: cum enim species rerum sint (1) sicut numeri, in quibus addita vel subtracta unitate variant speciem, ut dicitur in 8 Metaph.; quaecumque natura est in se perfecta, impossibile est quod recipiat alterius naturae additionem; vel si reciperet, non esset eadem natura, sed alia. Divina autem natura est perfectissima: similiter etiam humana natura habet perfectionem suae speciei: unde impossibile est quod una alteri adveniat unione naturali. Et si esset possibile, jam id quod ex utroque constitueretur, neque esset natura divina neque humana: et sic Christus esset neque homo neque Deus; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod humana natura non est unita Verbo neque accidentaliter neque essentialiter, sed substantialiter, secundum quod substantia significat hypostasim, et hypostatice vel personaliter. Hujus autem unionis exemplum in rebus creatis nullum est propinquius quam unio animae rationalis ad corpus, quod ponit Athanasius (in symbolo fidei). Non quidem secundum quod anima est forma corporis, quia Verbum non potest esse forma in materia; sed secundum quod corpus est animae instrumentum, non quidem extrinsecum et adventitium, sed proprium et conjunctum; unde Damascenus dicit (lib. 3, cap. 15), humanam naturam esse organum Verbi. Esset autem adhuc similius, sicut Augustinus dicit contra Felicianum (cap. 12), si fingamus, sicut plerique volunt, esse in mundo animam generalem, quae possibilem materiam ad diversas formas, unam faceret secum esse personam (2). Sed tamen omnia hujusmodi exempla (3) sunt deficientia: quia unio instrumenti est accidentalis; sed haec est quaedam unio singularis supra omnes modos unionis nobis notos. Sicut enim Deus est ipsa bonitas et suum esse; ita etiam est ipsa unitas per essentiam; et ideo sicut virtus ejus non est limitata ad istos modos bonitatis et esse qui sunt in creaturis, sed potest facere novos modos bonitatis et esse nobis incognitos; ita etiam per infinitatem suae virtutis potuit facere novum modum unionis, ut humana natura uniretur verbo personaliter, non tamen accidentaliter; quamvis ad hoc in creaturis nullum sufficiens exemplum inveniatur. Unde Augustinus dicit in epistola ad Volusianum (3, paulo ante med.) de hoc mysterio loquens: *Si ratio quaeritur, non est admirabile: si exemplum poscitur, non est singulare. Demus Deo aliquid posse, quod fateamur nos investigare non posse; in talibus enim tota ratio facti est potentia facientis.* Et Dionysius dicit in cap. 2 de divin. Nom.: *Jesus secundum nos divina compositio*, idest unio, *et ineffabilis est verbo omni, et ignota menti, tamen et ipsi primo dignissimorum Angelorum.*

(1) *Al.* quia enim species rerum cum sint.

(2) *Al.* generalem. passibilem materiam ad diversas formas, unam facere de se personam; *item* possibilem materiam ad usus suos formans unam facere de se personam.

(3) *Al.* extra.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non attenditur quantum ad hoc quod ex anima et carne sit una hominis natura; sed quantum ad hoc quod utrobique constituitur una persona.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter; differunt tamen ratione, ut dictum est. Et quia idem est subsistens in natura humana et divina, non autem eadem essentia ex utroque componitur; inde est quod unio facta est in persona, ad cujus rationem pertinet subsistere; non autem (1) ad naturam, quae importat essentiam rei.

Ad tertium dicendum, quod naturae quidem unitae sunt in Christo; non tamen in natura, sed in persona; quod apparet ex hoc ipso quod dicuntur inconvertibiliter et inalterabiliter naturae esse unitae.

Ad quartum dicendum, quod haeretici dicentes, quod non est facta unio in persona, sed quod sit facta in natura, non reputabant aliud esse personam et aliud naturam nec re nec ratione; et ideo decipiebantur.

Ad quintum dicendum, quod proprie secundum unionem dicitur aliquid unitum, sicut secundum unitatem dicitur aliquid unum. Et ideo unio non intelligitur terminari ad personam divinam secundum quod est una in se ab aeterno, sed secundum quod est unita humanae naturae in tempore. Et ita unio secundum modum intelligendi praecedit personam, non prout est una, sed prout est unita.

Ad sextum dicendum, quod unio non dicitur fieri in persona divina, quasi ipsa persona divina constituatur ex duobus sibi invicem unitis; hoc enim ejus summae simplicitati repugnaret; sed dicitur unio esse facta in persona, inquantum divina persona simplex subsistit in duabus naturis, scilicet divina et humana.

Ad septimum dicendum, quod duo quae sunt diversa secundum genus, non uniuntur in una essentia vel natura; nihil tamen prohibet quin uniantur in uno supposito; sicut ex linea et albedine non fit aliqua essentia; inveniuntur tamen in uno supposito.

Ad octavum dicendum, quod persona Filii Dei dupliciter potest considerari. Uno modo secundum communem rationem personae, prout significat quoddam subsistens; et secundum hoc unio facta est in persona secundum rationem personae, sicut supra dictum est (in corp. art.). Alio modo potest in persona Filii considerari id quod est proprium personae Filii; scilicet relatio qua refertur ad Patrem; et secundum hujus relationis rationem non consideratur unio duarum naturarum.

Ad nonum dicendum, quod sicut incarnatio nihil bonitatis adjicit ad personam divinam, ita etiam nihil adjicit ei diligibilitatis; unde persona Verbi incarnati non est plus diligenda quam persona Verbi simpliciter; licet sit secundum aliam rationem diligenda, quae tamen ratio sub universali boni-

(1) *Al.* est autem.

tate Verbi comprehenditur: et propter hoc etiam non sequitur, si incarnationis unio facta est in una persona, et non in alia, quod propter hoc una persona sit magis diligenda quam alia.

Ad decimum dicendum, quod esse est et personae subsistentis, et naturae in qua persona subsistit; quasi secundum illam naturam esse habens. Esse igitur personae Verbi incarnati est unum ex parte personae subsistentis, non autem ex parte naturae.

Ad undecimum dicendum, quod non eodem modo se habet natura ad suppositum, sicut se habet forma ad materiam. Materia enim non constituitur in esse nisi per formam; et ideo forma requirit determinatam materiam, quam faciat esse in actu; sed suppositum non solum constituitur per naturam speciei, sed etiam alia quaedam potest habere. Et ideo nihil prohibet naturam aliquam attribui supposito alterius naturae.

Ad duodecimum dicendum, quod natura divina praedicatur de persona divina propter identitatem rei, non autem secundum proprietatem modi significandi; et ideo non oportet quod supposito uno supponatur alterum; quia etiam in divinis haec est vera: *Persona generat;* non tamen haec est vera, *Essentia generat.*

Ad decimumtertium dicendum, quod humana natura unita est Verbo, non quidem accidentaliter, neque etiam essentialiter, quasi pertinens ad divinam naturam Verbi; sed substantialiter, idest hypostatice, quasi pertinens ad verbi hypostasim vel personam.

Ad decimumquartum dicendum, quod persona Verbi comprehenditur sub natura Verbi, nec potest se ad aliquid ultra extendere; sed natura Verbi ratione suae infinitatis comprehendit omnem naturam finitam; et ideo cum persona Verbi assumit naturam humanam, non se extendit ultra naturam divinam, sed magis accipit quod est infra; unde dicitur ad Philip. 12, 6, quod *cum in forma Dei esset* Dei Filius, *semetipsum exinanivit;* non quidem deponens magnitudinem formae Dei, sed assumens parvitatem humanae naturae.

Ad decimumquintum dicendum, quod sicut natura Verbi est infinita, ita et persona Verbi infinita est; et ideo natura divina Verbi correspondet ex aequo ipsi personae Verbi secundum se; natura autem humana correspondet Verbo secundum quod factum est homo. Unde non oportet quod natura sit simplicior et forma ior illo homine qui est Verbum caro factum, et constituens ipsum inquantum est homo.

Ad decimumsextum dicendum, quod actio est suppositi, secundum aliquam naturam vel formam; et ideo non solum diversificantur actiones secundum diversitatem suppositorum, sed etiam secundum diversitatem naturae vel formae; sicut etiam in uno et eodem homine alia actio est videre, et alia audire, propter diversas potentias; unde in Christo propter duas naturas sunt duae actiones, licet sit una persona vel hypostasis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod persona est quidem substantia distincta proprietate ad dignitatem pertinente; non autem secundum quod *substantia* significat essentiam vel naturam; sed secundum quod significat hypostasim.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit una tantum hypostasis.

Secundo quaeritur, utrum in Christo sit una tantum hypostasis vel suppositum, aut duo. Et videtur quod non sit una tantum. Dicit enim Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. 11, in fin.): *In mediatore Dei et hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis filius fuit.* Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est aliud et aliud. Ergo in Christo non est unum suppositum tantum vel hypostasis.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Trin. (2, cap. 7, circa fin.), quod in Christo utrumque est Deus propter suscipientem Deum, et utrumque homo propter susceptum (1) hominem. Sed nihil quod est unum supposito vel secundum hypostasim, est duo, ut possit dici utrumque. Ergo in Christo non est una hypostasis tantum sive suppositum.

3. Praeterea, natura humana in Christo quaedam substantia est. Sed non fuit substantia universalis: quia substantia universalis non est extra animam. Ergo fuit substantia particularis. Sed substantia particularis est hypostasis. Ergo in Christo humana natura fuit hypostasis. Sed humana natura in Christo est aliquid praeter hypostasim Verbi Dei. Ergo in Christo est aliqua hypostasis praeter hypostasim Verbi Dei; et ita in Christo sunt plures hypostases.

4. Praeterea, hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo et de Petro. Sed cum dicitur de Petro, nihil aliud importat quam aliquid compositum ex anima rationali et corpore. Ergo neque etiam cum dicitur de Christo. Sed praeter animam et corpus est in Christo hypostasis vel suppositum Verbi Dei. Ergo in Christo aliud est hypostasis vel suppositum humanae naturae, et aliud hypostasis vel suppositum divinae; et sic in Christo non est una tantum hypostasis vel suppositum.

5. Praeterea, nihil infinitum contineri potest sub natura finita. Sed suppositum vel hypostasis Dei Verbi infinitatem habet. Ergo non potest contineri sub natura humana, quae est finita. Sed omne suppositum continetur sub natura cujus est suppositum. Ergo suppositum quod est Verbum Dei, non potest esse suppositum humanae naturae, sed necesse est esse aliquod aliud suppositum. Ergo in Christo est aliquod aliud suppositum praeter suppositum quod est Verbum Dei. Sunt ergo in Christo duo supposita vel hypostases.

6. Praeterea, sicut se habet genus ad speciem, ita se habet species ad individua. Sed eadem species non potest esse in diversis generibus. Ergo unum individuum non potest esse in diversis speciebus. Sed hypostasis est substantia individua, et similiter suppositum. Ergo non potest esse una hypostasis vel suppositum humanae naturae et divinae, quae non sunt unius speciei.

7. Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed tres personae sunt unum propter unitatem naturae, secundum illud Joan. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus.* Ergo Christus est duo propter dualitatem naturarum. Sed de nullo quod est unum supposito vel secundum hypostasim,

(1) *Al.* suscipientem.

potest dici quod sint duo. Ergo Christus non est unum supposito vel secundum hypostasim.

8. Praeterea, Christus secundum quod est Filius Dei, habet aliquid commune cum Patre; secundum autem quod dicitur filius hominis, nihil habet cum Patre commune. Ergo in Christo aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis; non est ergo unum supposito vel secundum hypostasim.

9. Praeterea, id quod est de se incommunicabile, non videtur de se posse fieri communicabile; sicut nec quod de se est impossibile, potest fieri possibile, ut Commentator dicit in 10 Metaph. (vers. fin). Sed humana natura secundum quod est in Christo, de se est incommunicabilis, cum sit aliquid particulare. Ergo non potest communicari supposito divinae naturae: non ergo potest esse idem suppositum humanae naturae et divinae.

10 Praeterea, unumquodque resolvitur in ea ex quibus consistit. Si ergo (1) detur per impossibile quod Verbum Dei deponeret humanam naturam; jam humana natura haberet hypostasim propriam et suppositum. Ergo et adhuc unita habet propriam hypostasim et suppositum; non ergo est ibi una hypostasis tantum, vel suppositum unum.

11. Praeterea, non magis dependet natura a supposito quam suppositum a natura. Sed non potuit a Verbo Dei assumi suppositum humanae naturae, quin assumeretur ipsa natura humana. Ergo neque etiam potuit assumi natura humana, quin assumeretur suppositum humanae naturae. Sed assumens non est assumptum. Ergo suppositum humanae naturae non est ipsum suppositum Verbi Dei; ergo in Christo sunt duo supposita.

12. Praeterea, anima et corpus in Christo non fuerunt minoris virtutis aut dignitatis quam in nobis. Sed in nobis ex compositione animae et corporis constituitur hypostasis sive suppositum. Ergo et in Christo. Non autem suppositum vel hypostasis Verbi Dei, quod est aeternum, cum praedicta unio sit temporalis. Ergo in Christo sunt duo supposita vel duae hypostases.

13. Praeterea, in Christo sunt tres substantiae; corpus, anima, et Deus. Sed anima non est suppositum corporis. Ergo Deus non est suppositum humanae naturae.

14. Praeterea, secundum Porphyrium, individuationem facit aggregatio proprietatum quas impossibile est in alio reperiri. Sed in Christo fuit aggregatio proprietatum pertinentium ad humanam naturam, quae non possunt in alio reperiri. Ergo fecerunt individuationem. Non autem individuationem Verbi Dei, quod non est susceptivum accidentium. Ergo in Christo est aliud individuum, sive suppositum, quam suppositum Verbi Dei; sunt ergo in Christo duo supposita.

15. Praeterea, in his quorum non est aliqua proportio, non potest fieri unum. Sed divinae naturae, quae est infinita, nulla est proportio ad humanum, quae est finita. Ergo non potest ex duabus naturis fieri una hypostasis, vel unum suppositum.

16. Praeterea, generatio terminatur ad suppositum: particulare enim est quod generatur. Sed in Christo est duplex nativitas; temporalis scilicet, et aeterna. Ergo in Christo est duplex suppositum, et non unum tantum.

(1) *Al. deest* ergo.

17. Praeterea, Verbum Dei assumpsit corpus et animam, non quidem ut separata, sed ut unita. Sed suppositum humanae naturae nihil est aliud quam anima et corpus prout sunt unita. Ergo in Christo est aliud suppositum praeter suppositum Verbi Dei.

18. Praeterea, non potest esse idem simplex et compositum. Sed suppositum humanae naturae est compositum, cum humana natura sit composita: non enim suppositum potest esse simplicius quam natura cujus est suppositum. Ergo cum suppositum divinae naturae sit simplex, erit in Christo aliud (1) suppositum praeter suppositum divinae naturae.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in 3 lib.: *In Domino Jesu Christo unam hypostasim cognoscimus.*

Praeterea, eorum quae differunt supposito, unum de altero non praedicatur. Si ergo in Christo esset aliud suppositum hominis, et aliud Dei; non posset dici quod homo sit Deus, vel Deus est homo: quod est erroneum. Non ergo in Christo est aliud suppositum Dei, et aliud hominis.

Respondeo dicendum, quod quidam volentes evitare Nestorii haeresim, ponentis in Christo duas personas, posuerunt in Christo unam personam, sed duas hypostases, sive duo supposita: dicentes, hunc hominem, demonstrato Christo, esse suppositum et hypostasim humanae naturae, non autem divinae; quia per hoc quod dicitur, Hic homo, nihil aliud importatur quam quaedam particularis substantia ex anima et carne composita: pertinere tamen dicebant humanam hypostasim vel suppositum ad personam Verbi, propter hoc quod est a Verbo assumpta. Et haec est opinio, quae ponitur prima in 7 dist. 3 Sentent. Sed qui hoc posuerunt, primo quidem vocem propriam ignoraverunt. Hypostasis enim nihil aliud est quam individua substantia, quae etiam significatur nomine suppositi. Dicit autem Boet. in lib. de duabus naturis, quod persona est *individua substantia rationalis naturae.* Sic ergo patet, quod non potest esse hypostasis rationalis naturae, quin sit persona. Manifestum est autem, naturam humanam esse rationalem naturam; unde si in Christo sit propria hypostasis humanae naturae, vel proprium suppositum, praeter hypostasim vel suppositum Verbi Dei; consequens est quod sit propria persona humanae naturae in Christo praeter hypostasim Verbi; et sic non differt haec positio a positione Nestorii. Secundo, quia si detur quod persona addat supra hypostasim in rationali natura proprietatem aliquam ad dignitatem pertinentem, sicut dicuntur aliqui personatum habere, quasi aliquam dignitatem habentes; sequetur quod unio humanae naturae ad Verbum non sit facta nisi in aliquo accidentali, idest in aliqua proprietate ad dignitatem pertinente; quod etiam Nestorius posuit. Unde sciendum est, hoc esse haeresim damnatam in quinto Concilio apud Constantinopolim celebrato, ubi sic legitur (actione 8, cap. 5, Tom. II, Concil.): *Si quis introducere conatur in in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas in unam personam dici secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt; talis anathema sit. Nec enim adjectionem personae vel sub-*

(1) *Al.* illud.

sistentiae suscipit sancta Trinitas incarnato uno de sancta Trinitate Dei Verbo.

Ut igitur sciri possit quid in talibus concedendum sit et quid negandum, considerandum est, quod nominum ad individuationem pertinentium; sive sint nomina primae impositionis, sicut *persona* et *hypostasis*, quae significant res ipsas; sive sint nomina secundae impositionis, sicut *individuum*, *suppositum*, et hujusmodi, quae significant intentionem individualitatis; quaedam eorum pertinent ad solum genus substantiae, sicut *suppositum* et *hypostasis*, quae de accidentibus non dicuntur, et *persona* in rationabili natura, et etiam *res naturae* secundum acceptionem Hilarii; quaedam vero pertinent ad individuationem in quocumque genere, sicut *individuum*, *particulare*, et *singulare*, quae etiam in accidentibus dicuntur. Est autem substantiae proprium, ut per se et in se subsistat; accidentis autem est in alio esse; et ideo illa nomina quae pertinent ad individuationem substantiae, in illis solum locum habent quae per se et in se subsistunt; et propter hoc etiam de partibus substantiarum non dicuntur, quia non sunt in seipsis, sed in toto, quamvis non sint in subjecto; de quibus tamen dici possunt nomina ad individuationem pertinentia convenienter tam in substantiis quam in accidentibus: non enim potest dici quod haec manus sit persona, vel hypostasis aut suppositum; quamvis dici possit, quod sit aliquid particulare, singulare, vel individuum. Manus enim et si pertineat ad genus substantiae; quia tamen non est substantia completa in se subsistens, non dicitur hypostasis aut suppositum, vel persona. Sic igitur, quia humana natura in Christo, non per se separatim subsistit, sed existit in alio, idest in hypostasi Verbi Dei, non quidem sicut accidens in subjecto, neque proprie sicut pars in toto, sed per ineffabilem assumptionem; ideo humana natura in Christo potest quidem dici individuum aliquod, vel particulare vel singulare; non tamen potest dici vel hypostasis vel suppositum, sicut nec persona. Unde relinquitur, quod in Christo non est nisi una hypostasis vel suppositum, scilicet divini Verbi.

Ad primum ergo dicendum, quod de Christo dicuntur et divina et humana; et si quaeratur id de quo dicuntur, unum et idem est; si autem consideretur id secundum quod praedicantur, aliud et aliud est, ut Augustinus dicit in 1 de Trin. (cap. 7); quia secundum naturam divinam de Christo praedicantur divina quidem secundum naturam divinam, humana vero secundum naturam humanam. Cum ergo dicitur quod in Christo aliud est Dei Filius, et aliud hominis filius; alietas non est referenda ad id de quo utrumque praedicatur, quod est unum suppositum utriusque filiationis; sed ad id secundum quod praedicatur. Et ideo Augustinus ibidem (contra Felicianum, cap. 11 in fine) subjungit: *Aliud, inquam, pro distinctione substantiae*, idest naturae; *non alius pro unitate personae.*

Ad secundum dicendum, quod de Christo praedicatur quidem divina natura; sed humana natura de eo praedicari non potest, sicut nec de Petro, cum quo est univoce homo; unde non potest dici, quod Christus sit duo, vel utrumque, quamvis (1) sint duae naturae. Suppositum autem humanae naturae praedicatur quidem de Christo; sed non ponit in numerum cum supposito divinae naturae, ut ostensum est. Unde relinquitur, quod cum Christus dicitur utrumque, intelligatur materialiter; sicut cum dicitur, Paries et tectum sunt domus, quia utrumque ad unam domum concurrit; unde et Augustinus in lib. contra Felicianum (cap. 1 vers. fin.) dicit, quod unus atque idem homo, et corpus dicitur (1) et animus. Vel potest dici, quod hoc quod dicitur *utrumque*, referendum est ad numerum nominum duas naturas significantium; homo enim Christus dicitur et Deus et homo; sicut et Deus Verbum, dicitur Deus et homo. Et hoc est quod dicitur utrumque Deus, propter suscipientem Deum: quia scilicet hoc nomen *Deus* praedicatur et de Deo et de homine; et utrumque homo, propter susceptum (2) hominem; quia hoc nomen *homo* de utroque praedicatur.

(1) *Al.* quasi.

Ad tertium dicendum, quod ad rationem hypostasis vel suppositi non sufficit quod aliquid sit particulare in genere substantiae; sed ulterius requiritur quod sit perfectum et in se subsistens, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod univocatio et aequivocatio attenditur secundum quod ratio nominis est eadem vel non eadem. Ratio autem nominis est quam significat definitio; et ideo aequivocatio et univocatio secundum significationem attenditur, et non secundum supposita. Et ideo hoc nomen *homo* univoce dicitur de Christo et de Petro; quia utrobique significat unam naturam, scilicet humanam, compositam ex anima et corpore; sed in Christo supponit suppositum aeternum, quod non supponit in Petro.

Ad quintum dicendum, quod esse infinitum convenit supposito vel hypostasi Verbi Dei secundum divinam naturam; secundum vero humanam naturam competit ei esse sub natura humana; unde Dionysius dicit (1 cap. de divin. Nomin.), quod *intra nostram factus est naturam qui omnem ordinem, secundum omnem naturam, substantialiter excedit.*

Ad sextum dicendum, quod nomen speciei significat naturam, sicut et nomen generis; unde si una species esset in diversis generibus, sequeretur quod una natura essent duae naturae. Sed individuum importat aliquid quod non pertinet ad naturam; et ideo non est contra rationem individui, quod idem individuum sit suppositum duarum naturarum.

Ad septimum dicendum, quod natura divina est omnino idem secundum rem cum qualibet trium personarum; et ideo tres personae possunt dici esse unum; sed humana natura non est omnino idem secundum rem cum suo supposito, et ideo non praedicatur de eo; et sic non potest Christus dici esse duo propter duas naturas.

Ad octavum dicendum, quod Filius Dei habet commune cum Patre divinam naturam, non autem hypostasim vel personam; filius autem hominis non habet commune cum Deo Patre nec hypostasim nec naturam; unde ex hoc non sequitur quod inter Filium Dei et filium hominis sit distinctio in persona vel hypostasi, sed solum in natura.

Ad nonum dicendum, quod natura humana assumpta a Verbo Dei inquantum est individua, habet quod non possit esse in multis; et secundum hoc dicitur incommunicabilis; sed ex hoc ipso quod est natura, habet quod sit in aliquo supposito.

(1) *Al.* docetur.
(2) *Al.* suscipientem.

Ad decimum dicendum, quod humana natura quamdiu est Verbo unita, quia non secundum se existit, non habet proprium suppositum vel hypostasim praeter personam Verbi; sed si separaretur a Verbo, haberet non solum propriam hypostasim aut suppositum, sed etiam propriam personam; quia jam per se existeret; sicut etiam pars corporis continui quandiu est indivisa a toto, est in potentia; et non in actu, sed solum facta divisione.

Ad undecimum dicendum, quod in supposito includitur natura, non autem e converso; et ideo non potuit assumi suppositum quin assumeretur natura; potuit autem (1) e converso contingere.

Ad duodecimum dicendum, quod unio animae et corporis in Christo ex hoc ipso est dignior quam in nobis, quia non terminatur ad suppositum creatum, sed ad suppositum aeternum Verbi Dei.

Ad decimumtertium dicendum, quod anima unitur corpori ut forma ejus ad constituendum humanam naturam; non sic autem unitur in Christo divinitas humanitati; quia non est facta unio in natura, ut supra (art. 1) dictum est; et ideo non est similis ratio.

Ad decimumquartum dicendum, quod propriorum accidentium aggregatio sufficienter probat individuationem humanae naturae in Christo; non autem quod habeat rationem suppositi vel hypostasis, quia non per se existit.

Ad decimumquintum dicendum, quod non est facta hoc modo unio humanae naturae ad personam vel hypostasim Verbi in Christo, ut adaequetur ei quasi comprehendens ipsam, vel secundum aliquam proportionem certam a persona Verbi excedatur; quia adhuc manet persona Verbi excedens humanam naturam in infinitum. Qui tamen infinitus excessus non excludit quin quodam ineffabili modo persona Dei humanam naturam sibi copulaverit in unitatem hypostasis; quinimmo infinita virtus assumentis efficacius ad majorem unionem operatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod generatio terminatur ad suppositum quidem sicut quod generatur; ad naturam autem sicut ad id quod per generationem accipitur; unde forma dicitur generationis terminus. Et quia generationes et motus secundum terminos distinguuntur; inde est quod Christi sunt duae nativitates secundum duas naturas, sed unus nascens propter suppositi unitatem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod anima et corpus unita constituunt suppositum et hypostasim, si per se existat quod ex utroque componitur; quod in proposito non contingit.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Christus est simplex secundum divinam naturam, compositus autem secundum naturam humanam, ut patet per Dionysium 1 cap. de divinis Nominibus.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit unum neutraliter (2) *vel duo.* — (3 *p.*, *qu.* 17, *art.* 1; *et* 3 *Sent.*, *dist.* 6, *quaest.* 2, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum Christus sit unum neutraliter, vel duo. Et videtur quod sit duo neutraliter. Dicit enim Augustinus in 1 Trinit. (cap. 7): *Quia forma Dei suscepit formam hominis; utrumque est Deus, et utrumque homo.* Sed in eo quod est unum tantum, non potest dici *utrumque*. Ergo Christus non est unum tantum, sed duo.

2. Praeterea, sicut in tribus personis divinis est una natura, ita in una persona Christi sunt duae naturae. Sed tres personae divinae dicuntur unum propter unitatem naturae. Ergo Christus dicendus est duo propter duas naturas.

3. Praeterea, Augustinus dicit contra Felicianum (cap. 11, a med.): *Aliud est Filius Dei, et aliud filius hominis.* Sed ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Ergo Christus, secundum quod est Filius Dei et filius hominis, est duo.

4. Praeterea, illud quod est unum supposito, fit alterum ex seipso successive propter diversum accidens; sicut Socrates senex a seipso puero. Sed sicut differentia accidentalis facit alterum, ita differentia substantialis facit aliud. Ergo si idem suppositum mutari posset de una differentia substantiali in aliam, esset aliud et aliud. Pari ergo ratione, si idem suppositum habeat simul duas differentias substantiales, simul erit aliud et aliud. Sed habere duas naturas, est habere duas differentias substantiales: quia natura est unumquodque informans specifica differentia, ut Boetius dicit in libro de duabus Naturis. Ergo Christus simul est aliud et aliud; et ita simul est duo.

5. Praeterea, unumquodque est illud quod vere de eo praedicatur. Sed aliud praedicat hoc nomen *homo* de Christo, et aliud hoc nomen *Deus:* hoc enim praedicat utrumque nomen quod significat. Sicut enim hoc nomen *album* nihil aliud significat quam qualitatem, secundum Philosophum (in Praedicamento substantiae a med.); ita hoc nomen *homo* nihil aliud significat quam humanitatem, quae est aliud a divinitate, quam significat hoc nomen *Deus*. Ergo Christus est aliud et aliud; et ita est duo.

6. Sed dicendum, quod hoc nomen *homo* in sui significatione includit suppositum humanitatis, quod non est aliud a supposito divinitatis; et ideo Christus, secundum quod est Deus et homo, non est aliud et aliud. — Sed contra, ad diversitatem aliquorum non requiritur quod sint diversa secundum omne quod in eis est; sed sufficit si secundum aliquid sunt diversa: homo enim et asinus conveniunt quidem in animali, sed differunt rationali et irrationali differentia. Ad hoc ergo quod aliud praedicet hoc nomen *homo* de Christo et aliud hoc nomen *Deus*, sufficit si natura significata sit alia et alia, quamvis sit suppositum idem.

7. Praeterea, Christus, inquantum Deus, est aliquid unum unitate increata; inquantum autem est homo, est unum unitate creata. Sed unitas creata et unitas increata sunt duae unitates. Ergo Christus est duo.

8. Praeterea, sequitur: Christus est unum tantum; ergo est hoc et non aliud. A destructione consequentis: sequitur, si non potest dici quod Christus sit homo et non aliud, quod non possit dici quod Christus sit unum tantum. Sed haec est falsa: *Christus est homo tantum*. Ergo Christus est homo et aliud; et ita Christus est duo.

9. Praeterea, haec propositio, *Christus est Deus et homo*, est propositio *plures*, cum sit de praedicato copulato. Sed omnis talis propositio praedicat plura. Ergo Christus non est unum tantum, sed plura.

10. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Metaph. (com. 15 et 16), ex pluribus quorum

(1) *Al.* enim.
(2) Al. naturaliter; *et sic infra.*

unum est in potentia et aliud non, non fit aliquid unum, sed multa: unde cum dico, Homo est animal bipes, praedicatur de homine aliquid unum; non autem cum dicitur, Socrates est albus musicus. Sed humanitas et divinitas non se habent ut potentia et actus. Ergo cum dicitur, Christus est Deus et homo, non ponitur unum, sed multa; et ita Christus non est unum, sed duo.

11. Praeterea, suppositum dicitur id quod est subsistens. Sed alia ratio subsistendi est filii hominis, et Filii Dei. Ergo est aliud et aliud suppositum; et ita Christus non est unum, sed duo.

12. Praeterea, differentia conducit ad pluralitatem. Sed maxima differentia est inter humanam naturam et divinam. Ergo maxime Christus est duo.

13. Praeterea, nihil unum potest participare incompossibiles proprietates. Sed Christo conveniunt incompossibiles proprietates; sicut esse aeternum, et in tempore natum; infinitum, et loco circumscriptum; et alia hujusmodi. Ergo Christus non est unum, sed duo.

14. Praeterea, Christus est homo. Homo autem est humanitas, quia essentia rei est idem cum eo cujus est essentia, ut dicitur in 7 Metaph. (com. 20). Ergo Christus est sua humanitas. Est etiam divinitas. Cum ergo humanitas non sit divinitas, sequitur quod Christus non sit unum, sed duo.

Sed contra, Christus non est duae personae, nec duae hypostases, nec duo supposita, ut ex praedictis (art. praeced.) patet; nec duae naturae, quia humana natura non praedicatur de Christo. Ergo Christus non est duo.

Praeterea, secundum Boetium (in lib. de Trin. et un., non procul a princ.), unumquodque ideo est, quia unum numero est. Si ergo Christus non sit unum, sequitur quod non sit ens.

Praeterea, ea quae de se invicem praedicantur, non ponunt in numerum. Sed homo et Deus de se invicem praedicantur in Christo. Ergo Christus non est duo, secundum quod Deus et homo.

Praeterea, major est unio divinae et humanae naturae in Christo, quam unio accidentis et subjecti, ut supra (art. 1) habitum est. Sed accidens et subjectum sunt unum numero, secundum Philosophum (5 Metaph., com. 7). Ergo multo magis Christus est unum, secundum quod Deus et homo.

Praeterea, Athanasius dicit de Christo (in symb.): *Licet Deus sit et homo; non duo tamen, sed unus est Christus.*

Praeterea, quod factum est unum, unum est; sicut quod factum est album, est album. Sed secundum Hugonem in lib. de Sacramentis (lib. 2, part. 1, cap. 4 et 9), Verbum Dei est factum unum cum homine. Ergo Christus, Deus et homo existens, est unum.

Praeterea, unitas est qua unumquodque dicitur unum. Sed post unitatem Trinitatis maxima unitas est Verbi incarnati. Ergo est maxime unum.

Respondeo dicendum, quod masculinum genus, quia est formatum, consuevit ad personam referri; et ideo manifestum est quod Christus non est duo masculine, sed unus: quia in Christo non sunt duae personae, sed una. Quidam vero ponentes in Christo unam personam, posuerunt in Christo duo supposita aut duas hypostases, unam Filii Dei, aliam filii hominis; unde licet non dicerent Christum esse duos masculine propter unitatem personae, dicebant tamen ipsum esse duo neutraliter, propter dualitatem suppositorum. Sed quia haec etiam opinio repugnat fidei veritati, ut supra (art. praec.) habitum est; ideo hac opinione praetermissa, considerandum est, utrum, supposito quod in Christo sit una hypostasis et unum suppositum, Christus debeat dici duo neutraliter, vel unum. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod unum denominative dicitur quod habet unitatem, sicut album quod habet albedinem, sive quod ei subjicitur; et eadem ratione multa denominative dicuntur a multitudine, et duo a dualitate. Quia vero unum convertitur cum ente, sicut est esse accidentale et esse substantiale; ita dicitur aliquid esse unum vel multa vel secundum formam accidentalem, vel secundum substantialem. Secundum quidem formas accidentales dicitur aliquid multa quod est subjectum diversis formis accidentalibus vel successive vel simul. Successive quidem, sicut Socrates sedens est alter a se stante; unde Socrates, inquantum est prius stans et postea sedens, est multa successive. Simul autem; sicut Socrates inquantum est albus et musicus, est multa. Quod enim animal bipes, quod praedicatur de Socrate, sit unum et non multa, ex hoc contingit, quia unum eorum comparatur ad alterum ut potentia ad actum, ut dicitur in 8 Metaph. (text. 15 et 16); album autem et musicum non sic se habent ad invicem; et ideo Socrates, inquantum est albus et musicus, est multa, non quidem simpliciter, sed secundum quid; sicut et secundum accidentia dicitur aliquid esse secundum quid, et non simpliciter. Secundum substantiam autem dicitur aliquid unum et multa simpliciter, sicut ens. Sed secundum Philosophum in 5 Metaph. (text. 15), substantia secundum duos modos dicitur; scilicet suppositum, quod de alio non praedicatur; et forma, vel natura speciei, quae de supposito praedicatur; et haec quidem in creaturis puris non sunt simul unum et multa: non est enim una numero essentia diversorum suppositorum, nec iterum invenitur in creaturis puris aliquod unum suppositum habens duas naturales substantias; sed hoc singulare est in Christo; primum autem est singulare in tribus personis divinis. Manifestum est ergo quod Christus potest dici aliqualiter unum, quia est unum supposito; et aliqualiter multa, vel duo, quia est habens duas naturas, multo amplius quam Socrates; de quo praedicatur unum, inquantum est unum subjecto; multa, inquantum est album et musicum. Sed considerandum est, quid horum dicatur simpliciter, et quid secundum quid. Sciendum est ergo, quod simpliciter et proprie dicitur aliquid esse tale, quod est secundum seipsum tale. Dicitur autem aliquid esse secundum seipsum tale, quod est secundum totum, magis quam quod est secundum partem: quia pars non est simpliciter idem toti. Ipsum autem, cum sit reciprocum, est relativum identitatis. Et ideo quod convenit alicui secundum totum, magis convenit ei simpliciter quam quod convenit ei secundum partem; unde si aliquid natum sit convenire alicui secundum totum et partem; si conveniat ei solum secundum partem, dicitur convenire ei secundum quid, et non simpliciter; sicut si dicatur Æthiops albus qui habet albos (1) dentes: secus autem est de eo quod non est natum inesse nisi secundum partem; sicut

(1) *Al.* Aethiops albus dentes, *intermediis omissis.*

aliquis dicitur simpliciter crispus, si habeat capillos crispos. Manifestum est autem quod suppositum significatur per modum totius; natura autem per modum partis formalis, ut ex supradictis patet; et ideo cum unum et multa possint referri et ad suppositum et ad naturam, manifestum est quod si aliquod unum suppositum habeat plures naturas substantiales, erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Cujus signum est, quia ea quae differunt supposito, et sunt unum in eo quod per se pertinet ad naturam; sunt plura quidem simpliciter, sed unum genere vel specie; et ideo e contrario si unum suppositum habeat multas naturas; erit unum simpliciter, et multa secundum quid. Quia igitur Christus est unum suppositum habens duas naturas; sequitur quod sit unum simpliciter, et duo secundum quid.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc (1) quod Augustinus dicit: *Utrumque Deus et utrumque homo*; non est referendum ad dualitatem suppositi secundum quam Christus simpliciter duo esse diceretur; sed ad dualitatem naturarum per duo nomina significatarum, quae sunt *Deus* et *homo*; quia scilicet de Deo praedicantur humana et divina; et de homine praedicantur etiam divina et humana.

Ad secundum dicendum, quod unaquaeque divinarum personarum est omnino idem secundum rem cum divina essentia; nec aliquid additur in persona supra naturam divinam quod aliquam diversitatem substantialem faciat; et ideo per hoc quod in natura divina conveniunt tres personae, sunt simpliciter unum. Non autem similiter se habet humana natura ad divinam personam; unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod in Christo dicitur esse aliud filius hominis, et aliud Filius Dei, propter hoc quod aliam et aliam naturam praedicat utrumque nomen; non propter hoc quod sit aliud et aliud suppositum; ad quod sequeretur Christum esse simpliciter duo; cum enim suppositum humanum et divinum sint differentia, necesse esset substantialiter differre.

Ad quartum dicendum, quod diversae formae inhaerentes sive in eodem sive in diversis temporibus, non faciunt aliud simpliciter, si maneat idem suppositum; sed solum propter suppositum, quando suppositum est diversum.

Ad quintum dicendum, quod in hoc homine *album* intelligitur albedo, et subjectum albedinis; sed albedo determinate, subjectum autem albedinis indeterminate. Nam cum dicimus album, intelligimus aliquid albedine informatum; non autem determinatur quid sit illud, sicut determinatur forma. Similiter etiam cum dico hominem, vel aliquid aliud substantialiter dictum, intelligitur habens humanitatem. Sed quia aliquid determinatur ad speciem per suam essentiam vel naturam, non autem per suum accidens; in hoc nomine *homo* determinate intelligitur id quod est habens humanitatem, magis quam in hoc nomine *album* intelligatur habens albedinem. Et quia id quod per nomen determinate intelligitur, est proprie nominis significatum; magis hoc nomen *homo* significat suppositum humanitatis quam hoc nomen *album* subjectum albedinis; quamvis nec hoc nomen *homo* significet humanitatis suppositum, secundum quod est determinatum in sua singularitate; sed solum secundum quod est determinatum in natura speciei. Quia ergo suppositum humanae naturae et divinae in Christo, secundum quod accipitur in sua singularitate discretum, est unum et idem in duabus naturis determinatis; est quidem simpliciter unum secundum seipsum; secundum quid autem duo, inquantum scilicet habet duas naturas.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod aliquid (1) sit aliud, non oportet quod secundum totum distinguatur; ad hoc tamen quod simpliciter sit aliud, oportet quod distinguatur secundum seipsum.

Ad septimum dicendum, quod ex hoc quod unitas creata non est unitas increata, non potest concludi quod Christus sit duo; sed quod subsistat in duplici unitate, sicut subsistit in duplici natura.

Ad octavum dicendum, quod si Christus esset unum, quod est homo, et non aliud quam homo; sequeretur quod esset unum omnino, idest et secundum naturam et secundum suppositum; per hoc autem quod Christus est unum quod est homo, et aliud quod est Deus, sequitur quod sit duo secundum naturam; non autem quod sit omnino et simpliciter duo, propter unitatem suppositi.

Ad nonum dicendum, quod illud de quo plura praedicantur in propositione quae est de copulato praedicato, non oportet esse plura simpliciter; alioquin Socrates esset plura simpliciter, si sit albus et musicus; et ideo non oportet, si Christus est Deus et homo, quod sit duo simpliciter.

Ad decimum dicendum, quod ex divina natura et humana non fit unum secundum naturam; concurrunt tamen in unum suppositum propter quod Christus est unum.

Ad undecimum dicendum, quod sicut non oportet quod Christus sit duo filii, propter hoc quod alia ratione est natus a Patre, et alia a matre; ita etiam non oportet quod sit duo secundum suppositum, propter diversam rationem subsistendi qua subsistit inquantum Deus et inquantum homo.

Ad duodecimum dicendum, quod maxima differentia quae est inter humanam naturam et divinam, ostendit quod non potest esse una natura Dei et hominis; non autem ex hoc sequitur quod non possit esse unum suppositum utriusque naturae.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet contrarias et incompossibiles differentias inesse eidem secundum diversa; sicut homo secundum animam est incorruptibilis, et secundum corpus corruptibilis; et ita etiam in Christo opposita quaedam conveniunt secundum humanam et divinam naturam.

Ad decimumquartum dicendum, quod haec est falsa: *Homo est humanitas:* non enim omnino idem significatur per utrumque; quia, ut Philosophus dicit in 7 Metaph. (cap. 20), quod quid est, id est essentia uniuscujusque, est idem cum eo quantum ad ea quae sunt per se, non autem quantum ad ea quae sunt per accidens. Et ideo quidquid sit illud cui potest aliquid accidere praeter naturam suae speciei, non est omnino idem cum sua essentia. Homini autem multa accidunt praeter essentiam speciei. Unde patet quod non est omnino idem homo et humanitas; nam humanitas dicitur qua

(1) *Al.* de hoc.

(1) *Al.* aliud.

aliquis est homo, et sic in sua significatione includit sola ea quae pertinent ad essentiam speciei; homo autem dicitur qui habet humanitatem, in quo etiam multa sunt alia praeter essentiam speciei.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo sit unum tantum esse.
(3 *p., quaest.* 17; *art.* 2.)

Quarto quaeritur, utrum in Christo sit unum tantum esse. Et videtur quod non. In Christo enim est esse divinum et humanum; quae non possunt esse unum, quia esse non dicitur univoce de Deo et creaturis. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

2. Praeterea, cuilibet formae respondet suum esse; aliud enim est esse album, et aliud esse hominem. Sed in Christo sunt duae formae; quia, cum in forma Dei esset, formam servi accepit, ut dicitur Philip. 2, non tamen formam Dei deposuit. Ergo in Christo est duplex esse.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 de Anima (com. 37), vivere viventibus est esse. Sed in Christo est duplex vita; scilicet humana, quae fuit privata per mortem; et divina, quae per mortem privari non potuit. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

Sed contra, quidquid est unum simpliciter, est unum secundum esse. Sed Christus est unum simpliciter, ut supra (art. praeced.) habitum est. Ergo in eo est unum esse.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis est quodammodo eadem ratio et praemissae; quia ex eodem (1) dicitur aliquid esse unum, et ens. Esse enim proprie et vere dicitur de supposito subsistente; accidentia enim et formae non subsistentes, dicuntur esse, inquantum eis aliquid subsistit; sicut albedo dicitur ens, inquantum ea est aliquid album. Considerandum est autem, quod aliquae formae sunt quibus est aliquid ens non simpliciter, sed secundum quid; sicut sunt omnes formae accidentales. Aliquae autem formae sunt quibus res subsistens simpliciter habet esse; quia videlicet constituunt esse substantiale rei subsistentis. In Christo autem suppositum subsistens est persona Filii Dei, quae simpliciter substantificatur per naturam divinam, non autem simpliciter substantificatur per naturam humanam; quia persona Filii Dei fuit ante humanitatem assumptam; nec in aliquo persona est augmentata, seu perfectior, per naturam (2) humanam assumptam. Substantificatur autem suppositum aeternum per naturam humanam, inquantum est hic homo; et ideo sicut Christus est unum simpliciter propter unitatem suppositi, et duo secundum quid propter duas naturas; ita habet unum esse simpliciter propter unum esse aeternum aeterni suppositi. Est autem et aliud esse hujus suppositi, non inquantum est aeternum, sed inquantum est temporaliter homo factum; quod esse etsi non sit esse accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra (art. 1) habitum est; non tamen est esse principale sui suppositi, sed secundarium. Si autem in Christo essent duo supposita, tunc utrumque suppositum haberet proprium esse sibi

(1) *Al.* de eodem.
(2) *Al.* nec perfectiorem naturam etc.

principale; et sic in Christo esset simpliciter duplex esse.

Ad primum ergo dicendum, quod esse humanae naturae non est esse divinae. Nec tamen simpliciter dicendum est quod Christus sit duo secundum esse; quia non ex aequo respicit utrumque esse suppositum aeternum.

Et similiter etiam dicendum est ad alia.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo sit una tantum operatio.
(3 *part., quaest.* 19, *art.* 1.)

Quinto quaeritur, utrum in Christo sit una tantum operatio. Et videtur quod sic. Dicit enim Dionysius (in epist. ad Cajum monachum): *Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione conversatus est.* Non autem esset nova operatio Dei et hominis, nisi esset una et eadem operatio utriusque. Ergo in Christo est una operatio Dei et hominis.

2. Praeterea, quae concurrunt ad eamdem operationem, non diversificant operationem. Sed divinitas et humanitas in Christo concurrunt ad eamdem operationem; sicut ad sanationem leprosi concurrit divina virtus, et carnis tactus.

3. Praeterea, actio procedit ab agente per aliquod principium actionis, sicut calefactio ab igne per calorem. Ergo oportet quod multitudo et unitas actionis consideretur, vel ex parte agentis, vel ex parte principii quo agens agit. Sed numerus actionum in Christo non accipitur secundum principium quo agens agit; quia sic essent multo plures actiones Christi quam duae, secundum diversitatem potentiarum animae. Est ergo dicendum, quod sit una actio in Christo propter unum suppositum agens.

4. Praeterea, principalis agentis et organi est una et eadem actio; sicut secare est actio carpentarii et serrae. Sed humanitas in Christo fuit organum divinitatis in Christo, sicut dicit Damascenus in 3 lib. (cap. 15). Ergo una et eadem est actio humanitatis et divinitatis in Christo.

5. Praeterea, suppositorum est agere. In Christo autem non est aliud suppositum nisi suppositum aeternum; de quo non potest dici quod agat virtute naturae humanae; quia sic acciperet aliquid ab humana natura, et haberet esse et actualitatem per humanam naturam; quia unumquodque agit in quantum est ens actu. Ergo nulla actio est in Christo nisi quae fit virtute divinae naturae; non sunt ergo duae actiones in Christo secundum duas naturas, scilicet divinam et humanam.

6. Praeterea, suppositum conjunctius est naturae divinae quam operatio. Sed humana natura in Christo non habet proprium suppositum propter unionem ad divinam. Ergo multo minus habet propriam operationem; non ergo in Christo sunt duae operationes.

7. Praeterea, operationes sunt conjuncti; unde Philosophus dicit in 1 de Anima (com. 64), quod qui dixerit animam intelligere, simile est ac si dixerit eam texere vel aedificare. Sed Christi est una persona, in qua conjuncta est humanitas divinitati. Ergo in Christo est una tantum operatio.

8. Praeterea, prima et praecipua operatio intellectualis naturae est ipsum intelligere. Sed intelligere non est operatio in exteriorem naturam

transiens, sed in ipso agente manens. Agere autem est suppositi. In Christo autem est unum tantum suppositum increatum, quod est simplex. Cum ergo in uno simplici non possit esse duplex intelligere, videtur quod in Christo non possint esse duae intellectuales operationes.

9. Praeterea, operatio cujuslibet rei sequitur proprietatem ipsius. Sed secundum Damascenum (lib. 3, cap. 3), duae naturae in Christo communicant sibi sua idiomata, idest suas proprietates, propter unitatem suppositi. Ergo pari ratione est ibi communicatio operationum; et ita non sunt distinctae operationes secundum distinctionem naturarum.

10. Praeterea, omnes operationes in uno homine reducuntur ad unum primum principium, scilicet ad voluntatem. quae movet alias omnes potentias ad agendum. Sed similiter in Christo est ponere unum primum principium, scilicet divinitatem, a qua ejus humanitas movebatur; et ita operationes humanitatis referuntur in ipso ad divinitatem sicut ad primum principium. Ergo in Christo est una tantum operatio.

11. Praeterea, *Sicut anima rationalis et caro est unus homo, ita Deus et homo unus est Christus*, ut Athanasius dicit (in symb.). Sed operatio corporis humani, vel animae rationalis, dicitur operatio humana. Ergo operatio tam divinitatis quam humanitatis Christi debet dici operatio christiana; et sic non erit in Christo nisi una operatio, sicut est unus Christus.

12. Praeterea, omnis operatio procedit ab aliqua forma vel virtute. Sed agens principale non dat aliquam formam vel virtutem instrumento. Ergo instrumentum non habet aliquam operationem inquantum est instrumentum. Sed humana natura in Christo fuit organum Divinitatis, ut Damascenus dicit (lib. 3, cap. 15). Ergo humana natura in Christo non habet aliquam operationem: sic ergo in Christo est una tantum operatio divinitatis.

13. Praeterea, actio informat agentem. In Christo autem est tantum unum suppositum, scilicet aeternum, quod non potest informari operatione creata. Cum igitur agere sit suppositi, videtur quod in Christo non sit aliqua operatio creata; et ita est ibi una tantum increata operatio.

14. Praeterea, unius una est operatio. Sed Christus est unum simpliciter loquendo, ut supra dictum est. Ergo in Christo est una tantum operatio.

Sed contra est quod in sententia sextae Synodi dicitur (actione 2 a med.): *Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse et inseparabiliter in eodem Domino Jesu Chsisto vero Deo nostro glorificamus, hoc est divinam et humanam operationem.*

Praeterea, Damascenus dicit in 3 lib. (cap. 14 et 11): *Duas actiones dicimus in Domino Jesu Christo; habet enim ut Patri consubstantialis, divinam actionem; et ut homo factus, humanae naturae actionem.*

Praeterea, sicut in Trinitate est una natura in tribus personis, ita in Christo sunt duae naturae in una persona. Sed totius Trinitatis est una operatio propter unitatem naturae. Ergo in Christo sunt duae operationes propter dualitatem naturarum.

Praeterea, Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, quod natura est quae agere et pati potest; et ita actio sequitur naturam. Sed in Christo sunt duae naturae. Ergo etiam duae actiones.

Praeterea, operatio sequitur virtutem; virtus autem essentiam, quae est natura rei. Ubi ergo sunt duae naturae, sunt duae virtutes, et per consequens duae operationes; et sic in Christo non est una tantum operatio, sed duae.

Respondeo dicendum, quod unitas et pluralitas actionis potest ex duobus considerari. Uno modo ex parte subjecti agentis; et ex hoc consideratur unitas seu pluralitas actionis secundum numerum; sicut et quodlibet aliud accidens habet numeralem unitatem vel pluralitatem ex parte subjecti; haec enim visio vel auditio Socratis est alia numero a visione vel auditione Platonis. Alio modo potest considerari unitas vel pluralitas actionis ex parte principii quo agens operatur; et ex hoc actio dicitur esse una vel plures secundum speciem; sicut visio et auditio sunt operationes specie differentes; procedit enim actio ab agente secundum rationem virtutis qua agit. Nec obstat quod actiones recipiunt speciem secundum objecta; quia determinatae virtutes determinata objecta respiciunt. Considerandum tamen, quod si virtus, quae est actionis principium, ab alia superiori virtute moveatur; operatio ab ipsa procedens non solum est actio, sed etiam passio; inquantum scilicet procedit a virtute quae a superiori movetur. In homine autem omnes virtutes sensitivae partis moventur quodammodo a voluntate sicut a quodam primo principio; et ideo et audire et videre et imaginari et concupiscere et irasci non tantum sunt actiones, sed etiam quaedam passiones procedentes a motione voluntatis; inquantum scilicet homo ex propria voluntate ad praedicta progreditur. Et ideo licet in uno homine secundum diversas potentias et habitus videantur esse plures actiones specie differentes; tamen, quia omnes procedunt ab una prima actione voluntatis, dicitur esse una actio unius hominis; sicut si unus artifex per multa instrumenta operaretur, una ejus operatio diceretur. Secundum ergo hunc modum aliqui posuerunt quod in Christo est una tantum operatio, eo quod humana natura in eo divinae operationi subjicitur, et ab ea movetur; et sic actio humanae naturae in comparatione ad divinam magis habet rationem passionis; unde propter virtutem divinae actionis dicebant in Christo esse unam tantum actionem. Sed hoc irrationabiliter dicebatur, duplici ratione. Primo quidem, quia quaecumque virtus non habet dominium sui actus, sic a superiori movetur, quod ipsa non agit, sed potius agitur; unde et Philosophus dicit 6 Ethic. (2 Ethic., cap. 2), quod sensus non est alicujus actionis principium. Sed virtus quae habet dominium sui actus, scilicet voluntas, sic movetur a superiori, scilicet a Deo, quod non solum agitur, sed etiam agit. Et quia in Christo secundum humanam naturam est creata potentia voluntatis sicut et intellectus creatus, cum nihil ei desit eorum quae pertinent ad perfectionem naturae humanae; consequens est quod motus voluntatis humanae in Christo actio sit, et non solum passio; alioquin secundum humanam naturam mereri non potuisset. Secundo, quia operatio alicujus speciem et unitatem habet a primo principio pertinente ad eamdem naturam; sicut voluntas, a qua habent unitatem omnes actiones humanae, est quoddam principium intrinsecum humanae naturae; non autem aliquae actiones habent unitatem ex hoc quod reducuntur in aliquod primum principium alterius naturae; alioquin sequeretur quod omnium rerum

esset actio una, quia est unum primum principium movens omnia, scilicet Deus. Sic igitur etsi humana natura in Christo moveatur a divina; quia tamen sunt duae naturae distinctae, necesse est etiam quod sint duae actiones. Quia igitur ex hoc quod aliquis ponit unam actionem in Christo, sequitur quod sit ibi una sola natura et una sola voluntas; ideo haec positio est tamquam haeretica in sexta Synodo condemnata.

Ad primum ergo dicendum est, quod operatio Christi secundum humanitatem dicitur theandrica, idest deivirilis, inquantum humanitas Christi agebat in virtute divina; et ex hoc actio humanitatis erat salutaris, sicut instrumentum agit in virtute agentis; et pro tanto dicitur nova actio facta, quia de novo factum est quod humanitas Christi est instrumentum divinitati conjunctum in unitate personae; non autem ita quod ex duabus actionibus sit una compositio.

Ad secundum dicendum, quod divinitas et humanitas Christi concurrebant ad eamdem operationem inconfuse; quia utraque natura, ut in epistola Leonis Papae (ad Flavianum epist. cap. 4) dicitur, agebat quod est sibi proprium cum communione naturae alterius; puta quod divina virtus sanabat leprosum coexistente tactu humani corporis, qui sortiebatur efficaciam ex virtute divina.

Ad tertium dicendum, quod in Christo omnes actiones ad humanam naturam pertinentes reducuntur in unam actionem propter unitatem connaturalis principii, scilicet voluntatis. Non est autem eadem ratio de humanitate et divinitate, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod humana natura in Christo non est tale instrumentum quod solum agatur; sed quod etiam est principium actionis, inquantum habet dominium sui actus.

Ad quintum dicendum, quod aliquid agit virtute alterius dupliciter; uno modo in quantum movetur a virtute illius, sicut calor naturalis agit in virtute animae; alio modo inquantum aliquod agens utitur virtute alicujus instrumenti, sicut anima videt virtute oculi; et hoc modo suppositum aeternum agebat virtute humanae naturae.

Ad sextum dicendum, quod suppositum est quod est ab aliis distinctum; et ideo si natura humana haberet per se suppositum, repugnaret unioni personali. Operatio autem non importat rationem alicujus distinctionis; et ideo ratio non sequitur.

Ad septimum dicendum, quod operationes sunt conjuncti ex pluribus convenientibus in unam naturam. Talis autem non est conjunctio divinitatis et humanitatis in Christo. Unde ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod ipsum intelligere est intrinsecum intellectui. Sunt autem in Christo duo intellectus, scilicet creatus et increatus; et ideo etiam est ibi duplex intelligere.

Ad nonum dicendum, quod in Christo est communicatio idiomatum; non quod sit aliqua proprietatum naturalium confusio; sed quia proprietates utriusque naturae dicuntur de eodem supposito: et eadem est communicatio operationum, quia est idem suppositum cui attribuitur eadem operatio, divina et humana.

Ad decimum dicendum, quod voluntas est principium connaturale aliis potentiis animae; non autem divinitas est connaturalis humanitati; unde non est similis ratio.

Ad undecimum dicendum, quod illa similitudo Athanasii attenditur quantum ad unitatem personae, non quantum ad unitatem naturae. Anima enim et corpus conveniunt in unam personam, et in unam naturam; et ideo dicitur una operatio humana. Divina autem natura et humana conveniunt in unam personam, sed non in unam naturam, et per consequens in unam actionem.

Ad duodecimum dicendum, quod agens non semper dat instrumento novam formam vel virtutem quiescentem in ipso; et tamen instrumentum inquantum movetur ab agente, consequitur quamdam intentionalem virtutem per influxum agentis, qui per instrumentum transit in effectum.

Ad decimumtertium dicendum, quod sicut visio informat hominem mediante oculo, ita etiam actio creata informat suppositum aeternum mediante natura humana.

Ad decimumquartum dicendum, quod Christus est unus simpliciter propter suppositum; sunt tamen in eo duae naturae; et ideo Christus est unum agens, sed sunt in eo duae actiones.



DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUAESTIO PRIMA.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI.

(In tredecim articulos divisa.)

Primo enim quaeritur, utrum virtutes sint habitus; 2.° utrum definitio virtutis quam Augustinus ponit, sit conveniens; 3.° utrum potentia animae possit esse virtutis subjectum; 4. utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis; 5.° utrum voluntas sit subjectum virtutis; 6.° utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto; 7.° utrum in intellectu speculativo sit virtus; 8.° utrum virtutes insint nobis a natura; 9.° utrum virtutes acquirantur ex actibus; 10.° utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione; 11.° utrum virtus infusa augeatur; 12.° de distinctione virtutum; 13.° utrum virtus sit in medio.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes sint habitus.
(1-2, qu. 56, art. 1.)

Quaestio est de virtutibus in communi. Et primo quaeritur, utrum virtutes sint habitus. Et videtur quod non, sed magis actus. Augustinus enim dicit in lib. Retract. (1, cap. 9, a med.), quod bonus usus liberi arbitrii est virtus. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus est actus.

2. Praeterea, praemium non debetur alicui nisi ratione actus. Debetur autem omni habenti virtutem: quia quicumque in caritate decedit, ad beatitudinem perveniet. Ergo virtus est meritum. Meritum autem est actus. Ergo virtus est actus.

3. Praeterea, quanto aliquid est in nobis Deo similius, tanto est melius. Sed maxime Deo similamur secundum quod sumus in actu, qui est actus purus. Ergo actus est optimum eorum quae sunt in nobis. Sed virtutes sunt maxima bona quae sunt in nobis, ut Augustinus dicit in lib. de libero Arbitrio (2, cap. 18 et 19). Ergo virtutes sunt actus.

4. Praeterea, perfectio viae respondet perfectioni patriae. Sed perfectio patriae est actus, scilicet felicitas, quae in actu consistit, secundum Philosophum. Ergo et perfectio viae, scilicet virtus, actus est.

5. Praeterea, contraria sunt quae in eodem genere ponuntur, et mutuo se expellunt. Sed actus peccati expellit virtutem ratione oppositionis quam habet ad ipsam. Ergo virtus est in genere actus.

6. Praeterea, Philosophus dicit in 1 Caeli et Mundi (comm. 116), quod ultimum potentiae est actus. Ergo virtus est actus.

7. Praeterea, pars rationalis est nobilior et perfectior quam pars sensitiva. Sed vis sensitiva habet suam operationem nullo habitu vel qualitate mediante. Ergo nec in parte intellectiva oportet ponere habitus, quibus mediantibus pars intellectiva perfectam operationem habeat.

8. Praeterea, Philosophus dicit in 7 Physic. (text. 17 et 18), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Optimum autem est actus: dispositio autem est ejusdem generis cum eo ad quod disponit. Ergo virtus est actus.

9. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de moribus Ecclesiae (cap. 15), quod virtus est ordo amoris: ordo autem, ut ipse dicit in 19 de Civit. Dei (cap. 13, parum a princ.), est parium dispariumque sua cuique tribuens loca dispositio. Virtus ergo est dispositio: non ergo habitus.

10. Praeterea, habitus est qualitas de difficili mobilis. Sed virtus est facile mobilis, quia per unum actum peccati mortalis amittitur. Ergo virtus non est habitus.

11. Praeterea, si habitibus aliquibus indigemus, qui sint virtutes; aut indigemus ad operationes naturales, aut meritorias, quae sunt quasi supernaturales. Non autem ad naturales: quia si quaelibet natura, etiam sensibilis et insensibilis, potest suam operationem perficere absque habitu, multo fortius hoc poterit rationalis natura: similiter nec ad operationes meritorias, quia has Deus in nobis operatur; Philipp. 2, 13: *Qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Ergo nullo modo virtutes sunt habitus.

12. Praeterea, omne agens secundum formam, semper agit secundum exigentiam illius formae, sicut calidum agit semper calefaciendo. Si ergo in mente sit aliqua habitualis forma quae virtus dicatur; oportebit quod habens virtutem, secundum virtutem operetur; quod est falsum: quia sic quilibet habens virtutem esset confirmatus. Ergo virtutes non sunt habitus.

13. Praeterea, habitus ad hoc insunt potentiis, ut tribuant eis facilitatem operandi. Sed ad actus virtutum non indigemus aliquo facilitatem faciente, ut videtur: consistunt enim principaliter in electione et voluntate: nihil autem est facilius eo quod est in voluntate constitutum. Ergo virtutes non sunt habitus.

14. Praeterea, effectus non potest esse nobilior quam sua causa. Sed si virtus est habitus, erit causa actus, qui est habitu nobilior. Ergo non videtur conveniens quod virtus sit habitus.

15. Praeterea, medium et extrema sunt unius generis. Sed virtus moralis est medium inter passiones; passiones autem sunt de genere actuum. Ergo etc.

Sed contra, virtus, secundum Augustinum (ut refertur lib. 2 Sent., dist. 18, in princ.), est bona qualitas mentis. Non autem potest esse in aliqua specie nisi in prima, quae est habitus. Ergo virtus est habitus.

Praeterea, Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6), quod virtus est habitus electivus in mente consistens.

Praeterea, virtutes sunt in dormientibus: quia non amittuntur nisi per peccatum mortale. Non sunt autem in eis actus virtutum, quia non habent usum liberi arbitrii. Ergo virtutes non sunt actus.

Respondeo dicendum, quod virtus, secundum sui nominis rationem, potentiae complementum designat; unde et vis dicitur, secundum quod res aliqua per potestatem completam quam habet, potest sequi suum impetum vel motum: virtus enim, secundum suum nomen, potestatis perfectionem demonstrat; unde Philosophus dicit in 1 Cael. et Mund. (com. 116), quod virtus est ultimum in re de potentia. Quia vero potentia ad actum dicitur, complementum potentiae attenditur penes hoc quod completam operationem suscipit. Quia vero operatio est finis operantis, cum omnis res, secundum Philosophum in 1 Cael. et Mund. (cap. 32), sit propter suam operationem, sicut propter finem proximum; unumquodque est bonum, secundum quod habet completum ordinem ad suum finem. Inde est quod virtus bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6); et per hunc etiam modum patet quod est dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Metaph. (7 Phys., text. 17 et 18); et haec omnia conveniunt virtuti cujuscumque rei. Nam virtus equi est quae facit ipsum bonum, et opus ipsius: similiter virtus lapidis, vel hominis, vel cujuscumque alterius. Secundum autem diversam conditionem potentiarum, diversus est modus complexionis ipsius. Est enim aliqua potentia tantum agens; aliqua tantum acta vel mota; alia vero agens et acta. Potentia igitur quae est tantum agens, non indiget, ad hoc quod sit principium actus, aliquo inducto; unde virtus talis potentiae nihil est aliud quam ipsa potentia. Talis autem potentia est divina, intellectus agens, et potentiae naturales; unde harum potentiarum virtutes non sunt aliqui habitus, sed ipsae potentiae in se ipsis completae. Illae vero potentiae sunt tantum actae quae non agunt nisi ab aliis motae; nec est in eis agere vel non agere, sed secundum impetum virtutis moventis agunt; et tales sunt vires sensitivae secundum se consideratae; unde in 3 Ethic. (com. 8, circa fin.) dicitur, quod sensus nullius actus est principium; et hae potentiae perficiuntur ad suos actus per aliquid superinductum; quod tamen non inest eis sicut aliqua forma manens in subjecto, sed solum per modum passionis, sicut species in pupilla. Unde nec harum potentiarum virtutes sunt habitus, sed magis ipsae potentiae, secundum quod sunt actu passae a suis activis. Potentiae vero illae sunt agentes et actae quae ita moventur a suis activis, quod tamen per eas non determinantur ad unum; sed in eis est agere, sicut vires aliquo modo rationales; et hae potentiae complentur ad agendum per aliquid superinductum, quod non est in eis per modum passionis tantum, sed per modum formae quiescentis, et manentis in subjecto; ita tamen quod per eas non de necessitate potentia ad unum cogatur; quia sic potentia non esset domina sui actus. Harum potentiarum virtutes non sunt ipsae potentiae; neque passiones, sicut est in sensitivis potentiis; neque qualitates de necessitate agentes, sicut sunt qualitates rerum naturalium; sed sunt habitus, secundum quos potest quis agere cum voluerit, ut dicit Commentator in 3 de Anima (com. 18). Et Augustinus in lib. de bono Conjugali (cap. 21) dicit, quod habitus est quo quis agit, cum tempus affuerit. Sic ergo patet quod virtutes sunt habitus; et qualiter habitus distent a secunda et tertia specie qualitatis, qualiter autem a quarta differant, in promptu est; nam figura non dicit ordinem ad actum quantum in se est. Ex his etiam potest patere quod habitibus virtutum ad tria indigemus. Primo ut sit uniformitas in sua operatione; ea enim quae ex sola operatione dependent, facile immutantur, nisi secundum aliquam inclinationem habitualem fuerint stabilita. Secundo ut operatio perfecta in promptu habeatur; nisi enim potentia rationalis per habitum aliquo modo inclinetur ad unum, oportebit (1) semper, cum necesse fuerit operari, praecedere inquisitionem de operatione; sicut patet de eo qui vult considerare nondum habens scientiae habitum, et qui vult secundum virtutem agere habitu virtutis carens; unde Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3 in princ.), quod repentina sunt ab habitu. Tertio, ut delectabiliter perfecta operatio compleatur; quod quidem fit per habitum; qui cum sit per modum cujusdam naturae, operationem sibi propriam quasi naturalem reddit, et per consequens delectabilem. Nam convenientia est delectationis causa; unde Philosophus, in 2 Ethic., ponit signum habitus, delectationem in opere existentem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut potestas, ita et virtus accipitur dupliciter. Uno modo materialiter, prout dicimus, id quod possumus, esse nostram potentiam; et sic Augustinus bonum usum liberi arbitrii dicit esse virtutem. Alio modo essentialiter; et sic neque potentia neque virtus est actus.

Ad secundum dicendum, quod mereri dupliciter accipitur. Uno modo proprie; et sic nihil aliud est quam facere aliquam actionem unde aliquis sibi juste acquirat mercedem. Alio modo improprie; et sic quaelibet conditio quae facit hominem aliquo modo dignum, meritum dicitur; ut si dicamus, quod species Priami meruit imperium, quia digna imperio fuit. Praemium ergo cum merito debeatur, debetur quodammodo et qualitati habituali, per quam aliquis redditur idoneus ad praemium; et sic debetur parvulis baptizatis; et iterum debetur merito actuali; et sic non debetur virtuti, sed actui virtutis. Et tamen etiam parvulis quodammodo redditur ratione meriti actualis, inquantum ex merito Christi sacramentum efficaciam habet, quo regenerantur ad vitam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit, virtutes esse maxima bona, non simpliciter, sed in genere; sicut et ignis dicitur subtilissimum corporum; unde non sequitur quod nihil sit in nobis ipsis virtutibus melius; sed quod sint de numero eorum quae sunt maxima bona secundum genus suum.

Ad quartum dicendum, quod sicut in vita est perfectio habitualis quae est virtus, et perfectio actualis quae est virtutis actus; ita etiam in ipsa patria felicitas est perfectio actualis, procedens ex aliquo habitu consummato; unde etiam Philosophus in 1 Ethic. (cap. 7 a med.) dicit, quod felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.

Ad quintum dicendum, quod actus vitiosus directe tollit actum virtutis per modum contrarietatis; ipsum vero virtutis habitum tollit per accidens,

(1) *Al.* operabitur.

inquantum separatur a causa virtutis infusae, scilicet a Deo; unde Isa. 59, 2: *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum;* et propter hoc virtutes acquisitae, per unum actum vitiosum non tolluntur.

Ad sextum dicendum, quod illa definitio Philosophi potest dupliciter intelligi. Uno modo materialiter, ut per virtutem intelligamus id in quod virtus potest, quod est ultimum inter ea in quae potentia potest; sicut virtus ejus qui potest ferre centum libras, est in eo inquantum potest ferre centum libras, non inquantum ferre potest sexaginta. Alio modo potest intelligi essentialiter; et sic virtus dicitur ultimum potentiae, quia designat potentiae complementum; sive id per quod potentia completur, sit aliud a potentia, sive non.

Ad septimum dicendum, quod non est similis ratio de potentiis sensitivis et rationabilibus, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod dispositio ad aliquid dicitur id per quod aliquid movetur in illud consequendum. Motus autem habet quandoque terminum in eodem genere, sicut motus alterationis est qualitas; unde dispositio ad hunc terminum semper est ejusdem generis cum termino. Quandoque vero habet terminum alterius generis, sicut alterationis terminus est forma substantialis; et sic dispositio non est semper ejusdem generis cum eo ad quod disponit; sicut calor est dispositio ad formam substantialem ignis.

Ad nonum dicendum, quod dispositio dicitur tribus modis. Uno modo per quam materia disponitur ad formae receptionem, sicut calor est dispositio ad formam ignis. Alio modo per quam aliquod agens disponitur ad agendum, sicut velocitas est dispositio ad cursum. Tertio modo dispositio dicitur ipsa ordinatio aliquorum ad invicem; et hoc modo dispositio ab Augustino sumitur. Dispositio vero contra habitum dividitur primo modo; ipsa vero virtus, dispositio est secundo modo.

Ad decimum dicendum, quod nulla res est adeo stabilis, quae non statim ex se deficiat, sua causa deficiente; unde non est mirum, si deficiente conjunctione ad Deum per peccatum mortale, deficiat virtus infusa. Nec hoc repugnat suae immobilitati, quae intelligi non potest nisi sua causa manente.

Ad undecimum dicendum, quod ad utrasque operationes habitu indigemus; ad naturales quidem tribus rationibus superius (in corp.) positis; ad meritorias autem insuper, ut naturalis potentia elevetur ad id quod est supra naturam ex habitu infuso. Nec hoc removetur ex hoc quod Deus in nobis operatur; quia ita agit in nobis, quod et nos agimus; unde habitu indigemus, quo sufficienter agere possimus.

Ad duodecimum dicendum, quod omnis forma recipitur in suo supposito secundum modum recipientis. Proprietas autem rationalis potentiae est ut in opposita possit, et ut sit domina sui actus; unde nunquam per formam habitualem receptam cogitur potentia rationalis ad similiter agendum; sed potest agere vel non agere.

Ad decimumtertium dicendum, quod illa quae in sola electione consistunt, facile est quod qualitercumque fiant; sed quod debito modo fiant, scilicet expedite, firmiter, et delectabiliter, hoc non est facile; unde ad hoc habitibus virtutum indigemus.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnes motus animalium vel hominum, qui de novo incipiunt, sunt ab aliquo movente moto, et dependent ab aliquo priori actu existente; et sic habitus de se actum non elicit, nisi ab aliquo agente excitatus.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus est medium inter passiones, non quasi aliqua passio media; sed actio, quae in passionibus medium constituit.

ARTICULUS II.

Utrum definitio virtutis, quam Augustinus ponit, sit conveniens. — *(1 2, quaest. 55, art. 4)*

Secundo quaeritur, utrum definitio virtutis quam Augustinus (ut 1 Sent., dist. 18 in princ., refertur ex eo) ponit, sit conveniens, scilicet: *virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Et videtur, quod sit inconveniens. Virtus enim est bonitas quaedam. Si ergo ipsa est bona; aut ergo sua bonitate, aut alia. Si alia, procedetur in infinitum: si seipsa, ergo virtus est bonitas prima, quia sola bonitas prima est bona per seipsam.

2. Praeterea, illud quod est commune omni enti, non debet poni in definitione alicujus. Sed bonum, quod convertitur cum ente, est commune omni enti. Ergo non debet poni in definitione virtutis.

3. Praeterea, sicut bonum est in moralibus, ita et in naturalibus. Sed bonum et malum in naturalibus non diversificant speciem. Ergo nec in definitione virtutis debet poni *bona,* quasi differentia specifica ipsius virtutis.

4. Praeterea, differentia non includitur in ratione generis. Sed bonum includitur in ratione qualitatis, sicut et ens. Ergo non debet addi in definitione virtutis, ut dicatur: *Virtus est bona qualitas mentis etc.*

5. Praeterea, malum et bonum sunt opposita. Sed malum non constituit aliquam speciem, cum sit privatio. Ergo nec bonum; ergo non debet poni in definitione virtutis tamquam differentia constitutiva.

6. Praeterea, bonum est in plus quam qualitas. Ergo per bonum non differt una qualitas ab alia: ergo non debet poni in definitione virtutis *bonum,* sicut differentia qualitatis vel virtutis.

7. Praeterea, ex duobus actibus nihil fit. Sed bonum importat actum quemdam, et qualitas similiter. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas.*

8. Praeterea, quod praedicatur in abstracto, non praedicatur in concreto; sicut albedo est color, non tamen colorata. Sed bonitas praedicatur de virtute in abstracto. Ergo non praedicatur in concreto; ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas.*

9. Praeterea, nulla differentia praedicatur in abstracto de specie; unde dicit Avicenna (lib. 5 Metaph., cap. 6), quod homo non est rationalitas, sed rationale. Sed virtus est bonitas. Ergo bonitas non est differentia virtutis; ergo non bene dicitur: *Virtus est bona qualitas.*

10. Praeterea, malum moris idem est quod vitium. Ergo bonum moris idem est quod virtus; ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, quia sic idem definiret seipsum.

11. Praeterea, mens ad intellectum pertinet. Sed virtus magis respicit affectum. Ergo male dicitur, quod virtus sit *bona qualitas mentis.*

12. Praeterea, secundum Augustinum (12 de Trin., cap. 3, 4 et 12), mens nominat superiorem partem animae. Sed aliquae virtutes sunt in inferioribus potentiis. Ergo male ponitur in definitione virtutis *bona qualitas mentis*.

13. Praeterea, subjectum virtutis nominat potentiam, non essentiam. Sed mens videtur nominare essentiam animae; quia dicit Augustinus (alius Auctor, lib. de Spiritu et An., cap. 6), quod in mente est intelligentia, memoria, et voluntas. Ergo non debet poni mens in definitione virtutis.

14. Praeterea, illud quod est proprium speciei, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudo est proprium justitiae. Ergo non debet poni rectitudo in definitione virtutis, ut dicatur *bona qualitas mentis, qua recte vivitur*.

15. Praeterea, vivere viventibus est esse. Sed virtus non perficit ad esse, sed ad opera. Ergo male dicitur, *qua recte vivitur*.

16. Praeterea, quicumque superbit de aliqua re, male utitur ea. Sed de virtutibus aliquis superbit. Ergo virtutibus aliquis male utitur.

17. Praeterea, Augustinus in lib. de lib. Arbit. dicit, quod solum maximis bonis nullus male utitur. Sed virtus non est de maximis bonis; quia maxima bona sunt quae propter se appetuntur; quod non convenit virtutibus, cum propter aliud appetantur, quia propter felicitatem. Ergo male ponitur *qua nullus male utitur*.

18. Praeterea, ab eodem aliquid generatur et nutritur et augetur. Sed virtus per actus nostros nutritur et augetur; quia diminutio cupiditatis est augmentum caritatis. Ergo per actus nostros virtus generatur; ergo male ponitur in definitione, *quam Deus in nobis sine nobis operatur*.

19. Praeterea, removens prohibens ponitur movens et causa. Sed liberum arbitrium est quodammodo removens prohibens virtutis. Ergo est quodammodo causa; ergo non bene ponitur, quod sine nobis Deus virtutem operetur.

20. Praeterea, Augustinus dicit (colligitur ex tract. 72 in Joan.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Ergo etc.

21. Praeterea, ista definitio convenit gratiae, ut videtur. Sed virtus et gratia non sunt unum et idem. Ergo non bene definitur per hanc definitionem virtus.

Respondeo dicendum, quod ista definitio complectitur definitionem virtutis; etiam si ultima particula omittatur; et convenit omni virtuti humanae. Sicut enim dictum est (art. praec.), virtus perficit potentiam in comparatione ad actum perfectum; actus autem perfectus est finis potentiae vel operantis; unde virtus facit et potentiam bonam et operantem, ut prius (loc. cit.) dictum est; et ideo in definitione virtutis aliquid ponitur quod pertinet ad perfectionem actus, et aliquid quod pertinet ad perfectionem potentiae vel operantis. Ad perfectionem autem actus duo requiruntur. Requiritur autem quod actus sit rectus, et quod habitus non possit esse principium contrarii actus. Illud enim quod est principium boni et mali actus, non potest esse, quantum est de se, principium perfectum boni actus; quia habitus (1) est perfectio potentiae. Oportet ergo quod ita sit principium actus boni, quod nullo modo mali; propter quod Philosophus dicit in 6 Ethic., quod opinio, quae potest esse vera et falsa, non est virtus; sed scientia, quae non est nisi de vero. Primum designatur in hoc quod dicitur, *qua recte vivitur;* secundum, in hoc quod dicitur, *qua nemo male utitur*. Ad hoc vero quod virtus facit subjectum bonum, tria sunt ibi consideranda. Subjectum ipsum; et hoc determinatur cum dicitur *mentis;* quia virtus humana non potest esse nisi in eo quod est hominis inquantum est homo. Perfectio vero intellectus designatur in hoc quod dicitur *bona;* quia bonum dicitur secundum ordinem ad finem. Modus autem inhaerendi designatur in hoc quod dicitur *qualitas*; quia virtus non inest per modum passionis, sed per modum habitus; ut supra dictum est. Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam (1) theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero quod Augustinus addit *quam in nobis* sine nobis *Deus operatur*, convenit solum virtuti infusae.

Ad primum ergo dicendum, quod accidentia sicut non dicuntur entia quia subsistant, sed quia aliquid eis est; ita virtus non dicitur bona quod ipsa sit bona, sed qua aliquid est bonum; unde non oportet quod virtus sit bona alia bonitate, quasi informetur alia bonitate.

Ad secundum dicendum, quod bonum quod convertitur cum ente, non ponitur hic in definitione virtutis; sed bonum quod determinatur ad actum moralem.

Ad tertium dicendum, quod actiones diversificantur secundum formam agentis, ut calefacere et infrigidare; bonum autem et malum sunt quasi forma et objectum voluntatis; quia semper agens imprimit formam suam in patientem, et movens in motum; et ideo actus morales, quorum principium est voluntas, diversificantur specie secundum bonum et malum. Principium autem naturalium operationum non est finis, sed forma; et ideo non diversificantur in naturalibus species secundum bonum et malum; sed in moralibus sic.

Ad quartum dicendum, quod bonitas moralis non includitur in intellectu qualitatis; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione ejus quod privationi substernitur, quia non compatitur secum rationem boni; et ex hoc habet quod constituit speciem.

Ad sextum dicendum, quod objectio illa procedit de bono naturae, non de bono moris, quod ponitur in definitione virtutis.

Ad septimum dicendum, quod bonitas non importat aliam bonitatem quam ipsam virtutem, ut ex dictis patet. Ipsa enim virtus per essentiam suam est qualitas; unde manifestum est quod *bona* et *qualitas* non dicunt diversos actus, sed unum.

Ad octavum dicendum, quod istud fallit in transcendentibus, quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una; non autem sic potest dici albedo alba. Cujus ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi, nisi intelligantur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una.

(1) *Al. deest* habitus.

(1) *Al.* tam.

Additio venerandi sacrae Theologiae Professoris Patris Fratris Vincentii de Castro novo Ordinis Praedicatorum.

Ad nenum dicendum, quod differentia, sicut et genus, praedicatur essentialiter de specie, et non denominative; et ideo si species sit quid subsistens et compositum, non praedicatur de ea differentia in abstracto, sed in concreto. Nam in substantiis compositis nomina concreta, quae compositum significant, proprie in praedicamento esse dicuntur, sicut species vel genera, ut homo vel animal; et ideo oportet, si differentia debeat de tali specie essentialiter praedicari, quod significetur in concreto, quia aliter non diceret totum esse speciei; sed si species sit forma simplex (sicut accidentia, in quibus nomina concretive dicta non ponuntur in praedicamento sicut species vel genera, ut album et nigrum, nisi per reductionem; sed solum secundum quod in abstracto significantur, ut albedo, musica, justitia. et universaliter virtus) praedicantur de ea tam genus quam differentia in abstracto; unde sicut virtus est essentialiter qualitas, ita essentialiter bonitas rationis seu moralis.

Ad decimum dicendum, quod bonum moris dicitur de actu bono, et habitu et objecto bono bonitate moris; similiter et malum moris dicitur de actu malo quod est peccatum, et de habitu malo quod est vitium. Unde virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus reddit bonum bonitate moris: similiter vitium est quod malum facit habentem, et opus ejus reddit malum malitia moris. Non est ergo malum moris idem quod vitium; cum vitium dicat habitum, malum vero moris dicatur de habitu et de actu et de objecto. Et pari ratione bonum moris non est idem quod virtus, cum bonum moris etiam dicatur de actu. Nam in ipsa virtute tria possumus considerare. Primum est id quod essentia virtutis directe importat; et sic virtus importat quamdam dispositionem qua aliquid bene et convenienter disponitur secundum modum suae naturae. Unde Philosophus dicit in 7 Phys. (com. 16), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum: dico autem perfecti quod est dispositum secundum naturam.* Et hoc modo virtuti opponitur vitium, quod importat dispositionem qua aliquid disponitur contra id quod convenit naturae; unde Augustinus dicit in 3 de lib. Arb. (cap. 4 in fin.): *Quod perfectioni naturae deesse prospexeris, id voca vitium; quia vitium uniuscujusque rei esse videtur ex eo quod non sit disposita secundum quod convenit suae naturae.* Secundum est id quod ejus essentiam consequitur, quod ipsa virtus ex consequenti importat; et sic virtus importat quamdam bonitatem, quae bonum facit habentem. Nam bonitas uniuscujusque rei consistit in hoc quod convenienter se habet secundum modum debitum suae naturae; quod facit virtus, ut dictum est; et sic virtuti opponitur malitia. Tertium est id ad quod virtus ordinatur, videlicet actus bonus. Nam virtus ordinatur ad actum bonum, qui est actus debitus, et ordinatus secundum rationem; unde virtus est perfectio potentiae in ordine ad actum, et non solum bonum facit habentem, sed et opus ejus reddit bonum; et hoc modo virtuti opponitur peccatum, quod proprie nominat actum inordinatum. Ex quibus patet quod habitus vitiosus et malitia et peccatum possunt dici malum moris; et sic etiam omnis virtus est quoddam bonum moris, et non e converso.

Ad undecimum dicendum, quod mens hic accipitur secundum quod importat potentias rationales, unde comprehendit sub se intellectum et affectum. Voluntas enim est potentia rationalis per essentiam. Virtutes autem possunt esse non solum in affectu, sed etiam in intellectu: virtutes enim intellectuales faciunt facultatem bene operandi, licet non faciant bonum usum talis facultatis; virtutes vero morales et aliae virtutes simpliciter, quae respiciunt affectum cum facultate bene operandi, faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte et bene tali facultate utatur; sicut justitia facit non solum quod homo sit promptus ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur; Grammatica autem facit facultatem recte et congrue loquendi; non tamen facit ut homo semper congrue loquatur: quia potest Grammaticus barbarizare, aut soloecismum facere. Ex quibus patet quod virtus respicit tam potentiam appetitivam quam intellectivam, quae sub mente continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod mens nominat illud genus potentiae quae est principium illorum actuum quorum homo est dominus, qui proprie dicuntur humani. Hujusmodi autem potentiae sunt ratio seu voluntas, quae sunt principium primum movens et imperans actum cujus homo est dominus; et dicuntur rationales per essentiam. Irascibilis autem et concupiscibilis, inquantum participant rationem, sunt principium humani actus tamquam movens motum; moventur enim ab appetitu superiori, inquantum ei obediunt; et hoc modo, secundum quod participant rationem, et sunt aptae natae rationi obedire, possunt esse subjectum virtutis humanae. Ex quo patet quod ratio et voluntas sunt primum principium actus humani tamquam movens et imperans; appetitus autem sensitivus est principium secundum, tamquam movens motum; et hujusmodi potentiae, quae importantur per mentem, possunt esse subjectum virtutis. Item mens importat potentiam rationalem per essentiam, vel per participationem. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt potentiae rationales per participationum; et ob hoc possunt esse subjectum virtutis, inquantum participant mentem.

Ad decimumtertium dicendum, quod mens dicit id quod est altissimum in virtute animae; unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago in nobis inveniatur; oportet dicere, quod imago non pertinet ad animam secundum essentiam, sed solum secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam ejus; et sic prout in ea est imago, nominat mens potentiam animae, et non essentiam; unde comprehendit mens illas potentias quae in suis actibus a materia et a conditionibus materiae recedunt. In mente autem sunt intelligentia, voluntas et memoria, non sicut accidentia in subjecto, sed sicut partes in toto.

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est rectitudo. Quia quaedam est specialis, quae constituitur solum circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt, quae sunt propria materia justitiae; et talis rectitudo est propria justitiae, nec ponitur in definitione virtutis. Quaedam vero est rectitudo generalis, quae importat ordinem ad finem debitum, et ad legem divinam, quae est regula voluntatis humanae; et talis est communis

omni virtuti, et in definitione virtutis ponitur.

Ad decimumquintum dicendum, quod vivere dupliciter sumitur. Uno modo pro esse viventis, et sic pertinet ad essentiam animae, quae est viventibus essendi principium; unde Philosophus in 2 de Anima (com. 97) dicit, quod vivere viventibus est esse; unde hoc modo sumptum non ponitur in definitione virtutis. Alio modo capitur pro operatione viventis, secundum quod intelligere et sentire est quoddam vivere; unde operatio quae est homini maxime delectabilis, et circa quam praecipue versatur, dicitur vita ipsius; unde Philosophus, in 1 Metaph., dicit, quod hominum genus arte et rationibus vivit, idest operatur; et hoc modo vivere ponitur in definitione virtutis, quia virtute homo recte vivit, inquantum per eam ipse recte operatur.

Ad decimumsextum dicendum, quod male uti virtute, potest intelligi dupliciter. Uno modo sicut objecto; et sic aliquis potest male uti virtute; puta, cum male sentit de virtute, vel cum odit eam, vel superbit de ea. Alio modo tamquam principio elicitivo mali usus, ita quod sit malus actus elicitus a virtute; et hoc modo nullus potest male uti virtute; est enim virtus habitus semper inclinans ad bonum, quia omnis virtus facit facultatem bene operandi; et quaedam ulterius cum facultate bene operandi faciunt etiam usum bonum, inquantum faciunt ut quis recte facultate utatur; cujusmodi sunt virtutes quae respiciunt potentiam appetitivam; sicut justitia non solum facit quod homo sit promptae voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut juste operetur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod solum maxime bona sunt quibus nullus male utitur tamquam objectis, cum talia sint propter se appetibilia, et a nullo possint odiri; virtutibus autem, quae non sunt maxima bona, potest quis male uti tamquam objecto, ut supra dictum est; sed non potest eis male uti tamquam principio elicitivo. Non autem oportet quod illud quo quis non potest male uti tamquam principio elicitivo mali usus, sit maximum bonum. Potest etiam dici, secundum Augustinum ibidem, quod virtus inter maxima bona computatur, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus; et propter hoc nullus virtute male utitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod sicut virtutes acquisitae augentur et nutriuntur ex actibus per quos causantur; ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum ut disponentes; sicut ad caritatem a principio obtinendam homo faciens quod in se est, praeparat et disponit se ut a Deo recipiat caritatem: ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri quod principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Ex quibus patet quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie; active autem augentur per actionem Dei, qui caritatem, quam prius infudit, perficit et conservat.

Ad decimumnonum dicendum est, quod prohibens virtutem est peccatum: liberum autem arbitrium sine actione Dei non est per se sufficiens ad removendum peccatum; quia solus Deus est qui effective delet iniquitates, et dimittit peccata. Quamcumque etiam dispositionem vel praeparationem seu conatum liberi arbitrii praecedentem caritatem, praevenit Spiritus sanctus movens mentem hominis vel plus vel minus secundum suam voluntatem. Remissio enim peccati non fit sine gratia; unde ad Roman. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Ad vicesimum dicendum est, quod virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic Deus non justificat nos sine nobis consentientibus; quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiae consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiae formaliter justificantis, sed ejus effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam, et ad Deum, qui justificando effective infundit gratiam. Illa vero quae per nos aguntur, quorum nos sumus causa, ipse Deus causat in nobis non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et in omni natura.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod definitio virtutis bene intellecta non convenit gratiae. Nam gratia ad primam speciem qualitatis reducitur; nec tamen est habitus sicut virtus, quia non immediate ordinatur ad operationem; sed est velut habitudo quae dat quoddam esse spirituale et divinum ipsi animae, et praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix, et se habet ad essentiam animae sicut sanitas ad corpus; et ideo dicit Chrysostomus (hom. 24 in epist. ad Eph., non remote a fine), quod gratia est sanitas mentis, nec computatur inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi enumeraverunt, quia non cognoverunt nisi illa accidentia animae quae ordinantur ad actus naturae humanae proportionatos. Virtus ergo essentialiter est habitus; gratia vero non est habitus, sed est quaedam supernaturalis participatio divinae naturae, secundum quam divinae efficimur consortes naturae, ut dicitur 1 Petr. 2, secundum cujus acceptionem dicimur regenerari in filios Dei. Unde sicut lumen naturale rationis est radix et principium virtutis acquisitae; ita ipsum lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae in ipsa essentia animae per modum cujusdam habilitatis existens, est principium et radix virtutis infusae. Item virtus est bona qualitas quae bonum facit habentem: haec enim bonitas quam virtus confert habenti, est bonitas perfectionis in comparatione ad operationem, cujus est immediatum principium: sed bonitas quam gratia confert animae, est bonitas perfectionis in comparatione non ad operationem immediate, sed ad quoddam spirituale et divinum esse, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur; propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur. Unde *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam praeexistentem, essentialem vel participatam. Tale autem bonum non attribuitur gratiae nisi sicut radici et principio talis bonitatis in homine. *Mens* etiam jam in definitione virtutis posita dicit potentiam animae, quae est subjectum virtutis; potentia autem in definitione gratiae importat essentiam animae, quae est ipsius gratiae subjectum. Item *vivere* positum in definitione virtutis importat operationem, cujus ipsa virtus est immediatum principium; vivere autem secundum quod attribuitur gratiae, importat quoddam esse divinum, cujus est

immediatum principium; et non dicit operationem, ad quam non ordinatur nisi mediante virtute. Item, virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum perficit potentiam in ordine ad operationem, per quam res suum finem consequitur. Sic autem gratia non est dispositio perfecti ad optimum: tum quia non primo perficit potentiam, sed essentiam; tum quia non respicit operationem sicut effectum proximum; sed potius esse quoddam divinum, quod animae confert. Ex quibus patet quod definitio virtutis, gratiae non convenit.

Et sic est finis additionis ut supra.

ARTICULUS III.

Utrum potentia animae possit esse virtutis subjectum. — (1-2, *quaest.* 56, *art.* 1.)

Tertio quaeritur, utrum potentia animae possit esse virtutis subjectum. Et videtur quod non. Quia secundum Augustinum (lib. 2 de lib. Arb., cap. 18 et 19), virtus est qua recte vivitur. Vivere autem non est secundum potentiam animae, sed secundum essentiam. Ergo potentia animae non est virtutis subjectum.

2. Praeterea, nobilius est esse gratiae quam naturae. Esse autem naturae est per essentiam animae, quae est nobilior suis potentiis, utpote earum principium. Ergo esse gratiae, quod est per virtutes, non est per potentias; et sic potentia non est virtutis subjectum.

3. Praeterea, accidens subjectum esse non potest. Sed potentia animae est de genere accidentium; potentia enim et impotentia naturalis pertinent ad secundam speciem qualitatis. Ergo potentia animae non potest esse virtutis subjectum.

4. Praeterea, si aliqua potentia animae est virtutis subjectum; et quaelibet; cum quaelibet potentia animae vitiis impugnetur, contra quae virtutes ordinantur. Sed non quaelibet potentia animae potest esse virtutis subjectum, ut post patebit. Ergo virtutis subjectum potentia esse non potest.

5. Praeterea, principia activa in naturis aliorum agentium subjecta non sunt, ut calor et frigus. Sed potentiae animae sunt quaedam activa principia; sunt enim principia operationum animae. Ergo aliorum accidentium subjecta esse non possunt.

6. Praeterea, Anima subjectum est potentiae. Si ergo potentia subjectum est alterius accidentis, pari ratione illud accidens erit subjectum alterius accidentis; et ita ibitur in infinitum; quod est inconveniens. Non ergo potentia animae est subjectum virtutis.

7. Praeterea, in lib. 1 Poster. (in praedicam. qualitatis) dicitur quod qualitatis non est qualitas. Sed potentia animae quaedam qualitas est in secunda specie qualitatis; virtus autem in prima specie qualitatis est. Ergo potentia animae non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra, cujus est actio, ejus est principium actionis. Sed actiones virtutum sunt potentiarum animae. Ergo et ipsae virtutes.

Praeterea, Philosophus dicit in 1 Eth. (cap. ult.), quod virtutes intelligibiles sunt rationales per essentiam, virtutes autem morales sunt rationales per participationem. Sed rationale per essentiam et per participationem nominat quasdam animae potentias. Ergo potentiae animae sunt subjecta virtutum.

Respondeo dicendum, quod subjectum tripliciter comparatur ad accidens. Uno modo sicut praebens ei sustentamentum; nam accidens per se non subsistit, fulcitur vero per subjectum. Alio modo sicut potentia ad actum, nam subjectum accidenti subjicitur, sicut quaedam potentia activi; unde et accidens forma dicitur. Tertio modo sicut causa ad effectum; nam principia subjecti sunt principia per se accidentis. Quantum igitur ad primum, unum accidens alterius subjectum esse non potest. Nam, cum nullum accidens per se subsistat, non potest alteri sustentamentum praebere; nisi fortasse dicatur, quod inquantum est a subjecto sustentatum, aliud accidens sustentat. Sed quantum ad alia duo, unum accidens se habet ad aliud per modum subjecti; nam unum accidens est in potentia ad alterum, sicut diaphanum ad lucem, et superficies ad colorem. Unum etiam accidens potest esse causa alterius, ut humor saporis; et per hunc modum dicitur unum accidens alterius accidentis esse subjectum: non quod unum accidens possit alteri accidenti sustentamentum praebere; sed quia subjectum est receptivum unius accidentis altero mediante: et per hunc modum dicitur potentia animae esse habitus subjectum. Nam habitus ad potentiam animae comparatur ut actus ad potentiam; cum potentia sit indeterminata quantum est de se, et per habitum determinetur ad hoc vel illud. Ex principiis etiam potentiarum habitus acquisiti causantur. Sic ergo dicendum est, potentias esse virtutum subjecta; quia virtus animae inest, potentia mediante.

Ad primum ergo dicendum, quod *vivere* in definitione virtutis positum ad actionem pertinet, ut supra (art. praec.) dictum est.

Ad secundum dicendum, quod esse spirituale non per virtutes est, sed per gratiam; nam gratia est principium spiritualiter essendi, virtus vero spiritualiter operandi.

Ad tertium dicendum, quod potentia non est per se subjectum, sed inquantum est per animam sustentata.

Ad quartum dicendum, quod nunc loquimur de virtutibus humanis; et ideo illae potentiae quae nullo modo possunt esse humanae, ad quas nullo modo se extendit imperium rationis, sicut sunt vires animae vegetabilis, non possunt esse subjecta virtutum. Omnis autem impugnatio quae ex his viribus provenit, fit mediante appetitu sensitivo, ad quem pertingit imperium rationis, ut possit dici humanus, et virtutis humanae subjectum.

Ad quintum dicendum, quod inter potentias animae non sunt activae nisi intellectus agens, et vires animae vegetabilis, quae non sunt aliquorum habituum subjecta; aliae autem potentiae animae sunt passivae, principia tamen actionum animae existentes secundum quod sunt motae a suis activis.

Ad sextum dicendum, quod non oportet in infinitum abire, quia pervenietur ad aliquod accidens quod non est in potentia respectu alterius accidentis.

Ad septimum dicendum, quod qualitatis non dicitur esse qualitas, ita quod per se sit qualitas qualitatis subjectum; quod in proposito non accidit, ut supra (in corp. art.) dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis. — (1 *p., quaest.* 56, *art.* 4.)

Quarto quaeritur, utrum irascibilis et concupiscibilis possint esse subjectum virtutis. Et videtur quod non Quia contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem contrarium est peccatum mortale, quod non potest esse in sensualitate, cujus partes sunt irascibilis et concupiscibilis. Ergo irascibilis et concupiscibilis subjectum virtutis esse non possunt.

2. Praeterea, ejusdem potentiae sunt habitus et actus. Sed principalis actus virtutis est electio, secundum Philosophum in lib. Ethic. (lib. 8, cap. 13 in fine), quae non potest esse actus irascibilis et concupiscibilis. Ergo nec habitus virtutum possunt esse in irascibili et concupiscibili.

3. Praeterea, nullum corruptibile est subjectum perpetui; unde Augustinus (de quantit. Animae, cap. 5) probat animam esse perpetuam, quia est subjectum veritatis, quae est perpetua. Sed irascibilis et concupiscibilis, sicut et ceterae potentiae sensitivae, non remanent post corpus, ut quibusdam videtur; virtutes autem maneat. Nam justitia est perpetua et immortalis, ut dicitur Sapient. 1; quod pari ratione de omnibus dici potest. Ergo irascibilis et concupiscibilis virtutum subjectum esse non possunt.

4. Praeterea, irascibilis et concupiscibilis habent organum corporale. Si ergo virtutes sunt in irascibili et concupiscibili, sunt in organo corporali. Ergo possunt apprehendi per imaginationem vel phantasiam; et sic non sunt sola mente perceptibiles; ut Augustinus dicit de justitia, quod est rectitudo sola mente perceptibilis.

5. Sed dicendum, quod irascibilis et concupiscibilis possunt esse subjectum virtutis, inquantum participant aliqualiter ratione. — Sed contra, irascibilis et concupiscibilis dicuntur ratione participare, inquantum a ratione ordinantur. Sed ordo rationis non potest virtuti sustentamentum praebere, cum non sit quid subsistens. Ergo nec inquantum ratione participant, possunt irascibilis et concupiscibilis esse virtutis subjectum.

6. Praeterea, sicuti irascibilis et concupiscibilis, quae pertinent ad sensibilem appetitum, subserviunt rationi; ita et potentiae apprehensivae sensitivae. Sed in nulla apprehensiva potentiarum sensitivarum potest esse virtus. Ergo nec in irascibili et concupiscibili.

7. Praeterea, si ordo rationis participari potest in irascibili et concupiscibili, poterit minui rebellio sensualitatis, quae has duas vires continet ad rationem. Sed rebellio praedicta non est infinita, cum sensualitas sit virtus finita, et virtutis finitae non possit esse actio infinita. Ergo poterit totaliter tolli praedicta rebellio; omne enim finitum consumitur multoties ablato quodam, ut patet per Philosophum in 1 Physic. (comm. 37); et sic sensualitas in hac vita posset totaliter curari; quod est impossibile.

8. Sed dicendum, quod Deus, qui virtutem infundit, posset totaliter praedictam rebellionem auferre; sed ex parte nostra est quod non totaliter auferatur. — Sed contra, homo est id quod est inquantum est rationalis; cum ex hoc speciem sortiatur. Quanto igitur id quod est in homine, magis rationi subjicitur; tanto magis competit humanae naturae. Maxime autem subjicerentur inferiores vires animae rationi, si praedicta rebellio totaliter tolleretur. Ergo hoc esset competens maxime humanae naturae; et ita ex parte nostra non est impedimentum quin praedicta rebellio totaliter tollatur.

9. Praeterea, ad rationem virtutis non sufficit quod peccatum vitetur; perfectio enim justitiae in hoc consistit quod in Psalm. 33, 15, dicitur: *Declina a malo, et fac bonum.* Sed ad irascibilem pertinet detestari malum, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima. Ergo in irascibili ad minus non potest esse virtus.

10. Praeterea, in eodem lib. dicitur, quod in ratione est desiderium virtutum, in irascibili odium vitiorum. Sed in eodem est desiderium virtutis, et virtus, cum quaelibet res suam perfectionem desideret. Ergo omnis virtus est in ratione, et non in irascibili et concupiscibili.

11. Praeterea, in nulla potentia potest esse habitus quae agitur tantum et non agit; eo quod habitus est id quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in 3 de Anima (comm. 18). Sed irascibilis et concupiscibilis non agunt, sed aguntur: quia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5, a med.), sensus nullius actus dominus est. Ergo non potest esse habitus virtutis in irascibili et concupiscibili.

12. Praeterea, proprium subjectum parificatur propriae passioni. Virtus autem parificatur rationi, non autem irascibili et concupiscibili, quae sunt nobis et brutis communes. Virtus ergo est in hominibus tantum, sicut et ratio; ergo omnis virtus est in ratione, non autem in irascibili et concupiscibili.

13. Praeterea, Rom, 7, dicit Glossa (ordin. ex Aug. super illud: *Concupiscentiam nesciebam*): *Bona est lex, quae dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet.* Omnia ergo vitia ad concupiscibilem pertinent, cujus est concupiscentia. Sed in eodem sunt virtutes et vitia. Ergo virtutes non sunt in irascibili, sed in concupiscibili ad minus.

Sed contra est quod Philosophus (lib. 3 Ethic., cap. 10, in princ.), dicit de temperantia et fortitudine, quod sunt irrationabilium partium. Partes autem irrationabiles, idest sensibilis appetitus, sunt irascibilis et concupiscibilis, ut habetur in 3 de Anima. Ergo in irascibili et concupiscibili possunt esse virtutes.

Praeterea, peccatum veniale est dispositio ad mortale. Perfectio autem et dispositio sunt in eodem. Cum igitur veniale peccatum sit in irascibili et concupiscibili (primus enim motus est actus sensualitatis, ut ponitur in Glossa ad Rom. 7); ergo et mortale peccatum ibi esse poterit; et sic etiam virtus, quae est peccato mortali contraria.

Praeterea, medium et extrema sunt in eodem. Sed virtus aliqua est medium inter contrarias passiones; sicut fortitudo inter timorem et audaciam, et temperantia inter superfluum et diminutum in concupiscentiis. Cum igitur hujusmodi passiones sint in irascibili et concupiscibili, videtur etiam quod in eisdem sit virtus.

Respondeo dicendum, quod circa quaestionem istam partim ab omnibus convenitur, et partim opiniones sibi invicem repugnant. Ab omnibus enim conceditur aliquas virtutes in irascibili et concupiscibili esse, sicut temperantiam in concupiscibili, et fortitudinem in irascibili; sed in hoc est

differentia. Quidam enim distinguunt duplicem irascibilem et concupiscibilem esse; in superiori parte animae, et iterum in inferiori. Dicunt enim, quod irascibilis et concupiscibilis quae sunt in superiori parte animae, cum ad naturam rationalem pertineant, possunt esse subjectum virtutis, non autem illae quae sunt in inferiori parte, ad naturam sensualem et brutalem pertinentes. Sed hoc quidem in alia quaestione discussum est, utrum scilicet in superiori parte animae possint distingui duae vires, quarum una sit irascibilis et alia concupiscibilis, proprie loquendo. Sed, quidquid de hoc dicatur, nihilominus in irascibili et concupiscibili quae sunt in inferiori appetitu, secundum Philosophum (in 3 Ethic. cap. 10, in princ.), oportet ponere esse aliquas virtutes, ut etiam alii dicunt: quod quidem sic patet. Cum enim virtus, ut supra (art. 1 et 2 hujus quaest.) dictum est, nominet quoddam potentiae complementum, potentia autem ad actum respiciat; oportet humanam virtutem in illa potentia ponere quae est principium actus humani. Actus autem humanus dicitur qui non quocumque modo in homine vel per hominem exercetur; cum in quibusdam etiam plantae, bruta et homines conveniant; sed qui hominis proprius est. Inter cetera vero hoc habet homo proprium in suo actu, quod sui actus est dominus. Quilibet igitur actus cujus homo dominus est, est proprie actus humanus; non autem illi quorum homo non est dominus, licet in homine fiant, ut digerere, et augeri, et alia hujusmodi. In eo igitur quod est principium talis actus cujus homo dominus est, potest poni virtus humana.

Sciendum tamen est, quod hujusmodi actus contingit esse triplex principium. Unum sicut primum movens et imperans, per hoc quod homo sui actus sit dominus; et hoc est ratio vel voluntas. Aliud est movens motum, sicut appetitus sensibilis, qui etiam movetur ab appetitu superiori inquantum ei obedit, et tunc iterum movet membra exteriora per sui imperium. Tertium autem est quod est motum tantum, scilicet membrum exterius. Cum autem utrumque, scilicet membrum exterius et appetitus inferior, a superiori parte animae moveantur; tamen aliter, et aliter: nam membrum exterius ad nutum obedit superiori imperanti absque ulla repugnantia secundum naturae ordinem, nisi sit impedimentum aliquod; ut patet in manu et pede: appetitus autem inferior habet propriam inclinationem ex natura sua, unde non obedit superiori appetitui ad nutum, sed interdum repugnat; unde Aristoteles dicit in Politica sua (lib. 1, cap. 5), quod anima dominatur corpori despotico principatu, sicut dominus servo, qui non habet facultatem resistendi in aliquo, imperio domini; ratio vero dominatur inferioribus animae partibus regali et politico principatu, idest sicut reges et principes civitatum dominantur liberis, qui habent jus et facultatem repugnandi quantum ad aliqua praecepta regis vel principis. In membro igitur exteriori non est necessarium aliquid perfectivum actus humani, nisi naturalis ejus dispositio, per quam natum est moveri a ratione; sed in appetitu inferiori, qui rationi repugnare potest, est necessarium aliquid quo operationem quam ratio imperat, absque repugnantia prosequatur. Si enim immediatum operationis principium sit imperfectum; oportet operationem esse imperfectam, quantacumque perfectio adsit superiori principio; et ideo, si appetitus inferior non esset in perfecta dispositione ad sequendum imperium rationis, operatio, quae est appetitus inferioris, sicut proximi principii, non esset in bonitate perfecta; esset enim cum quadam repugnantia sensibilis appetitus; ex quo quaedam tristitia consequeretur appetitui inferiori per quamdam violentiam a superiori motu; sicut accidit in eo qui habet fortes concupiscentias, quas tamen non sequitur, ratione prohibente. Quando igitur oportet operationem hominis esse circa ea quae sunt objecta sensibilis appetitus, requiritur ad bonitatem operationis quod sit in appetitu sensibili aliqua dispositio, vel perfectio, per quam appetitus praedictus de facili obediat rationi; et hanc virtutem vocamus. Quando igitur aliqua virtus est circa illa quae proprie ad vim irascibilem pertinent, sicut fortitudo circa timores et audacias, magnanimitas circa ardua sperata (1), mansuetudo circa iras; talis virtus dicitur esse etiam in irascibili sicut in subjecto. Quando autem est circa ea quae sunt proprie concupiscibilis, dicitur esse in concupiscibili sicut in subjecto; sicut castitas, quae est circa delectationes venereas, et sobrietas et abstinentia, quae sunt circa delectationes in cibis et potibus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus et peccatum mortale dupliciter considerari possunt; scilicet secundum actum, et secundum habitum. Sicut autem actio concupiscibilis et irascibilis si secundum se consideratur, non est peccatum mortale, concurrit tamen in actu peccati mortalis, quando ratione movente vel consentiente tendit in contrarium legis divinae; ita actus earumdem, si per se accipiantur, non possunt esse actus virtutis; sed solum quando concurrunt ad consequendum imperium rationis; et sic actus peccati mortalis et virtutis pertinet aliquo modo ad irascibilem et concupiscibilem; unde et habitus utriusque in irascibili et concupiscibili esse possunt. Hoc tamen in re est, quod sicut actus virtutis consistit in hoc quod irascibilis et concupiscibilis sequuntur rationem, ita actus peccati consistit in hoc quod ratio trahitur ad sequendum inclinationem irascibilis et concupiscibilis. Unde et peccatum consuevit frequentius rationi attribui tamquam proximae causae; et eadem ratione virtus irascibilis et concupiscibilis.

Ad secundum dicendum, quod, sicut jam dictum est, actus virtutis non potest esse irascibilis vel concupiscibilis tantum, sine ratione. Id tamen quod est in actu virtutis, principalius est rationis, scilicet electio; sicut et in qualibet operatione principalior est agentis actio quam passio patientis. Ratio enim imperat irascibili et concupiscibili. Non ergo pro tanto dicitur esse virtus in irascibili vel concupiscibili, quasi per eas totus actus virtutis vel principalior pars expleatur; sed inquantum, per virtutis habitum, ultimum complementum bonitatis actui virtutis confertur; in hoc scilicet quod irascibilis et concupiscibilis absque difficultate sequantur ordinem rationis.

Ad tertium dicendum, quod, supposito quod irascibilis et concupiscibilis non remaneant actu in anima separata, manent tamen in ea sicut in radice: nam essentia animae est radix potentiarum; et similiter virtutes quae ascribuntur irascibili et

(1) *Al.* separata.

concupiscibili, manent in ratione sicut in radice. Nam ratio est radix omnium virtutum, ut postea ostenditur.

Ad quartum dicendum, quod in formis invenitur quidam gradus. Sunt enim quaedam formae et virtutes totaliter ad materiam depressae, quarum omnis actio materialis est; ut patet in formis elementaribus. Intellectus vero est totaliter a materia liber; unde et ejus operatio est absque corporis communione. Irascibilis autem et concupiscibilis medio modo se habent. Quod enim organo corporali utantur, ostendit corporalis transmutatio, quae earum actibus adjungitur; quod iterum sint aliquo modo a materia elevatae, ostenditur per hoc quod per imperium moventur (1), et quod obediunt rationi; et sic in eis est virtus, idest inquantum elevata sunt a materia, et rationi obediunt.

Ad quintum dicendum, quod licet ordo rationis quo irascibilis et concupiscibilis participant, non sit aliquid subsistens, nec per se possit esse subjectum; potest tamen esse ratio quare aliquid sit subjectum.

Ad sextum dicendum, quod virtutes sensitivae cognitivae sunt naturaliter praeviae rationi, cum ab eis ratio accipiat; appetitivae autem sequuntur naturaliter ordinem rationis, cum naturaliter appetitus inferior superiori obediat; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod tota rebellio irascibilis et concupiscibilis ad rationem tolli non potest per virtutem; cum ex ipsa sui natura irascibilis et concupiscibilis in id quod est bonum secundum sensum, quandoque rationi repugnet; licet hoc possit fieri divina virtute, quae potens est etiam naturas immutare. Nihilominus tamen per virtutem minuitur illa rebellio, inquantum praedictae vires assuefiunt ut rationi subdantur; ut sic ex extrinseco habeant id quod ad virtutem pertinet; scilicet ex dominio rationis super eas; ex seipsis autem retineant aliquid de motibus propriis, qui quandoque sunt contrarii rationi.

Ad octavum dicendum, quod licet quandoque in homine principium sit quod est rationis; tamen ad integritatem humanae naturae requiritur non solum ratio, sed inferiores animae vires, et ipsum corpus; et ideo ex conditione humanae naturae sibi relictae provenit (2) ut in inferioribus animae viribus aliquid sit rationi rebellans, dum inferiores vires animae proprios motus habent. Secus autem est in statu innocentiae et gloriae, cum ex conjunctione ad Deum ratio sortitur vim totaliter sub se inferiores vires continendi.

Ad nonum dicendum, quod detestari malum, secundum quod ad irascibilem pertinere dicitur, non solum importat declinationem a malo, sed quemdam motum irascibilis ad mali destructionem; sicut accidit illi qui non solum malum refugit, sed ad mala extirpanda per vindictam movetur; hoc autem est aliquod bonum facere. Licet autem sic malum detestari, ad irascibilem et concupiscibilem pertineat; non tamen solum habet actum hunc; nam et insurgere ad arduum bonum consequendum ad irascibilem pertinet; in qua non solum est passio irae et audaciae, sed etiam spei.

Ad decimum dicendum, quod illa verba sunt accipienda per quamdam adaptationem, et non per proprietatem. Nam in qualibet potentia animae est desiderium boni proprii; unde et irascibilis appetit victoriam, sicut et concupiscibilis delectationem. Sed quia concupiscibilis fertur in id quod est bonum toti animali simpliciter sive absolute; ideo omne desiderium boni appropriatur sibi.

Ad undecimum dicendum, quod licet irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratae agantur, et non agant; tamen in homine secundum quod participant aliqualiter rationem, etiam quodam modo agunt; non tamen totaliter aguntur. Unde etiam in Politicis (lib. 1, cap. 3) dicit Philosophus, quod dominium rationis super has vires est politicum; quia hujusmodi vires aliquid habent de proprio motu, ubi non totaliter obediunt rationi. Dominium autem animae ad corpus non est regale, sed despoticum; quia membra corporis ad nutum obediunt animae quantum ad motum.

Ad duodecimum dicendum, quod licet istae vires sint in brutis, non tamen in eis participant aliquid rationis; et ideo virtutes morales habere non possunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod omnia mala ad concupiscentiam pertinent, sicut ad primam radicem, et non sicut ad proximum principium. Nam omnes passiones ex irascibili et concupiscibili oriuntur, ut ostensum est, cum de passionibus animae ageretur. Perversitas vero rationis et voluntatis ut plurimum ex passionibus accidit. Vel potest dici quod per concupiscentiam intelligit non solum id quod est proprium vis concupiscibilis, sed quod est commune toti appetitivae potentiae; in cujus unaquaque particula invenitur alicujus concupiscentia, circa quam contingit esse peccatum. Nec aliter peccari potest nisi aliquid concupiscendo vel appetendo.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas sit subjectum virtutis.

Quinto quaeritur, utrum voluntas sit subjectum virtutis. Et videtur quod sic. Major enim perfectio requiritur in imperante ad hoc quod recte imperet, quam in exequente ad hoc quod recte exequatur; quia ex imperante procedit ordinatio exequentis. Sed ad actum virtutis se habet voluntas sicut imperans, irascibilis autem et concupiscibilis sicut obedientes et exequentes. Cum igitur in irascibili et concupiscibili sit virtus sicut in subjecto, videtur quod multo fortius debeat esse in voluntate.

2. Sed diceretur, quod naturalis inclinatio voluntatis ad bonum sufficit ad ejus rectitudinem. Nam finem naturaliter desideramus; unde non requiritur quod rectificetur per habitum virtutis superadditum. — Sed contra, voluntas non solum est finis ultimi, sed etiam finium aliorum. Sed circa appetitum aliorum finium contingit voluntatem et recte et non recte se habere. Nam boni praestituunt sibi bonos fines, mali vero malos, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5 a med.): *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei.* Ergo requiritur ad rectitudinem voluntatis, quod sit in ea aliquis habitus virtutis ipsam perficiens.

3. Praeterea, etiam inest animae cognoscitivae aliqua cognitio naturalis, quae est primorum principiorum; et tamen respectu hujus cognitionis est aliqua virtus intellectualis in nobis, scilicet intel-

(1) *Al.* movent.
(2) *Al.* pertinet.

lectus, qui est habitus principiorum. Ergo et in voluntate debet esse aliqua virtus respectu ejus ad quod naturaliter inclinatur.

4. Praeterea, sicut circa passiones est aliqua virtus moralis, ut temperantia et fortitudo; ita etiam est aliqua virtus circa operationes, ut justitia. Operari autem sine passione est voluntatis, sicut operari ex passione est irascibilis et concupiscibilis. Ergo sicut aliqua virtus moralis est in irascibili et concupiscibili, ita aliqua est in voluntate.

5. Praeterea, Philosophus in 4 Ethic. (in prin.) dicit, quod amor sive amicitia est ex passione. Amicitia autem est ex electione. Dilectio autem quae est sine passione, est actus voluntatis. Cum igitur amicitia sit vel virtus, vel non sine virtute, ut dicitur in 8 Ethic.; videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

6. Praeterea, caritas est potissima inter virtutes, ut probat Apostolus, 1 ad Corinth. 13. Sed caritatis subjectum esse non potest nisi voluntas; non enim est ejus subjectum concupiscibilis inferior, quae solum ad bona sensibilia se extendit. Ergo voluntas est subjectum virtutis.

7. Praeterea, secundum Augustinum, per voluntatem immediatius Deo conjungimur. Sed id quod conjungit nos Deo, est virtus. Ergo videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

8. Praeterea, felicitas, secundum Hugonem de S. Victore, in voluntate est. Virtutes autem sunt dispositiones quaedam ad felicitatem. Cum igitur dispositio et perfectio sint in eodem, videtur quod virtus sit in voluntate sicut in subjecto.

9. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 1 Retract., cap. 9 a med.), voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Rectitudo autem vitae pertinet ad virtutem; unde Augustinus dicit (lib. 6 contra Julianum, cap. 6), quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur. Ergo virtus est in voluntate.

10. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Virtuti autem peccatum contrariatur. Cum igitur omne peccatum sit in voluntate, ut Augustinus dicit (de duabus Naturis), videtur quod virtus sit in eadem.

11. Praeterea, virtus humana in illa parte animae debet esse quae est propria hominis. Sed voluntas est propria hominis, sicut et ratio; utpote magis propinqua rationi quam irascibilis et concupiscibilis. Cum igitur irascibilis et concupiscibilis sint subjecta virtutum, videtur quod multo fortius voluntas.

1. Sed contra, omnis virtus aut est intellectualis, aut moralis, ut patet per Philosophum in fine 1 Ethic. Virtus autem moralis est sicut in subjecto in eo quod est rationale non per essentiam, sed per participationem; virtus vero intellectualis habet pro subjecto id quod est rationale per essentiam. Cum igitur voluntas in neutra parte possit computari; quia nec est cognoscitiva potentia, quod pertinet ad rationalem per essentiam; neque pertinet ad irrationalem animae partem, quae pertinet ad rationalem per participationem; videtur quod voluntas nullo modo subjectum virtutis esse possit.

2. Praeterea, ad eumdem actum non debent ordinari plures virtutes. Hoc autem sequeretur, si voluntas virtutis esset subjectum; quia ostensum est (art. praeced.), quod in irascibili sunt aliquae virtutes; et cum ad actus illarum virtutum se habeat quodammodo voluntas; oporteret quod ad eosdem actus essent aliquae virtutes in voluntate. Ergo non est dicendum, quod voluntas sit subjectum virtutis.

Respondeo dicendum, quod per habitum virtutis potentia quae ei subjicitur, respectu sui actus complementum acquirit. Unde ad id ad quod potentia aliqua se extendit ex ipsa ratione potentiae, non est necessarius habitus virtutis. Virtus autem ordinat potentias ad bonum; ipsa enim est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Voluntas autem hoc quod virtus facit circa alias potentias, habet ex ipsa ratione suae potentiae (1): nam ejus objectum est bonum: unde tendere in bonum hoc modo se habet ad voluntatem sicut tendere in delectabile ad concupiscibilem, et sicut ordinari ad sonum se habet ad auditum. Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit; sed ad bonum quod transcendit proportionem potentiae, indiget habitu virtutis. Cum autem uniuscujusque appetitus tendat in proprium bonum appetentis; dupliciter aliquod bonum potest excedere voluntatis proportionem. Uno modo ratione speciei; alio modo ratione individui. Ratione quidem speciei, ut voluntas elevetur ad aliquod bonum quod excedit limites humani boni: et dico humanum id quod ex viribus naturae homo potest. Sed supra humanum bonum est bonum divinum, in quod voluntatem hominis caritas elevat, et similiter spes. Ratione autem individui, hoc modo quod aliquis quaerat id quod est alterius bonum, licet voluntas extra limites boni humani non feratur; et sic voluntatem perficit justitia, et omnes virtutes in aliud tendentes, ut liberalitas, et alia hujusmodi. Nam justitia est alterius bonum, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1 versus fin.). Sic ergo duae virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto; scilicet caritas et justitia. Cujus signum est, quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo; unde patet quod non sunt in sensibili appetitu, in quo sunt passiones; sed in appetitu rationali, qui est voluntas, in quo passiones non sunt. Nam omnis passio est in parte animae sensitiva, ut probatur in 7 Physic. (com. 20 et seq.). Illae autem virtutes quae circa passiones consistunt; sicut fortitudo circa timores et audacias, et temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit alia virtus in voluntate; quia bonum in istis passionibus est quod est secundum rationem. Et ad hoc naturaliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiae, cum sit proprium objectum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad imperandum sufficit voluntati judicium rationis; nam voluntas appetit naturaliter quod est bonum secundum rationem, sicut concupiscibilis quod est delectabile secundum sensum.

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in id bonum quod sibi a ratione demonstratur. Nam bonum intellectum est objectum voluntatis, ad quod naturaliter ordinatur voluntas, sicut et quaelibet potentia in suum objectum, dummodo

(1) *Al.* virtus suae potentiae.

hoc sit proprium bonum, ut supra (in corp. art.) dictum est. Tamen circa hoc aliquis peccat, inquantum judicium rationis intercipitur passione.

Ad tertium dicendum, quod cognitio fit per aliquam speciem; nec ad cognoscendum potentia intellectus sufficit per seipsam, nisi species a sensibilibus accipiat; et ideo oportet in his etiam quae naturaliter cognoscimus, esse quemdam habitum, qui etiam quodammodo principium a sensibus sumit, ut dicitur in fine Poster. (lib. 2, com. ult. circa med.). Sed voluntas ad volendum non indiget aliqua specie; unde non est simile.

Ad quartum dicendum, quod circa passiones virtutes sunt in appetitu inferiori; nec ad hujusmodi requiritur alia virtus in appetitu superiori, ratione jam dicta (in corp. art.).

Ad quintum dicendum, quod amicitia proprie non est virtus, sed consequens virtutem Nam ex hoc ipso quod aliquis est virtuosus, sequitur quod diligat sibi similes. Secus autem est de caritate, quae est quaedam amicitia ad Deum, elevans hominem in id quod metam naturae excedit; unde caritas in voluntate est, ut diximus (in corp. art.).

Et per hoc patet responsio ad sextum et septimum; nam virtus conjungens voluntatem Deo est caritas.

Ad octavum dicendum, quod ad felicitatem quaedam praeexiguntur sicut dispositiones, sicuti actus virtutum moralium, per quos removentur impedimenta felicitatis; scilicet inquietudo mentis a passionibus, et ab exterioribus perturbationibus. Aliquis autem actus est virtutis qui est essentialiter ipsa felicitas quando est completus; scilicet actus rationis vel intellectus. Nam felicitas contemplativa nihil aliud est quam perfecta contemplatio summae veritatis; felicitas autem activa est actus prudentiae, quo homo et se et alios gubernat. Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; scilicet delectatio, quae perficit felicitatem, sicut decor juventutem, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4 a med.): et hoc pertinet ad voluntatem; et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti, quae sanctis repromittitur. Si autem loquamur de felicitate contemplativa, de qua Philosophi tractaverunt; ad hujusmodi delectationem voluntas naturali desiderio ordinatur. Et sic patet quod non oportet omnes virtutes esse in voluntate.

Ad nonum dicendum, quod voluntate recte vivitur et peccatur sicut imperante omnes actus virtutum et vitiorum; non autem sicut eliciente; unde non oportet quod voluntas sit proximum subjectum cujuslibet virtutis.

Ad decimum dicendum, quod peccatum omne est in voluntate sicut in causa, inquantum omne peccatum fit ex consensu voluntatis; non tamen oportet quod omne peccatum sit in voluntate sicut in subjecto; sed sicut gula et luxuria sunt in concupiscibili, ita et superbia in irascibili.

Ad undecimum dicendum, quod ex propinquitate voluntatis ad rationem contingit quod voluntas secundum ipsam rationem potentiae consonet rationi; ed ideo non indiget ad hoc habitu virtutis super inducto, sicut inferiores potentiae, scilicet irascibilis et concupiscibilis.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod caritas et spes, quae sunt in voluntate, non continentur sub ista Philosophi divisione; sunt enim aliud genus virtutum, et dicuntur virtutes theologicae. Justitia vero inter morales continetur; voluntas enim, sicut et alii appetitus, ratione participat, inquantum dirigitur a ratione; licet enim voluntas ad eamdem naturam intellectivae partis pertineat, non tamen ad ipsam potentiam rationis.

Ad secundum dicendum, quod respectu illorum ad quae habetur virtut in irascibili et concupiscibili, non oportet esse virtutem in voluntate, ratione prius dicta (in corp. art.).

ARTICULUS VI.

Utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto.

Sexto quaeritur, utrum in intellectu practico sit virtus sicut in subjecto. Et videtur quod non. Quia, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 2 circa princ.), scire, parum vel nihil prodest ad virtutem. Loquitur autem ibi de scientia practica; quod patet ex hoc quod subjungit, quod multi non operantur ea quorum habent scientiam; scientia enim ordinata ad opus est practici intellectus. Ergo practicus intellectus non poterit esse subjectum virtutis.

2. Praeterea, sine virtute non potest aliquis recte agere. Sed sine perfectione practici intellectus potest aliquis recte agere, eo quod potest instrui ab alio de agendis. Ergo perfectio practici intellectus non est virtus.

3. Praeterea, tanto aliquid magis peccat, quanto magis recedit a virtute. Sed recessus a perfectione practici intellectus diminuit peccatum; ignorantia enim excusat vel a tanto, vel a toto. Ergo perfectio practici intellectus non potest esse virtus.

4. Praeterea, virtus, secundum Tullium (lib. 4 de Invent.), agit in modum naturae. Sed modus agendi naturae opponitur contra modum agendi rationis, sive practici intellectus; quod patet in 2 Physic. (com. 159), ubi dividitur agens a natura contra agens a proposito. Ergo videtur quod in practico intellectu non sit virtus.

5. Praeterea, bonum et verum formaliter differunt secundum proprias rationes. Sed differentia formalis objectorum diversificat habitus. Cum igitur virtutis objectum sit bonum, practici autem intellectus perfectio sit verum, tamen ordinatum ad opus; videtur quod perfectio practici intellectus non sit virtus.

6. Praeterea, virtus, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 6), est habitus voluntarius. Sed habitus intellectus practici differunt ab habitibus voluntatis vel appetitivae partis. Ergo habitus qui sunt in intellectu practico, non sunt virtutes; et sic intellectus practicus non potest esse subjectum virtutis.

Sed contra est, quod prudentia ponitur una quatuor virtutum principalium; et tamen ejus subjectum est practicus intellectus. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis.

Praeterea, virtus humana est cujus subjectum est potentia humana. Sed potentia humana magis est intellectus practicus quam irascibilis et concupiscibilis; sicut quod est per essentiam tale, magis est eo quod est per participationem. Ergo intellectus practicus potest esse subjectum virtutis humanae.

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed in parte affectiva est virtus propter rationem; quia ad hoc quod obediat rationi vis affectiva, in ea ponitur virtus. Ergo multo fortius in ratione practica debet esse virtus.

Respondeo dicendum, quod inter virtutes naturales et rationales haec differentia assignatur; quod naturalis virtus est determinata ad unum, virtus autem rationalis ad multa se habet. Oportet autem ut appetitus animalis vel rationalis inclinetur in suum appetibile ex aliqua apprehensione praeexistente; inclinatio enim in finem absque praeexistente cognitione ad appetitum pertinet naturalem, sicut grave inclinatur ad medium. Sed quia aliquod bonum apprehensum oportet esse objectum appetitus animalis et rationalis; ubi ergo istud bonum uniformiter se habet, potest esse inclinatio naturalis in appetitu, et judicium naturale in vi cognitiva, sicut accidit in brutis. Cum enim sint paucarum operationum propter debilitatem principii activi quod ad pauca se extendit; est in omnibus unius speciei bonum uniformiter se habens; unde per appetitum naturalem inclinationem habent in id, et per vim cognitivam naturale judicium habent de illo proprio bono uniformiter se habente; et ex hoc naturali judicio et naturali appetitu provenit quod omnis hirundo uniformiter facit nidum, et omnis aranea uniformiter facit telam; et sic est in omnibus aliis brutis considerare. Homo autem est multarum operationum et diversarum; et hoc propter nobilitatem sui principii activi, scilicet animae, cujus virtus ad infinita quodammodo se extendit. Et ideo non sufficeret homini naturalis appetitus boni, nec naturale judicium ad recte agendum, nisi amplius determinetur et perficiatur. Per naturalem siquidem appetitum homo inclinatur ad appetendum proprium bonum; sed cum hoc multipliciter varietur, et in multis bonum hominis consistat; non potuit homini inesse naturalis appetitus hujus boni determinati, secundum conditiones omnes quae requiruntur ad hoc quod sit ei bonum; cum hoc multipliciter varietur secundum diversas conditiones personarum et temporum et locorum, et hujusmodi. Et eadem ratione naturale judicium; quod est uniforme, et ad hujusmodi bonum quaerendum non sufficit; unde oportuit in homine per rationem, cujus est inter diversa conferre, invenire et dijudicare proprium bonum, secundum omnes conditiones determinatum, prout est nunc et hic quaerendum. Et ad hoc faciendum ratio absque habitu perficiente hoc modo se habet sicut et in speculativo se habet ratio absque habitu scientiae ad dijudicandum de aliqua conclusione alicujus scientiae; quod quidem non potest nisi imperfecte et cum difficultate agere. Sicut igitur oportet rationem speculativam habitu scientiae perfici ad hoc quod recte dijudicet de scibilibus ad scientiam aliquam pertinentibus; ita oportet quod ratio practica perficiatur aliquo habitu ad hoc quod recte dijudicet de bono humano secundum singula agenda. Et haec virtus dicitur prudentia, cujus subjectum est ratio practica; et est perfectiva omnium virtutum moralium quae sunt in parte appetitiva, quarum unaquaeque facit inclinationem appetitus in aliquod genus humani boni; sicut justitia facit inclinationem in bonum quod est aequalitas pertinentium ad communicationem vitae; temperantia in bonum quod est refrenari a concupiscentiis; et sic de singulis virtutibus. Unumquodque autem horum contingit multipliciter fieri, et non eodem modo in omnibus; unde ad hoc quod rectus modus statuatur, requiritur judicium prudentiae. Et ita ab ipsa est rectitudo et complementum bonitatis in omnibus aliis virtutibus. unde Philosophus dicit (2 Ethic., cap. 6) quod medium in virtute morali determinatur secundum rationem rectam. Et quia ex hac rectitudine et bonitatis complemento omnes habitus appetitivi virtutis rationem sortiuntur, inde est quod prudentia est causa omnium virtutum appetitivae partis, quae dicuntur morales inquantum sunt virtutes; et propterea dicit Gregorius in 22 Moral. (cap. 1 a med.), quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de scientia practica; sed prudentia plus importat quam scientia practica: nam ad scientiam practicam pertinet universale judicium de agendis; sicut fornicationem esse malam, furtum non esse faciendum, et hujusmodi. Qua quidem scientia existente, in particulari actu contingit judicium rationis intercipi, ut non recte dijudicet; et propter hoc dicitur parum valere ad virtutem, quia ea existente contingit hominem contra virtutem peccare. Sed ad prudentiam pertinet recte judicare de singulis agibilibus, prout sint nunc agenda: quod quidem judicium corrumpitur per quodlibet peccatum. Et ideo, prudentia manente, homo non peccat; unde ipsa non parum sed multum confert ad virtutem; immo ipsam virtutem causat, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum, quod homo ab alio potest accipere consilium in universali de agendis; sed quod judicium recte servet in ipso actu contra omnes passiones, hoc solum ex rectitudine prudentiae provenit; et sine hoc virtus esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia quae opponitur prudentiae, est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans; quae provenit ex eo quod judicium rationis intercipitur per appetitus inclinationem; et hoc non excusat peccatum, sed constituit. Sed ignorantia quae opponitur scientiae practicae, excusat vel diminuit peccatum.

Ad quartum dicendum, quod verbum Tullii intelligitur quantum ad inclinationem appetitus tendentis in aliquod bonum commune, sicut in fortiter agere, vel aliquid hujusmodi. Sed nisi rationis judicio dirigeretur, talis inclinatio frequenter duceretur in praecipitium; et tanto magis, quanto esset vehementior; sicut ponit Philosophus exemplum de caeco, in 6 Ethic., qui tanto magis laeditur ad parietem impingens, quanto fortius currit.

Ad quintum dicendum, quod bonum et verum sunt objecta duarum partium animae, scilicet intellectivae et appetitivae: quae quidem duo hoc modo se habent, quod utraque ad actum alterius operatur; sicut voluntas vult intellectum intelligere, et intellectus intelligit voluntatem velle. Et ideo haec duo, bonum et verum, se invicem includunt: nam bonum est quoddam verum, inquantum est ab intellectu apprehensum; prout scilicet intellectus intelligit voluntatem velle bonum, vel etiam inquantum intelligit aliquid esse bonum; similiter etiam et ipsum verum est quoddam bonum intellectus, quod etiam sub voluntate cadit, inquantum homo vult intelligere verum. Nihilominus tamen verum intellectus practici

est bonum, quod est finis operationis: bonum enim non movet appetitum, nisi inquantum est apprehensum. Ideo nihil prohibet in intellectu practico esse virtutem.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus in 2 Ethic. (cap. 6), definit virtutem moralem: de virtute enim intellectuali determinat in 6 Ethic. (cap. 3, 4, 5, 6 et 7). Virtus autem quae est in intellectu practico, non est moralis, sed intellectualis: nam etiam prudentiam inter virtutes intellectuales Philosophus ponit, ut patet in 2 Ethic. (cap. 5 et 8).

ARTICULUS VII.

Utrum in intellectu speculativo sit virtus.
(1-2, *quaest.* 56, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum in intellectu speculativo sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim omnis ordinatur ad actum: virtus enim est quae opus bonum reddit. Intellectus autem speculativus non ordinatur ad actum: nihil enim dicit de imitando vel fugiendo, ut patet in 3 de Anima (comment. 46) Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

2. Praeterea, virtus est quae bonum facit habentem, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6 in princ.). Sed habitus intellectus speculativi non faciunt bonum habentem; non enim dicitur propter hoc bonus homo, quia habet scientiam. Ergo habitus qui sunt in intellectu speculativo, non sunt virtutes.

3. Praeterea, intellectus speculativus praecipue perficitur habitu scientiae. Scientia autem non est virtus; quod ex hoc patet, quia contra virtutes dividitur: dicitur enim in prima specie qualitatis esse habitus et dispositio; et habitus dicitur scientiae et virtutis. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtus ordinatur ad aliquid, quia ad felicitatem quae est finis virtutis. Sed intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid; non enim scientiae speculativae propter utilitatem quaeruntur, sed propter seipsas, ut dicitur in 1 Metaph. (com. 2). Ergo in intellectu speculativo non potest esse virtus.

5. Praeterea, actus virtutis est meritorius. Sed intelligere non sufficit ad meritum; immo *scienti bonum, et non facienti, peccatum est illi*, ut dicit Jacobus, 4, 17. Ergo in intellectu speculativo non est virtus.

Sed contra, fides est in intellectu speculativo, cum sit ejus objectum veritas prima. Sed fides est virtus. Ergo intellectus speculativus potest esse subjectum virtutis.

Praeterea, verum et bonum sunt aeque nobilia; nam se invicem circumeunt; nam verum est quoddam bonum; et bonum est quoddam verum; et utrumque commune omni enti. Si igitur in voluntate, cujus objectum est bonum, potest esse virtus; ergo et in intellectu speculativo, cujus objectum est verum, poterit esse virtus.

Respondeo dicendum, quod virtus in unaquaque re dicitur per respectum ad bonum; eo quod uniuscujusque virtus est, ut Philosophus dicit (2 Ethic. cap. 6 in princ.), quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; sicut virtus equi quae facit equum esse bonum, et bene ire, et bene ferre sessorem; quod est opus equi. Ex hoc quidem igitur aliquis habitus habebit rationem virtutis, quia ordinatur ad bonum. Hoc autem contingit dupliciter: uno modo formaliter, alio modo materialiter. Formaliter quidem, quando aliquis habitus ordinatur ad bonum sub ratione boni; materialiter vero, quando ordinatur ad id quod est bonum, non tamen sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni est objectum solius appetitivae partis; nam bonum est quod omnia appetunt. Illi igitur habitus qui vel sunt in parte appetitiva, vel a parte appetitiva dependent, ordinantur formaliter ad bonum; unde potissime habent rationem virtutis. Illi vero habitus qui nec sunt in appetitiva parte, nec ab eadem dependent, possunt quidem ordinari materialiter in id quod est bonum, non tamen formaliter sub ratione boni; unde et possunt aliquo modo dici virtutes, non tamen ita proprie sicut primi habitus.

Sciendum est autem, quod intellectus tam speculativus quam practicus potest perfici dupliciter aliquo habitu. Uno modo absolute et secundum se; prout praecedit voluntatem, quasi eam movens; alio modo prout sequitur voluntatem, quasi ad imperium actum suum eliciens: quia, ut dictum est, istae duae potentiae, scilicet intellectus et voluntas, se invicem circumeunt. Illi igitur habitus qui sunt in intellectu practico vel speculativo, primo modo, possunt dici aliquo modo virtutes, licet non ita secundum perfectam rationem; et hoc modo intellectus, scientia et sapientia, sunt in intellectu speculativo, ars vero in intellectu practico. Dicitur enim aliquis intelligens vel sciens secundum quod ejus intellectus perfectus est ad cognoscendum verum; quod quidem est bonum intellectus. Et licet istud verum possit esse volitum, prout homo vult intelligere verum; non tamen quantum ad hoc perficiuntur habitus praedicti: non enim ex hoc quod homo habet scientiam, efficitur volens considerare verum, sed solummodo potens; unde et ipsa veri consideratio non est scientia inquantum est volita, sed secundum quod directe tendit in objectum. Et similiter est de arte respectu intellectus practici; unde ars non perficit hominem ex hoc quod bene velit operari secundum artem, sed solummodo ad hoc quod sciat et possit. Habitus vero qui sunt in intellectu speculativo vel practico secundum quod intellectus sequitur voluntatem, habent verius rationem virtutis; inquantum per eos homo efficitur non solum potens vel sciens recte agere, sed volens. Quod quidem ostenditur in fide et prudentia, sed diversimode. Fides enim perficit intellectum speculativum, secundum quod imperatur ei a voluntate; quod ex actu patet: homo enim ad ea (1) quae sunt supra rationem humanam, non assentit per intellectum nisi quia vult; sicut Augustinus dicit (tract. 26 in Joan.), quod credere non potest homo nisi volens: ita et similiter erit fides in intellectu speculativo, secundum quod subjacet imperio voluntatis; sicut temperantia est in concupiscibili secundum quod subjacet imperio rationis. Unde voluntas imperat intellectui, credendo, non solum quantum ad actum exequendum, sed quantum ad determinationem objecti: quia ex imperio voluntatis in determinatum creditum intellectus assentit; sicut et in determinatum medium a ratione, concupiscibilis, per temperantiam tendit. Prudentia vero est in intellectu sive ratione practica, ut dictum est (art.

(1) *Al.* habens.

praeced.): non quidem ita quod ex voluntate determinetur objectum prudentiae, sed solum finis, objectum autem ipsa perquirit: praesupposito enim a voluntate fine boni, prudentia perquirit vias per quas hoc bonum et perficiatur et conservetur. Sic igitur patet quod habitus in intellectu existentes, diversimode se habent ad voluntatem. Nam quidam in nullo a voluntate dependent, nisi quantum ad eorum usum; et hoc quidem per accidens, cum hujusmodi usus habituum aliter a voluntate dependeat, et aliter ab habitibus praedictis, sicut sunt scientia et sapientia et ars: non enim per hos habitus homo ad hoc perficitur, ut homo eis bene velit uti; sed solum ut ad hoc sit potens. Aliquis vero habitus intellectus dependet a voluntate sicut a qua accipit principium suum: nam finis in operativis principium est; et sic se habet prudentia. Aliquis vero habitus etiam determinationem objecti a voluntate accipit, sicut est in fide. Et licet omnes quoquo modo possint dici virtutes; tamen perfectius et magis proprie hi duo ultimi habent rationem virtutis; licet ex hoc non sequatur quod sint nobiliores habitus aut perfectiores.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus intellectus speculativi ordinatur ad actum proprium, quem perfectum reddit, qui est veri consideratio: non autem ordinatur sicut in finem in aliquem exteriorem actum, sed finem habet in suo actu proprio. Intellectus autem practicus ordinatur sicut in finem in alium exteriorem actum: non enim consideratio de agendis vel faciendis pertinet ad intellectum practicum nisi propter agere vel facere; et sic habitus intellectus speculativi reddit actum suum nobiliori modo bonum quam habitus intellectus practici; quia ille ut finem, hic ut ad finem; licet habitus intellectus practici, ex eo quod ordinat ad bonum sub ratione boni, prout praesupponitur voluntati, magis proprie habeat rationem virtutis.

Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: quod quidem contingit per bonitatem voluntatis. Nam voluntas imperat actibus omnium potentiarum humanarum. Quod provenit ex hoc quod quilibet actus est bonum suae potentiae; unde solus ille dicitur esse bonus homo simpliciter qui habet bonam voluntatem. Ille autem qui habet bonitatem secundum aliquam potentiam, non praesupposita bona voluntate, dicitur bonus secundum quod habet bonum visum et auditum, aut est bene videns et audiens. Et sic patet, quod ex eo quod homo habet scientiam, non dicitur bonus simpliciter, sed bonus secundum intellectum, vel bene intelligens; et similiter est de arte, et de aliis hujusmodi habitibus.

Ad tertium dicendum, quod scientia dividitur contra moralem virtutem, et tamen ipsa est virtus intellectualis; vel etiam dividitur contra virtutem propriissime dictam: sic enim ipsa non est virtus, ut supra (in corp. art.) dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in ejus actu consistit; unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, vel per modum meriti.

Ad quintum dicendum, quod per actum scientiae, aut alicujus talis habitus, potest homo mereri, secundum quod imperatur a voluntate, sine qua nullum est meritum. Tamen scientia non ad hoc perficit intellectum, ut dictum est (in corp. art). Non enim ex eo quod homo habet scientiam, efficitur bene volens considerare, sed solummodo bene potens; et ideo mala voluntas non opponitur scientiae vel arti, sicut prudentiae, vel fidei, aut temperantiae. Et inde est quod Philosophus dicit (6 Eth., cap. 5), quod ille qui peccat voluntarius in agibilibus, est minus prudens; licet e contrario sit in scientia et arte. Nam grammaticus qui involuntarie soloecizat, apparet esse minus sciens grammaticam.

ARTICULUS VIII.

Utrum virtutes insint nobis a natura.
(1 2, *quaest.* 63, *art.* 1; *et* 2-2, *qu.* 108, *art.* 2.)

Octavo quaeritur, utrum virtutes insint nobis a natura. Et videtur quod sic. Dicit enim Damascenus, 3 lib. (orthod. Fidei, cap. 14): *Naturales sunt virtutes, et naturaliter et aequaliter insunt nobis.*

2. Praeterea, Matth. 4 (super illud: *Circuibat Jesus docens etc.*), dicit Glossa (ordin.): *Docet naturales justitias: scilicet castitatem, justitiam, humilitatem, quales naturaliter habet homo.*

3. Praeterea, Rom. 2, dicitur, quod homines non habentes legem, naturaliter ea quae legis sunt, faciunt. Sed lex praecipit actum virtutis. Ergo actum virtutis naturaliter homo facit; et ita videtur quod virtus sit a natura.

4. Praeterea, Antonius dicit in sermone ad monachos: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et in eodem sermone dicitur, quod sufficit homini naturalis ornatus. Hoc autem non esset, si virtutes non essent naturales. Ergo virtutes sunt naturales.

5. Praeterea, Tullius dicit, quod celsitudo animi est nobis a natura. Sed hoc videtur ad magnanimitatem pertinere. Ergo magnanimitas inest nobis a natura: et eadem ratione aliae virtutes.

6. Praeterea, ad faciendum opus virtutis non requiritur nisi posse bonum, et velle, et nosse. Sed notio boni inest nobis a natura, ut dicit Augustinus in 2 de libero Arbitrio (cap. 6). Velle etiam bonum inest homini a natura, ut idem dicit super Genes. ad litteram. Posse etiam bonum inest homini naturaliter, cum voluntas sit domina sui actus. Ergo ad opus virtutis sufficit natura. Virtus igitur est homini naturalis, quantum ad sui inchoationem.

7. Sed diceretur, quod virtus est homini naturalis quantum ad sui inchoationem, sed perfectio virtutis non est a natura. — Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. (cap. 14): *Manentes in eo quod secundum naturam, in virtute sumus; declinantes autem ab eo quod est secundum naturam, ex virtute, ad id quod est praeter naturam devenimus, et in malitia sumus.* Ex quo patet, quod secundum naturam inest a malitia declinare. Sed hoc est perfectae virtutis. Ergo et perfectio virtutis est a natura.

8. Praeterea, virtus, cum sit forma, est quod-

dam simplex, et partibus carens. Si igitur secundum aliquid sui est a natura, videtur quod totaliter sit a natura.

9. Praeterea, homo dignior est et perfectior aliis creaturis irrationabilibus. Sed aliae creaturae sufficienter habent a natura ea quae pertinent ad suam perfectionem. Cum igitur virtutes sint quaedam perfectiones hominis, videtur quod insint homini a natura.

10. Sed diceretur, quod hoc non potest esse, quia perfectio hominis consistit in multis et diversis; natura autem ordinatur ad unum. — Sed contra est, quod virtutis inclinatio est etiam ad unum, sicut et naturae: dicit enim Tullius, quod virtus est habitus in modum naturae, rationi consentaneus. Ergo nihil prohibet virtutes inesse homini a natura.

11. Praeterea, virtus in medio consistit. Medium autem est unum determinatum. Ergo nihil prohibet inclinationem naturae esse ad id quod est virtutis.

12. Praeterea, peccatum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed peccatum est privatio virtutis. Ergo virtus consistit in modo, specie et ordine. Sed modus, species et ordo sunt homini naturalia. Ergo virtus est homini naturalis.

13. Praeterea, pars appetitiva in anima sequitur partem cognitivam. Sed in parte cognitiva est aliquis habitus naturalis, scilicet intellectus principiorum. Ergo et in parte appetitiva et affectiva, quae est subjectum virtutis, est aliquis habitus naturalis; et ita videtur quod aliqua virtus sit naturalis.

14. Praeterea, naturale est cujus principium est intra; sicut ferri sursum est naturale igni, quia principium hujus motus est in eo quod movetur. Sed principium virtutis est in homine. Ergo virtus est homini naturalis.

15. Praeterea, cujus est semen naturale, ipsum quoque est naturale. Sed semen virtutis est naturale; dicit enim quaedam Glossa, Hebr. 1, quod voluit Deus inseminare omni animae initia sapientiae et intellectus. Ergo videtur quod virtutes sint naturales.

16. Praeterea, contraria sunt ejusdem generis. Sed virtuti contrariatur malitia. Malitia autem est naturalis; dicitur enim Sap. 12, 10: *Erat enim naturalis malitia ejus;* et Eph. 2, 3, dicitur: *Eramus natura filii irae.* Ergo videtur quod virtus sit naturalis.

17. Praeterea, naturale est quod vires inferiores rationi subdantur; dicit enim Philosophus in 3 de Anima (cap. 13 parum a princ.), quod appetitus superior, qui est rationis, movet inferiorem, qui est partis sensitivae; sicut sphaera superior movet inferiorem sphaeram. Virtus autem moralis in hoc consistit quod inferiores vires rationi subdantur. Ergo hujusmodi virtutes sunt naturales.

18. Praeterea, ad hoc quod aliquis motus sit naturalis, sufficit naturalis aptitudo interioris principii passivi. Sic enim generatio simplicium corporum dicitur naturalis, et etiam motus caelestium corporum; nam principium activum caelestium corporum non est natura, sed intellectus; principium etiam generationis simplicium corporum est extrinsecus. Sed ad virtutem inest homini aptitudo naturalis; dicit enim Philosophus in 2 Ethic. (in princ.), *Innatis quidem nobis a natura suscipere, perfectis autem ab assuetudine.* Ergo videtur quod virtus est naturalis.

19. Praeterea, illud quod inest homini a nativitate, est naturale. Sed secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 13 parum a princ.), quidam confestim a nativitate videntur esse fortes et temperati, et secundum alias virtutes dispositi; et Job 31, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Ergo virtutes sunt homini naturales.

20. Praeterea, natura non deficit in necessariis. Sed virtutes sunt homini necessariae ad finem ad quem naturaliter ordinatur, scilicet ad felicitatem, quae est actus virtutis perfectae. Ergo virtutes habet homo a natura.

Sed contra, naturalia per peccatum non amittuntur; unde Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod data naturalia in daemonibus permanent. Sed virtutes per peccatum amittuntur. Ergo non sunt naturales.

Praeterea, ea quae insunt naturaliter, et ea quae sunt a natura, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed ea quae sunt virtutis, possumus assuescere et dissuescere. Ergo virtutes non sunt naturales.

Praeterea, ea quae insunt naturaliter, communiter insunt omnibus. Sed virtutes non insunt communiter omnibus, cum quibusdam insint vitia contraria virtutibus.

Praeterea, naturalibus neque meremur neque demeremur, quia sunt in nobis. Sed virtutibus meremur, sicut et vitiis demeremur. Ergo virtutes et vitia non sunt naturalia.

Respondeo dicendum, quod secundum quod diversificati sunt aliqui circa productionem formarum naturalium, ita diversificati sunt circa adeptionem scientiarum et virtutum. Fuerunt enim aliqui qui posuerunt formas praeexistere in materia secundum actum, latenter autem; et quod per agens naturale reducuntur de occulto in manifestum. Et haec fuit opinio Anaxagorae (1 Phys., com. 37 a med.); qui posuit omnia esse in omnibus, ut ex omnibus omnia generari possent. Alii autem dixerunt, formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato (1 Metaph., com. 6), vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna; et quod agentia naturalia disponunt solummodo materiam ad formam. Tertia est via Aristotelis media (2 de gener. Animal., cap. 3, 18 et 19), quae ponit, quod formae praeexistunt in potentia materiae, sed reducuntur in actum per agens exterius naturale. Similiter etiam et circa scientias et virtutes aliqui dixerunt, quod scientiae et virtutes insunt nobis a natura, et quod per studium solummodo tolluntur impedimenta scientiae et virtutis; et hoc videtur Plato posuisse (ex 1 Metaph., com. 6); qui posuit scientias et virtutes causari in nobis per participationem formarum separatarum; sed anima impediebatur ab earum usu per unionem ad corpus; quod impedimentum tolli oportebat per studium scientiarum, et exercitium virtutum. Alii vero dixerunt, quod scientiae et virtutes sunt in nobis ex influxu intelligentiae agentis, ad cujus influentiam recipiendam homo disponitur per studium et exercitium. Tertia est opinio media, quod scientiae et virtutes secundum aptitudinem insunt nobis a natura; sed earum perfectio non est nobis a natura. Et haec opinio melior est; quia sicut circa formas naturales nihil derogat virtus naturalium agentium; ita circa adeptionem scientiae et virtutis studio et

exercitio suam efficaciam conservat. Sciendum tamen est, quod aptitudo perfectionis et formae in aliquo subjecto potest esse dupliciter. Uno modo secundum potentiam passivam tantum; sicut in materia aeris est aptitudo ad formam ignis. Alio modo secundum potentiam passivam et activam simul: sicut in corpore sanabili est aptitudo ad sanitatem; quia corpus est susceptivum sanitatis. Et hoc modo in homine est aptitudo naturalis ad virtutem; partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus; et partim secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod in homine triplex potest esse subjectum virtutis, sicut ex superioribus patet; scilicet intellectus, voluntas, et appetitus inferior, qui in concupiscibilem et irascibilem dividitur. In unoquoque autem est considerare aliquo modo et susceptibilitatem virtutis, et principium activum virtutis. Manifestum est enim quod in parte intellectiva est intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, in quorum cognitione consistit intellectualis virtus; et intellectus agens, cujus lumine intelligibilia fiunt actu; quorum quaedam statim a principio naturaliter homini innotescunt absque studio et inquisitione; et hujusmodi sunt principia prima, non solum in speculativis, ut: Omne totum est majus sua parte, et similia; sed etiam in operativis, ut malum esse fugiendum, et hujusmodi; haec autem naturaliter nota, sunt principia totius cognitionis sequentis, quae per studium acquiritur; sive sit practica, sive sit speculativa. Similiter autem circa voluntatem manifestum est quod est aliquod principium activum naturale. Nam voluntas naturaliter inclinatur in ultimum finem; finis autem in operativis habet rationem principii naturalis; ergo inclinatio voluntatis est quoddam principium activum respectu omnis dispositionis, quae per exercitium in parte affectiva acquiritur. Manifestum autem est quod ipsa voluntas, inquantum est potentia ad utrumlibet se habens, in his quae sunt ad finem, est susceptiva habitualis inclinationis in haec vel in illa. Irascibilis autem et concupiscibilis naturaliter sunt obaudibiles rationi; unde naturaliter sunt susceptivae virtutis; quae in eis perficitur, secundum quod disponuntur ad bonum rationis sequendum. Et omnes praedictae inchoationes virtutum consequuntur naturam speciei humanae, unde et omnibus sunt communes. Est autem aliqua inchoatio virtutis quae consequitur naturam individui, secundum quod aliquis homo ex naturali complexione vel caelesti impressione inclinatur ad actum alicujus virtutis; et haec quidem inclinatio est quaedam virtutis inchoatio; non tamen est virtus perfecta; quia ad virtutem perfectam requiritur moderatio rationis: unde et in definitione virtutis ponitur, quod est electiva medii secundum rationem rectam. Si enim aliquis absque rationis discretione inclinationem hujusmodi sequeretur, frequenter peccaret. Et sicut haec virtutis inchoatio absque rationis opere, perfectae virtutis rationem non habet, ita nec aliqua praemissarum. Nam ex universalibus principiis in specialia pervenitur per inquisitionem rationis. Rationis etiam officio ex appetitu ultimi finis homo deducitur in ea quae sunt convenientia illi fini. Ipsa etiam ratio imperando irascibilem et concupiscibilem facit sibi esse subjectas. Unde manifestum est quod ad consummationem virtutis requiritur opus rationis, sive virtus sit in intellectu, sive sit in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Haec tamen est consummatio quod ad virtutem inferioris partis ordinatur inchoatio virtutis quae est in superiori; sicut ad virtutem quae est in voluntate, aptus redditur homo et per inchoationem virtutis quae est in voluntate, et per eam quae est in intellectu. Ad virtutem vero quae est in irascibili et concupiscibili, per inchoationem virtutis quae est in eis, et per eam quae est in superioribus; sed non e converso. Unde etiam manifestum est, quod ratio, quae est superior, operatur ad completionem omnis virtutis. Dividitur autem principium operativum quod est ratio, contra principium operativum (1) quod est natura, ut patet in 2 Phys. (com. 49); eo quod rationalis potestas est ad opposita, natura autem ordinatur ad unum. Unde manifestum est quod perfectio virtutis non est a natura, sed a ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes dicuntur naturales, quantum ad naturales inchoationes virtutum quae insunt homini, non quantum ad earum perfectionem.

Et similiter dicendum ad secundum, tertium, quartum, et quintum.

Ad sextum dicendum, quod posse bonum simpliciter inest nobis a natura, eo quod potentiae sunt naturales; velle autem et scire est nobis aliquo modo a natura, scilicet secundum quamdam inchoationem in universali; sed hoc non sufficit ad virtutem: requiritur autem ad bonam operationem, quae est effectus virtutis, quod homo prompte et infallibiliter ut in pluribus bonum attingat; quod non potest aliquis facere sine habitu virtutis: sicut etiam manifestum est quod aliquis in universali scit opus artis facere, ut puta argumentari, vel secare, aut aliquid hujusmodi facere; sed ad hoc quod prompte et sine errore faciat, requiritur quod habeat artem; et similiter est in virtute.

Ad septimum dicendum, quod ex natura habet homo aliqualiter quod declinet malitiam; sed ad hoc quod hoc prompte faciat et infallibiliter, requiritur habitus virtutis.

Ad octavum dicendum, quod virtus non dicitur partim a natura esse eo quod aliqua pars ejus sit a natura, et aliqua non; sed quia secundum aliquem modum essendi imperfectum est a natura; scilicet secundum potentiam et aptitudinem.

Ad nonum dicendum, quod Deus est per se perfectus in bonitate; unde nullo indiget ad bonitatem consequendam. Substantiae autem superiores et ei propinquae, paucis indigent ad consequendam perfectionem bonitatis ab ipso. Homo autem, qui est magis remotus, pluribus indiget ad assecutionem perfectae bonitatis, quia est capax beatitudinis. Quae autem creaturae non sunt capaces beatitudinis, paucioribus indigent quam homo. Unde homo est dignior eis, licet pluribus indigeat; sicut ille qui potest consequi perfectam sanitatem multis exercitiis, est melius dispositus quam ille qui non potest consequi nisi parvam, sed per modica exercitia.

Ad decimum dicendum, quod ad ea quae sunt unius virtutis, posset esse inclinatio naturalis; sed

(1) *Al.* a principio operativo.

ad ea quae sunt omnium virtutum, non posset esse inclinatio a natura; quia dispositio naturalis quae inclinat ad unam virtutem, inclinat ad contrarium alterius virtutis; puta, qui est dispositus secundum naturam ad fortitudinem, quae est in prosequendo ardua, est minus dispositus ad mansuetudinem, quae consistit in refrenando passiones irascibilis; unde videmus quod animalia quae naturaliter inclinantur ad actum alicujus virtutis, inclinantur ad vitium contrarium alteri virtuti; sicut leo, qui naturaliter est audax, est etiam naturaliter crudelis. Et haec quidem naturalis inclinatio ad hanc vel illam virtutem sufficit aliis animalibus, quae non possunt consequi perfectum bonum secundum virtutem, sed consequuntur qualecumque determinatum bonum; homines autem nati sunt pervenire ad perfectum bonum secundum virtutem; et ideo oportet quod habeant inclinationem ad omnes actus virtutum: quod cum non possit esse a natura, oportet quod sit secundum rationem, in qua existunt semina omnium virtutum.

Ad undecimum dicendum, quod medium virtutis non est determinatum secundum naturam, sicut est determinatum medium mundi, in quod tendunt gravia; sed oportet quod medium virtutis determinetur secundum rationem rectam, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6). Quia quod est mediocre uni, est parum vel multum alteri.

Ad duodecimum dicendum, quod modus, species et ordo constituunt quodlibet bonum, ut dicit Augustinus in lib. de natura Boni (cap. 3); unde modus, species et ordo, in quibus consistit bonum naturae, naturaliter adsunt homini, nec per peccatum privantur; sed peccatum dicitur esse privatio modi, speciei et ordinis, secundum quod in his consistit bonum virtutis.

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntas non exit in actum suum per aliquas species ipsam informantes, sicut intellectus possibilis; et ideo requiritur aliquis naturalis habitus in voluntate ad naturale desiderium; et praecipue cum ex habitu naturali intellectus moveatur voluntas, inquantum bonum intellectum est objectum voluntatis.

Ad decimumquartum dicendum, quod licet principium virtutis sit intra hominem, scilicet ratio; tamen hoc principium non agit per modum naturae; et ideo quod ab ea est, non dicitur naturale.

Et similiter dicendum est ad decimumquintum.

Ad decimumsextum dicendum, quod malitia eorum erat naturalis, inquantum erat in consuetudinem reducta, prout consuetudo est altera natura. Nos autem eramus natura filii irae propter peccatum originale, quod est peccatum naturae.

Ad decimumseptimum dicendum, quod naturale est quod vires inferiores sint subjicibiles rationi, non autem quod sint secundum habitum subjectae.

Ad decimumoctavum dicendum, quod motus dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem mobilis, quando movens movet ad unum determinate per modum naturae; sicut generans in elementis, et motor corporum caelestium; sic autem non est in proposito; unde ratio non sequitur.

Ad decimumnonum dicendum, quod illa inclinatio naturalis ad virtutem, secundum quam quidam mox a nativitate sunt fortes et temperati, non sufficit ad perfectam virtutem, ut dictum est (in corp. art.).

Ad vicesimum dicendum, quod natura non deficit homini in necessariis; licet enim non det omnia quae sunt ei necessaria, tamen dat ei unde possit omnia necessaria acquirere secundum rationem, et quae ei deserviunt.

ARTICULUS IX.

Utrum virtutes acquirantur ex actibus.

Nono quaeritur, utrum virtutes acquirantur ex actibus. Et videtur quod non. Dicit enim Augustinus (ut 2 Sentent., dist. 18, refertur ex lib. 6 cont. Julianum, cap. 6), quod virtus est *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Sed illud quod fit ex actibus nostris, non operatur Deus in nobis. Ergo virtus non causatur ex actibus nostris.

2. Praeterea, Augustinus dicit (super illud Apostoli, Rom. 14, 23, *Omne quod non est ex fide, peccatum est*): *Omnium infidelium vita peccatum est, et nihil est bonum sine summo bono; ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Ex quo habetur quod virtus non potest esse sine fide. Fides autem non est ex operibus nostris, sed ex gratia, ut patet Ephes. 2, 8: *Gratia estis salvati per fidem, et non ex vobis: ne quis glorietur; Dei enim donum est.* Ergo virtus non potest causari ex actibus nostris.

3. Praeterea, Bernardus dicit, quod incassum quis ad virtutem laborat, nisi a Domino eam sperandam putet. Quod autem speratur obtinendum a Deo, non causatur ex actibus nostris. Virtus ergo non causatur ex actibus nostris.

4. Praeterea, continentia est minus virtute, ut patet per Philosophum in 7 Eth. (cap. 1). Sed continentia non est in nobis nisi ex divino munere; dicitur enim Sapient. 8, 21): *Scio quod non possum esse continens, nisi Deus det.* Ergo nec virtutes possumus acquirere ex nostris actibus, sed solum ex dono Dei.

5. Praeterea, Augustinus dicit, quod homo non potest vitare peccatum sine gratia. Sed per virtutem vitatur peccatum; non enim potest esse homo simul vitiosus et virtuosus. Ergo virtus non potest esse sine gratia; non ergo potest acquiri ex actibus.

6. Praeterea, per virtutem pervenitur ad felicitatem. Nam felicitas, virtutis est praemium, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 9). Si ergo ex actibus nostris acquiratur virtus, ex actibus nostris possumus pervenire ad vitam aeternam, quae est hominis ultima felicitas, sine gratia; quod est contra Apostolum, Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna.*

7. Praeterea, virtus computatur inter maxima bona, secundum Augustinum, lib. de libero Arbitrio, quia virtute nullus male utitur. Sed maxima bona sunt a Deo, secundum illud Jacob. 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum de sursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo videtur quod virtus non sit in nobis nisi ex dono Dei.

8. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. de lib. Arbit. (lib. 1, cap. 19, et 1 Retract., cap. 9 a med.), nihil potest formare seipsum. Sed virtus est quaedam forma animae. Ergo homo non potest in se per suos actus causare virtutem.

9. Praeterea, sicut intellectus a principio est in potentia essentiali ad scientiam, ita vis affectiva ad virtutem. Sed intellectus in potentia essentiali existens, ad hoc ut reducatur in actum scientiae, indiget motore extrinseco, scilicet doctore ad hoc

quod scientiam acquirat in actu. Ergo similiter ad hoc quod homo virtutem acquirat, indiget aliquo agente exteriori, et non sufficiunt ad hoc actus proprii.

10. Praeterea, acquisitio fit per receptionem. Actio autem non fit per receptionem, sed magis per emissionem vel exitum actionis ab agente. Ergo per hoc quod aliquid agimus, non acquiritur virtus in nobis.

11. Praeterea, si per actum nostrum virtus in nobis acquiritur; aut acquiritur per unum, aut per plures. Non per unum; quia ex uno non efficitur aliquis studiosus, ut dicitur 2 Eth. (cap. 4, et lib. 5, cap. 6); similiter etiam nec ex multis; quia multi actus, cum non sint simul, non possunt simul aliquem effectum inducere. Ergo videtur quod nullo modo virtus in nobis causetur ex actibus nostris.

12. Praeterea, Avicenna dicit, quod virtus est potentia essentialiter rebus attributa ad suas peragendas operationes. Sed id quod essentialiter attribuitur rei, non causatur ex actu ejus. Ergo virtus non causatur ex actu habentis virtutem.

13. Praeterea, si virtus causatur ex actibus nostris; aut ex actibus virtuosis, aut ex actibus vitiosis. Non ex vitiosis, quia illi magis destruunt virtutem; similiter nec ex virtuosis, quia illi praesupponunt virtutem. Ergo nullo modo causatur ex actibus nostris virtus in nobis.

14. Sed diceretur, quod virtus causatur ex actibus virtuosis imperfectis. — Sed contra, nihil agit ultra suam speciem. Si ergo actus praecedentes virtutem sunt imperfecti, videtur quod non possunt causare virtutem perfectam.

15. Praeterea, virtus est ultimum potentiae, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi. Sed potentia est naturalis. Ergo virtus est naturalis, et non ex operibus acquisita.

16. Praeterea, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6), virtus est quae bonum reddit habentem. Sed homo est bonus secundum suam naturam. Ergo virtus hominis est ei a natura, et non ex actibus acquisita.

17. Praeterea, ex frequentia actus naturalis non acquiritur novus habitus.

18. Praeterea, omnia habent esse a sua forma. Sed gratia est forma virtutum: nam sine gratia virtutes dicuntur esse informes. Ergo virtutes sunt a gratia, et non ab actibus.

19. Praeterea, secundum Apostolum, 2 Corinth. 12, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas magis est passio quam actio. Ergo virtus magis causatur ex passione quam ex actibus.

20. Praeterea, cum virtus sit qualitas; mutatio quae est secundum virtutem, videtur esse alteratio: nam alteratio est motus in qualitate. Sed alteratio passio tantum est in parte animae sensitivae, ut patet per Philosophum in 7 Physic. Si ergo virtus acquiritur ex actibus nostris per quamdam passionem et alterationem; sequetur quod virtus sit in parte sensitiva; quod est contra Augustinum, qui dicit (loc. cit. in arg. 1), quod est bona qualitas mentis.

21. Praeterea, per virtutem habet aliquis rectam electionem de fine, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 8). Sed habere rectam electionem de fine, non videtur esse in potestate nostra: quia qualis unusquisque est, talis finis ei videtur, ut dicitur 3 Ethic. (cap. 5, a med.). Hoc autem contingit nobis ex naturali complexione, vel ex impressione corporis caelestis. Ergo non (1) est in potestate nostra acquirere virtutes: non ergo causantur ex actibus nostris.

22. Praeterea, ea quae sunt naturalia, neque assuescimus neque dissuescimus. Sed quibusdam hominibus insunt naturales inclinationes ad aliqua vitia, sicut et ad virtutes. Ergo hujusmodi inclinationes non possunt tolli per assuetudinem actuum. Eis autem manentibus non possunt in nobis esse virtutes. Ergo virtutes non possunt in nobis acquiri per actus.

Sed contra, Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.), quod bonum est virtuosius quam malum. Sed ex malis actibus causantur in nobis habitus vitiorum. Ergo ex bonis actibus causantur in nobis habitus virtutum.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic., operationes sunt causae ejus quod est nos studiosos esse. Hoc autem est per virtutem. Ergo virtus causatur in nobis ex actibus.

Praeterea, ex contrariis sunt generationes et corruptiones. Sed virtus corrumpitur ex malis actibus. Ergo ex bonis actibus generatur.

Respondeo dicendum, quod cum virtus sit ultimum potentiae, ad quod quaelibet potentia se extendit ut faciat operationem, quod est operationem esse bonam; manifestum est quod virtus uniuscujusque rei est per quam operationem bonam producit. Quia vero omnis res est propter suam operationem, unumquodque autem bonum est secundum quod bene se habet ad suum finem; oportet quod per virtutem propriam unaquaeque res sit bona, et bene operetur. Bonum autem proprium uniuscujusque rei est aliud ab eo quod est proprium alterius: diversorum enim perfectibilium sunt diversae perfectiones; unde et bonum hominis est aliud a bono equi et a bono lapidis. Ipsius etiam hominis secundum diversas sui considerationes accipitur diversimode bonum. Non enim idem est bonum hominis inquantum est homo, et inquantum est civis: nam bonum hominis inquantum est homo, est ut ratio sit perfecta in cognitione veritatis, et inferiores appetitus regulentur secundum regulam rationis, nam homo habet quod sit homo per hoc quod sit rationalis; bonum autem hominis inquantum est civis, est ut ordinetur secundum civitatem quantum ad omnes: et propter hoc Philosophus dicit, 3 Politic., quod non est eadem virtus hominis inquantum est bonus, et hominis inquantum est bonus civis. Homo autem non solum est civis terrenae civitatis, sed est particeps civitatis caelestis Hierusalem, cujus rector est Dominus, et cives Angeli et Sancti omnes, sive regnent in gloria et quiescant in patria, sive adhuc peregrinentur in terris, secundum illud Apostoli, Ephes. 2, 19: *Estis cives Sanctorum, et domestici Dei etc.* Ad hoc autem quod homo hujus civitatis sit particeps, non sufficit sua natura, sed ad hoc elevatur per gratiam Dei. Nam manifestum est quod virtutes illae quae sunt hominis inquantum est hujus civitatis particeps, non possunt ab eo acquiri per sua naturalia; unde non causantur ab actibus nostris, sed ex divino munere nobis infunduntur. Virtutes autem quae sunt hominis in eo quod est homo, vel in eo quod est terrenae civitatis particeps, non excedunt facultatem humanae naturae; unde eas per sua naturalia homo potest acquirere, ex faci-

(1) *Al. deest* non.

bus propriis: quod sic patet. Dum enim aliquis habet naturalem aptitudinem ad perfectionem aliquam; si haec aptitudo sit secundum principium passivum tantum, potest eam acquirere; sed non ex actu proprio, sed ex actione alicujus exterioris naturalis agentis; sicut aer recipit lumen a sole. Si vero habeat aptitudinem naturalem ad perfectionem aliquam secundum activum principium et passivum simul; tunc per actum proprium potest ad illam pervenire; sicut corpus hominis infirmi habet naturalem aptitudinem ad sanitatem. Et quia subjectum est naturaliter receptivum sanitatis, propter virtutem naturalem activam quae inest ad sanandum; ideo absque actione exterioris agentis infirmus interdum sanatur. Ostensum est autem in praecedenti quaestione, quod aptitudo naturalis ad virtutem quam habet homo, est secundum principia activa et passiva; quod quidem ex ipso ordine potentiarum apparet. Nam in parte intellectiva est principium quasi passivum intellectus possibilis, qui reducitur in suam perfectionem per intellectum agentem. Intellectus autem in actu movet voluntatem: nam bonum intellectus est finis qui movet appetitum; voluntas autem mota a ratione, nata est movere appetitum sensitivum, scilicet irascibilem et concupiscibilem, quae natae sunt obedire rationi; unde etiam manifestum est, quod quaelibet virtus faciens operationem hominis bonam, habet proprium actum in homine, qui sui actione potest ipsam reducere in actum; sive sit in intellectu, sive in voluntate, sive in irascibili et concupiscibili. Diversimode tamen reducitur in actum virtus quae est in parte intellectiva, et quae est in parte appetitiva. Nam actio intellectus, et cujuslibet cognoscitivae virtutis, est secundum quod aliqualiter assimilatur cognoscibili; unde virtus intellectualis fit in parte intellectiva, secundum quod per intellectum agentem fiunt species intellectae in ipsa vel actu vel habitu. Actio autem virtutis appetitivae consistit in quadam inclinatione ad appetibile; unde ad hoc quod fiat virtus in parte appetitiva, oportet quod detur ei inclinatio ad aliquid determinatum. Sciendum est autem, quod inclinatio rerum naturalium consequitur formam; et ideo est ad unum, secundum exigentiam formae; qua remanente, talis inclinatio tolli non potest, nec contraria induci; et propter hoc, res naturales neque assuescunt aliquid neque dissuescunt: quantumcumque enim lapis sursum feratur, nunquam hoc assuescet; sed semper inclinatur ad motum deorsum. Sed ea quae sunt ad utrumlibet, non habent aliquam formam ex qua declinent ad unum determinate; sed a proprio movente determinantur ad aliquid unum; et hoc ipso quod determinantur ad ipsum, quodammodo disponuntur in idem; et cum multoties inclinantur, determinantur ad idem a proprio movente, et firmatur in eis inclinatio determinata in illud; ita quod ista dispositio superinducta, est quasi quaedam forma per modum naturae tendens in unum. Et propter hoc dicitur, quod consuetudo est altera natura. Quia igitur vis appetitiva se habet ad utrumlibet; non tendit in unum nisi secundum quod a ratione determinatur in illud. Cum igitur ratio multoties inclinet virtutem appetitivam in aliquid unum, fit quaedam dispositio firmata in vi appetitiva, per quam inclinatur in unum (1) quod consuevit; et ista dispositio sic firmata est habitus virtutis. Unde, si recte consideretur, virtus appetitivae partis nihil est aliud quam quaedam dispositio, sive forma, sigillata et impressa in vi appetitiva a ratione. Et propter hoc, quantumcumque sit fortis dispositio in vi appetitiva ad aliquid, non potest habere rationem virtutis, nisi sit ibi id quod est rationis; unde et in definitione virtutis ponitur ratio: dicit enim Philosophus, 2 Ethic. (cap. 6), quod virtus est habitus electivus in mente consistens determinata specie, prout sapiens determinabit.

(1) *Al.* in via.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de virtutibus secundum quod ordinantur ad aeternam beatitudinem.

Et sic dicendum ad secundum, tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod virtus acquisita facit declinare a peccato non semper, sed ut in pluribus: quia et ea quae naturaliter accidunt, ut in pluribus eveniunt. Nec propter hoc sequitur, quod simul aliquis sit virtuosus et vitiosus: quia unus actus potentiae (1) neque habitum vitii neque habitum virtutis acquisitae tollit; et non potest per virtutem acquisitam declinare ab omni peccato. Non enim per eas vitatur peccatum infidelitatis; et alia peccata quae virtutibus infusis opponuntur.

Ad sextum dicendum, quod per virtutes acquisitas non pervenitur ad felicitatem caelestem, sed ad quamdam felicitatem quam homo natus est acquirere per propria naturalia in hac vita secundum actum perfectae virtutis, de qua Aristoteles tractat, in 10 Metaphysic.

Ad septimum dicendum, quod virtus acquisita non est maximum bonum simpliciter, sed maximum in genere humanorum bonorum; virtus autem infusa est maximum bonum simpliciter, inquantum per eam homo ad summum bonum ordinatur, quod est Deus.

Ad octavum dicendum, quod idem secundum idem non potest seipsum formare: sed quando in aliquo uno est aliquod principium activum et aliud passivum, seipsum formare potest secundum partes; ita scilicet quod una pars ejus sit formans, et alia formata; sicut aliquid movet seipsum, ita quod una pars ejus est movens, et alia mota, ut dicitur 8 Phys. (com. 28 et 30). Sic autem est in generatione virtutis, ut ostensum est (in corp. art.).

Ad nonum dicendum, quod sicut in intellectu scientia acquiritur non solum per inventionem, sed etiam per doctrinam, quae est ab alio; ita etiam in acquisitione virtutis homo juvatur per correctionem et disciplinam, quae est ab alio; qua aliquis tanto minus indiget, quanto de se est magis dispositus ad virtutem; sicut et aliquis quanto perspicacioris est ingenii, tanto minus indiget exteriori doctrina.

Ad decimum dicendum, quod ad actionem hominis concurrunt virtutes activae et passivae; et licet a virtutibus, inquantum activae, fiat emissio, et in eis nihil recipiatur; tamen passivis inquantum passivae, competit acquirere aliquid per receptionem; unde in potentia quae est tantum activa, ut in intellectu agente, non acquiritur aliquis habitus per actionem.

Ad undecimum dicendum, quod quanto actio agentis est efficacior, tanto velocius inducit formam;

(1) *Al.* potentia.

et ideo videmus in intellectualibus, quod per unam demonstrationem, quae est efficax, causatur in nobis scientia; opinio autem, licet sit minor scientia, non causatur in nobis per unum syllogismum dialecticum; sed requiruntur plures propter eorum debilitatem. Unde et in agibilibus, quia operationes animae non sunt efficaces sicut in demonstrationibus, propter hoc quod agibilia sunt contingentia et probabilia; ideo unus actus non sufficit ad causandum virtutem, sed requiruntur plures; et licet illi plures non sint simul, tamen habitum virtutis causare possunt; quia primus actus facit aliquam dispositionem; et secundus actus inveniens materiam dispositam, adhuc eam magis disponit; et tertius adhuc amplius; et sic ultimus actus agens in virtute omnium praecedentium complet generationem virtutis, sicut accidit de multis guttis cavantibus lapidem.

Ad duodecimum dicendum, quod Avicenna intendit definire virtutem naturalem, quae sequitur formam quae est principium essentiale; unde illa definitio non est ad propositum

Ad decimumtertium dicendum, quod virtus generatur ex actibus quodammodo virtuosis, et quodammodo non virtuosis. Actus enim praecedentes virtutem, sunt quidem virtuosi quantum ad id quod agitur, inquantum scilicet homo agit fortia et justa; non autem quantum ad modum agendi: quia ante habitum virtutis acquisitum non agit homo opera virtutis eo modo quo virtuosus agit, scilicet prompte absque dubitatione et delectabiliter absque difficultate.

Ad decimumquartum dicendum, quod ratio est nobilior virtute generata in parte appetitiva, cum talis virtus non sit nisi quaedam participatio rationis. Actus igitur qui virtutem praecedit, potest causare virtutem, inquantum est a ratione, a qua habet id quod perfectionis in ea est. Imperfectio enim ejus est in potentia appetitiva, in qua nondum est causatus habitus, per quem homo delectabiliter et expedite id quod est ex imperio rationis, consequatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus dicitur esse ultimum potentiae, non quia semper sit aliquid de essentia potentiae; sed quia inclinat ad id quod ultimo potentia potest.

Ad decimumsextum dicendum, quod homo secundum naturam suam est bonus secundum quid, non autem simpliciter. Ad hoc autem quod aliquid sit bonum simpliciter, requiritur quod sit totaliter perfectum; sicut ad hoc quod aliquid sit pulchrum simpliciter, requiritur quod in nulla parte sit aliqua deformitas vel turpitudo. Simpliciter autem et totaliter bonus dicitur aliquis ex hoc quod habet voluntatem bonam, quia per voluntatem homo utitur omnibus aliis potentiis; et ideo bona voluntas facit hominem bonum simpliciter; et propter hoc virtus appetitivae partis secundum quam voluntas fit bona, est quae simpliciter bonum facit habentem.

Ad decimumseptimum dicendum, quod actus qui sunt ante virtutem, possunt quidem dici naturales, secundum quod a naturali ratione procedunt, prout naturale dividitur contra acquisitum; non autem possunt naturales dici, prout naturale dividitur contra id quod est ex ratione. Sic autem dicitur quod naturalia non dissuescimus neque assuescimus, secundum quod natura contra rationem dividitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod gratia dicitur esse forma virtutis infusae; non tamen ita quod ei det esse specificum, sed inquantum per eam informatur aliqualiter actus ejus, unde non oportet quod virtus politica sit per infusionem gratiae.

Ad decimumnonum dicendum, quod virtus perficitur in infirmitate; non quia infirmitas causat virtutem, sed quia dat occasionem alicui virtuti, scilicet humilitati; est etiam materia alicujus virtutis, scilicet patientiae, et etiam caritatis, inquantum aliquis infirmitati proximi subvenit; et naturaliter est signum virtutis; quia tanto anima virtuosior demonstratur, quanto infirmius corpus ad actum virtutis movet.

Ad vicesimum dicendum, quod proprie loquendo non dicitur aliquid alterari secundum quod adipiscitur propriam perfectionem; unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, non dicitur homo alterari secundum quod acquirit virtutem; nisi forte per accidens, secundum quod immutatio sensibilis partis animae in qua sunt animae passiones, pertinent ad virtutem.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod homo potest dici qualis vel secundum qualitatem quae est in parte intellectiva; et sic nón dicitur qualis ex naturali complexione corporis, neque ex impressione corporis caelestis, cum pars intellectiva sit absoluta ab omni corpore: vel potest dici homo qualis secundum dispositionem quae est in parte sensitiva; quae quidem potest esse ex naturali complexione corporis, vel ex impressione corporis caelestis. Tamen quia haec pars naturaliter obedit rationi, ideo potest per assuetudinem diminui, vel totaliter tolli.

Et per hoc patet responsio ad vicesimum secundum; nam secundum hanc dispositionem quae est in parte sensitiva, dicuntur aliqui habere naturalem inclinationem ad vitium vel virtutem etc.

ARTICULUS X.

Utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione. — (1-2, *quaest.* 61, *art.* 2; *et* 3 *Sent., dist.* 33, *quaest.* 1, *art.* 2.)

Decimo quaeritur, utrum sint aliquae virtutes homini ex infusione. Et videtur quod non. Quia in 7 Physic. (com. 18) dicitur: *Unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem.* Propria autem virtus uniuscujusque est ejus naturalis perfectio. Ergo ad perfectionem hominis sufficit sibi virtus connaturalis. Haec autem est quae per principia naturalia causari potest. Non igitur requiritur ad perfectionem hominis quod habeat aliquam virtutem ex infusione.

2. Sed dicebatur, quod oportet hominem perfici per virtutem non solum in ordine ad connaturalem finem, sed etiam in ordine ad supernaturalem, qui est beatitudo vitae aeternae, ad quam ordinatur homo per virtutes infusas. — Sed contra, natura non deficit in necessariis. Sed illud quo indiget homo ad consecutionem ultimi finis, est sibi necessarium. Ergo hoc potest habere per principia naturalia; non ergo indiget ad hoc infusione virtutis.

3. Praeterea, semen agit in virtute ejus a quo emittitur. Aliter enim semen animalis cum sit imperfectum, non posset sua actione (1) perducere ad

(1) *Al.* ratione.

speciem perfectam. Sed semina virtutum sunt nobis immissa a Deo; ut enim dicitur in Glossa (super illud Hebr. 1: *Cum sit splendor gloriae*), *Deus inseminavit omni animae initia intellectus et sapientiae*. Ergo hujusmodi semina agunt in virtute Dei. Cum igitur (1) ex hujusmodi seminibus causetur virtus acquisita, videtur quod virtus acquisita possit ducere ad fruitionem Dei, in qua consistit beatitudo vitae aeternae.

4. Praeterea, virtus ordinat hominem ad beatitudinem vitae aeternae, in quantum est actus meritorius. Sed actus virtutis acquisitae potest esse meritorius vitae aeternae, si sit gratia informatus. Ergo ad beatitudinem vitae aeternae non est necessarium habere virtutes infusas.

5. Praeterea, radix merendi caritas est. Si igitur necessarium esset habere virtutes infusas ad merendum vitam aeternam, videtur quod sola caritas sufficeret; et ita non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

6. Praeterea, virtutes morales necessariae sunt ad hoc quod inferiores vires rationi subdantur. Sed per virtutes acquisitas sufficienter rationi subduntur. Non ergo necessarium est quod sint aliquae virtutes infusae morales ad hoc quod ratio ordinetur ad aliquem specialem finem; sed sufficit quod ratio hominis in illum supernaturalem finem dirigatur. Hoc autem sufficienter fit per fidem. Ergo non oportet habere aliquas alias virtutes infusas.

7. Praeterea, id quod fit virtute divina, non differt specie ab eo quod fit operatione naturae. Eadem enim specie est sanitas quam aliquis miraculose recuperat, et quam natura operatur. Si igitur sit aliqua virtus infusa, quae a Deo esset in nobis, et aliqua acquisita per actus nostros; non propter hoc specie differrent; puta, si sit temperantia acquisita, et temperantia infusa. Duae autem formae quae sunt unius speciei, non possunt simul esse in eodem subjecto. Ergo non potest esse quod ille qui habet temperantiam acquisitam, habeat temperantiam infusam.

8. Praeterea, species virtutis ex actibus cognoscitur. Sed sunt idem specie actus temperantiae infusae et acquisitae. Ergo et virtutes specie eaedem. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in materia et forma, sunt unius speciei. Sed actus temperantiae infusae et acquisitae conveniunt in materia; uterque enim est circa delectabilia tactus; conveniunt etiam in forma, quia uterque in medietate consistit. Ergo actus temperantiae infusae et actus temperantiae acquisitae sunt ejusdem speciei.

9. Sed dicendum, quod differunt specie, eo quod ordinantur ad alium et ad alium finem: ex fine enim sumuntur species in moralibus. — Sed contra, secundum id aliqua possunt specie differre a quo sumitur species rei. Sed species in moralibus non sumitur a fine ultimo, sed a fine proximo; aliter enim omnes virtutes essent unius speciei. cum omnes ad beatitudinem ordinentur sicut ad ultimum finem. Ergo ex ordine ad ultimum finem non possunt dici in moralibus aliqua esse ejusdem speciei, vel specie differre; et ita temperantia infusa non differt specie a temperantia acquisita, ex hoc quod ordinat hominem in beatitudinem altiorem.

10. Praeterea, nullus habitus moralis consequitur speciem ex hoc quod ab aliquo habitu movetur. Contingit enim unum habitum moralem moveri vel imperari a diversis secundum speciem; sicut habitus intemperantiae (1) movetur ab habitu avaritiae, cum quis moechatur (2) ut furetur; ab habitu autem crudelitatis, cum quis moechatur ut occidat. Et e converso diversi habitus secundum speciem ab eodem habitu imperantur; puta cum unus moechatur ut furetur, alter vero occidit ut furetur. Sed temperantia vel fortitudo, aut aliqua aliarum virtutum moralium, non habet actum ordinatum ad beatitudinem vitae aeternae, nisi inquantum imperatur a virtute quae ultimum finem habet pro objecto. Ergo ex hoc non consequitur (3) speciem; et ita per hoc virtus infusa moralis non differt specie a virtute acquisita per hoc quod ordinatur ad finem vitae aeternae.

11. Praeterea, virtus infusa est in mente sicut in subjecto: dicit enim Augustinus (lib. 6 contra Julianum, cap. 7, et concione 3 in Psal. 118), quod virtus est bona qualitas mentis, quam Deus in nobis sine nobis operatur. Sed virtutes morales non sunt in mente sicut in subjecto: nam temperantia et fortitudo sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit 3 Ethic. (cap. 10). Ergo virtutes morales non sunt infusae.

12. Praeterea, contraria sunt unius rationis. Sed vitium quod est contrarium virtuti, nunquam infunditur, sed solum ex actibus nostris causatur. Ergo nec virtutes infunduntur, sed solum ex actibus nostris causantur.

13. Praeterea, homo ante acquisitionem virtutis est in potentia ad virtutes. Sed potentia et actus sunt unius generis: omne enim genus dividitur per potentiam et actum, ut patet in 3 Physic. Cum ergo potentia ad virtutem non sit ex infusione, videtur quod nec virtus ex infusione sit.

14. Praeterea, si virtutes infunduntur, oportet quod simul infundantur. Cum gratia autem infunditur homini qui in peccato fuit, in actu; tunc non infunduntur sibi habitus virtutum moralium; adhuc enim post contritionem patitur passionum molestias; quod non est virtuosi, sed forte continentis: differt enim continens a temperato per hoc quod continens patitur quidem, sed non deducitur; temperatus autem non patitur, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 9). Ergo videtur quod virtutes non sint nobis ex infusione gratiae.

15. Praeterea, dicit Philosophus 2 Ethic. (cap. 3, in princ.), quod signum generati habitus oportet accipere fientem in operatione delectationem. Sed post contritionem non statim delectabiliter aliquis operatur ea (4) quae sunt virtutum moralium. Ergo nondum habet habitum virtutum; non ergo virtutes morales causantur in nobis ex infusione gratiae.

16. Praeterea, ponamus, quod in aliquo ex multis actibus malis causatus sit aliquis habitus vitiosus: manifestum est quod in uno actu contritionis dimittuntur sibi peccata et infunditur gratia. Per unum autem (5) actum non destruitur habitus acquisitus, sicut nec per unum generatur. Cum igitur cum gratia simul infundantur virtutes mo-

(1) *Al.* enim.

(1) *Al.* temperantiae.
(2) *Al.* movetur.
(3) *Al.* sequitur.
(4) *Al.* in ea.
(5) *Al.* enim.

rales, sequitur quod habitus virtutis moralis simul sit cum habitu vitii oppositi; quod est impossibile.

17. Praeterea, ex eodem generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 2, 3 et 4). Si igitur virtus non causetur in nobis ex actibus nostris, videtur sequi quod neque ex actibus nostris corrumpatur; et ita sequitur quod aliquis peccando mortaliter non amittat virtutem: quod est inconveniens.

18. Praeterea, idem videtur esse mos et consuetudo. Ergo et eadem est virtus moralis, et consuetudinalis. Sed virtus consuetudinalis dicitur ex consuetudine; causatur enim ex frequenti bene agere. Ergo omnis virtus moralis causatur ex actibus, et non ex infusione gratiae.

19. Praeterea, si aliquae virtutes sunt infusae, oportet quod earum actus sint efficaciores quam actus hominis non habentis virtutes. Sed ex hujusmodi actibus causatur aliquis habitus virtutis in nobis. Ergo et ex actibus virtutum infusarum, si aliquae sunt tales. Sed sicut dicitur 2 Ethic. (cap. 1, 2 et 4), quales sunt habitus, tales actus reddunt; et quales sunt actus, tales habitus causant. Habitus igitur causati ex actibus virtutum infusarum, sunt ejusdem speciei cum virtutibus infusis. Sequitur igitur quod duae formae ejusdem speciei sunt simul in eodem subjecto. Hoc est autem impossibile. Ergo impossibile videtur quod sint in nobis aliquae virtutes infusae.

Sed contra, Lucae ult., 40, dicitur: *Sedete hic in civitate donec induamini virtute ex alto.*

Praeterea, Sap. 8, 7, de divina sapientia dicitur, quod *sobrietatem et justitiam docet etc.* Docet autem spiritus sapientiae virtutem, eam causando. Ergo videtur quod virtutes morales sint nobis infusae a Deo.

Praeterea, actus virtutum quarumlibet debent esse meritorii, ad hoc quod per eas in beatitudinem ducamur. Sed meritum non potest esse nisi ex gratia. Ergo videtur quod virtutes causantur in nobis ex infusione gratiae.

Respondeo dicendum, quod praeter virtutes acquisitas ex actibus nostris, sicut jam dictum est, oportet ponere alias virtutes in homine a Deo infusas. Cujus ratio hinc accipi potest, quod virtus, ut dicit Philosophus (2 Ethic. cap. 6), est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Secundum igitur quod bonum diversificatur in homine, oportet etiam quod et virtus diversificetur; sicut patet quod aliud est bonum hominis inquantum est homo, et aliud inquantum civis. Et manifestum est quod aliquae operationes possent esse convenientes homini inquantum est homo, quae non essent convenientes ei secundum quod est civis. Et propter hoc Philosophus dicit in 3 Politic. (cap. 3), quod alia est virtus quae facit hominem bonum, et alia quae facit civem bonum. Considerandum est autem, quod est duplex hominis bonum: unum quidem quod est proportionatum suae naturae; aliud autem quod suae naturae facultatem excedit. Cujus ratio est, quia oportet quod passivum consequatur perfectiones ab agente diversimode secundum diversitatem virtutis agentis: unde videmus quod perfectiones et formae quae causantur ex actione naturalis agentis, non excedunt naturalem facultatem recipientis: potentiae enim passivae naturali proportionatur virtus activa naturalis. Sed perfectiones et formae quae proveniunt ab agente supernaturali infinitae virtutis, quod Deus est, excedunt facultatem naturae recipientis: unde anima rationalis, quae immediate a Deo causatur, excedit capacitatem suae materiae, ita quod materia corporalis non totaliter potest comprehendere et includere ipsam; sed remanet aliqua virtus ejus et operatio in qua non communicat materia corporalis; quod non contingit de aliqua aliarum formarum quae causantur ab agentibus naturalibus. Sicut autem homo suam primam perfectionem, scilicet animam, acquirit ex actione Dei; ita et ultimam suam perfectionem, quae est perfecta hominis felicitas, immediate habet a Deo, et in ipso quiescit: quod quidem ex hoc patet quod naturale hominis desiderium in nullo alio quietari potest, nisi in solo Deo. Innatum est enim homini ut ex causatis desiderio quodam moveatur ad inquirendum causas; nec quiescit illud desiderium quousque perventum fuerit ad primam causam, quae Deus est. Oportet igitur quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis; ita ultima perfectio ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam; et ea quae sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata; necessarium est esse aliquas hominis perfectiones quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedant facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo. Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae ejus, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, inquantum hujusmodi: nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione (art. 8 et 9) dictum est. Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes, et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturalium operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur. Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. praec.) dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum primam perfectionem homo est perfectus dupliciter; uno modo secundum nutritivam et sensitivam, quae quidem perfectio non excedit capacitatem materiae corporalis; alio modo secundum partem intellectivam, quae naturalem et corpora-

lem excedit; et secundum hanc simpliciter est homo perfectus, primo autem modo secundum quid; ita et quantum ad perfectionem finis, dupliciter homo potest esse perfectus; uno modo secundum capacitatem suae naturae, alio modo secundum quamdam supernaturalem perfectionem; et sic dicitur homo perfectus esse simpliciter; primo autem modo secundum quid. Unde duplex competit virtus homini; una quae respondet primae perfectioni, quae non est completa virtus; alia quae respondet suae perfectioni ultimae; et haec est vera et perfecta hominis virtus.

Ad secundum dicendum, quod natura providit homini in necessariis secundum suam virtutem; unde respectu eorum quae facultatem naturae non excedunt, habet homo a natura non solum principia receptiva, sed etiam principia activa; respectu autem eorum quae facultatem naturae excedunt, habet homo a natura aptitudinem ad recipiendum.

Ad tertium dicendum, quod semen hominis agit secundum totam virtutem hominis; semina autem virtutum animae humanae naturaliter indita non agunt secundum totam virtutem Dei; unde non sequitur quod ex eis possit causari quidquid potest causare Deus.

Ad quartum dicendum, quod cum nullum meritum sit sine caritate, actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius sine caritate: cum caritate autem simul infunduntur aliae virtutes; unde actus virtutis acquisitae non potest esse meritorius nisi mediante virtute infusa. Nam virtus ordinata in finem inferiorem non facit actum ordinatum ad finem superiorem, nisi mediante virtute superiori; sicut fortitudo, quae est virtus hominis qua homo, non ordinat actum suum ad bonum politicum, nisi mediante fortitudine quae est virtus hominis inquantum est civis.

Ad quintum dicendum, quod quando aliqua actio procedit ex pluribus agentibus ad invicem ordinatis, ejus perfectio et bonitas impediri potest per impedimentum unius agentium, etiam si aliud fuerit perfectum: quantumcumque enim artifex sit perfectus, non faciet operationem perfectam, si instrumentum fuerit defectivum. In operationibus autem hominis quas oportet bonas fieri per virtutem, hoc considerandum est: quod actio superioris potentiae non dependet ab inferiori potentia; sed actio inferioris dependet a superiori: et ideo ad hoc quod actus inferiorum virium sint perfecti, scilicet irascibilis et concupiscibilis, requiritur quod non solum intellectus sit ordinatus in finem ultimum per fidem, et voluntas per caritatem; sed etiam quod inferiores vires, scilicet irascibilis et concupiscibilis, habeant proprias operationes, ad hoc quod earum actus sint boni, et ordinabiles in finem ultimum.

Unde etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod omnem formam quam operatur natura, potest etiam eamdem specie Deus operari per seipsum sine operatione naturae: et secundum hoc, sanitas quae a Deo miraculose perficitur, est ejusdem speciei cum sanitate quam facit natura. Unde non sequitur quod omnem formam quam Deus potest facere, possit etiam natura perficere; unde non oportet quod virtus infusa, quae est immediate a Deo, sit ejusdem speciei cum virtute acquisita.

Ad octavum dicendum, quod temperantia infusa et acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactus; sed non conveniunt in forma effectus vel actus: licet enim utraque quaerat medium, tamen alia ratione requirit medium temperantia infusa quam temperantia acquisita; nam temperantia infusa exquirit medium secundum rationes legis divinae, quae accipiuntur ex ordine ad ultimum finem; temperantia autem acquisita accipit medium secundum inferiores rationes, in ordine ad bonum praesentis vitae.

Ad nonum dicendum, quod ultimus finis non dat speciem in moralibus nisi quatenus in fine proximo est debita proportio ad ultimum finem; oportet enim ea quae sunt ad finem, esse proportionata fini. Et hoc etiam bonitas consilii requirit, ut quis convenienti medio finem sortiatur, ut patet per Philosophum 6 Metaph. (6 Topic., cap. 9).

Ad decimum dicendum, quod actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit quidem speciem moralem, formaliter loquendo, de ipso actu; unde cum quis fornicatur ut furetur, actus iste licet materialiter sit intemperantiae, tamen formaliter est avaritiae. Sed licet actus intemperantiae accipiat aliqualiter speciem, prout imperatur ab avaritia; non tamen ex hoc intemperantia speciem accipit secundum quod actus est ab avaritia imperatus. Ex hoc ergo quod actus temperantiae vel fortitudinis imperantur a caritate ordinante eos in ultimum finem; ipsi quidem actus formaliter speciem sortiuntur; nam formaliter loquendo fiunt actus caritatis; non tamen ex hoc sequeretur quod temperantia vel fortitudo speciem sortiantur. Non igitur temperantia et fortitudo infusae differunt specie ab acquisitis ex hoc quod imperatur a caritate earum actus; sed ex hoc quod earum actus secundum eam rationem sunt in medio constituti, prout ordinabiles ad ultimum finem qui est caritatis objectum.

Ad undecimum dicendum, quod temperantia infusa est in irascibili. Irascibilis autem et concupiscibilis sic accipiunt nomen rationis vel rationalis, inquantum participant aliqualiter ratione, inquantum obediunt ei. Illa ergo secundum eumdem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti; ut verum sit quod Augustinus dicit (loco citato in arg., et refertur 2 Senten., dist. 28), quod virtus infusa est bona qualitas mentis.

Ad duodecimum dicendum, quod vitium hominis est per hoc quod ad inferiora reducitur; sed virtus ejus est per hoc quod in superiora elevatur (1); et ideo vitium non potest esse ex infusione, sed solum virtus.

Ad decimumtertium dicendum, quod quando aliquod passivum natum est consequi diversas perfectiones a diversis agentibus ordinatis, secundum differentiam et ordinem potentiarum activarum in agentibus, est differentia et ordo potentiarum passivarum in passivo; quia potentiae passivae respondet potentia activa: sicut patet quod aqua vel terra habet aliquam potentiam secundum quam nata est moveri ab igne; et aliam secundum quam nata est moveri a corpore caelesti; et ulterius aliam secundum quam nata est moveri a Deo. Sicut enim ex aqua vel terra potest aliquid fieri virtute corporis caelestis, quod non potest fieri virtute ignis; ita ex eis potest aliquid fieri virtute supernaturalis

(1) *Al.* vitium hominis est per hoc quod in superiora elevatur etc. *intermediis omissis.*

agentis quod non potest fieri virtute alicujus naturalis agentis; et secundum hoc dicimus, quod in tota creatura est quaedam obedientialis potentia, prout tota creatura obedit Deo ad suscipiendum in se quidquid Deus voluerit. Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali; et hoc modo sunt in potentia in ipsa virtutes acquisitae. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae.

Ad decimumquartum dicendum, quod passiones ad malum inclinantes non totaliter tolluntur neque per virtutem acquisitam, neque per virtutem infusam, nisi forte miraculose; quia semper remanet colluctatio carnis contra spiritum, etiam post moralem virtutem; de qua dicit Apostolus, Gal. 5, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*. Sed tam per virtutem acquisitam quam infusam hujusmodi passiones modificantur, ut ab his homo non effrenate moveatur. Sed quantum ad aliquid praevalet in hoc virtus acquisita, et quantum ad aliquid virtus infusa. Virtus enim acquisita praevalet quantum ad hoc quod talis impugnatio minus sentitur; et hoc habet ex causa sua; quia per frequentes actus quibus homo est assuefactus ad virtutem, homo jam dissuevit talibus passionibus obedire, cum consuevit eis resistere; ex quo sequitur quod minus earum molestias sentiat. Sed praevalet virtus infusa quantum ad hoc quod facit quod hujusmodi passiones etsi sentiantur (1), nullo tamen modo dominentur; virtus enim infusa facit quod nullo modo obediatur concupiscentiis peccati; et facit hoc infallibiliter ipsa manente. Sed virtus acquisita deficit in hoc, licet in paucioribus, sicut et aliae inclinationes naturales deficiunt in minori parte; unde Apostolus, Rom. 7, 5: *Cum essemus in carne, passiones peccatorum quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae.*

Ad decimumquintum dicendum, quod quia a principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum sicut virtus acquisita, propter hoc a principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari; nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quae sentiuntur; sicut Philosophus dicit 3 Ethicorum (cap. 6), quod forti sufficit sine tristitia operari.

Ad decimum sextum dicendum, quod licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus, tamen actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitii generatum ex virtute gratiae; unde in eo qui habuit habitum intemperantiae, cum conteritur, non remanet cum virtute temperantiae infusa habitus intemperantiae in ratione habitus, sed in via corruptionis, quasi dispositio quaedam. Dispositio autem non contrariatur habitui perfecto.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet virtus infusa non causetur ex actibus, tamen actus possunt ad eam disponere; unde non est inconveniens quod per actus corrumpatur; quia per indispositionem materiae tollitur forma, sicut propter indispositionem corporis anima separatur.

(1) *Al.* famulentur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtus moralis non dicitur a more secundum quod mos significat consuetudinem appetitivae virtutis secundum hoc enim virtutes infusae possent dici morales, licet non causentur ex consuetudine.

Ad decimumnonum dicendum, quod actus virtutis infusae non causant aliquem habitum, sed per eos augetur habitus praeexistens quia nec ex actibus virtutis acquisitae aliquis habitus generatur; alias multiplicarentur habitus in infinitum.

ARTICULUS XI.

Utrum virtus infusa augeatur.

Undecimo quaeritur, utrum virtus infusa augeatur. Et videtur quod non. Nihil enim augetur nisi quantum. Virtus autem non est quantitas, sed qualitas. Ergo non augetur.

2. Praeterea, virtus est forma accidentalis. Sed forma est simplicissima et invariabili essentia consistens. Ergo virtus non variatur secundum suam essentiam; ergo nec secundum essentiam augetur.

3. Praeterea, quod augetur, movetur. Quod igitur secundum essentiam augetur, secundum essentiam movetur. Sed quod mutatur secundum suam essentiam, corrumpitur vel generatur. Sed generatio et corruptio sunt mutationes in substantia. Ergo caritas non augetur per essentiam, nisi cum corrumpitur vel generatur.

4. Praeterea, essentialia non augentur nec minuuntur. Manifestum est autem quod essentia virtutis est essentialis. Ergo virtus secundum essentiam non augetur.

5. Praeterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Ergo nata sunt fieri circa idem. Virtus autem infusa non diminuitur: quia neque diminuitur per actum virtutis, quia per eum magis roboratur; neque per actum peccati venialis, quia sic multa peccata venialia tollerent totaliter caritatem et alias virtutes infusas, quod est impossibile; sic enim multa venialia aequipollerent uni peccato mortali: neque etiam minuitur per peccatum mortale; quia mortale peccatum tollit caritatem et alias virtutes infusas. Ergo virtus infusa non augetur.

6. Praeterea, simile simili augetur, ut dicitur in 2 de Anima (cap. 38). Si ergo virtus infusa augetur, oportet quod augeatur per additionem virtutis. Sed hoc non potest esse, quia virtus simplex est. Simplex autem simplici additum non facit majus; sicut punctum additum puncto non facit lineam majorem. Ergo virtus infusa augeri non potest.

7. Praeterea, 1 de Generatione (com. 31) dicitur, quod augmentum est praeexistentis magnitudinis additamentum. Si ergo virtus augetur, oportet quod aliquid sibi addatur; et sic erit magis composita, et magis recedens a divina similitudine, et per consequens minus bona; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quod virtus non augetur.

8. Praeterea, omne quod augetur, movetur; omne quod movetur, est corpus; virtus non est corpus. Ergo non augetur.

9. Praeterea, cujus causa est invariabilis, et ipsum est invariabile. Sed causa virtutis infusae, quae est Deus, invariabilis est. Ergo virtus infusa est invariabilis; ergo non recipit magis et minus; et ita non augetur.

10. Praeterea, virtus est in genere habitus, sicut et scientia. Si ergo virtus augetur, oportet quod augeatur sicut et scientia augetur. Scientia autem augetur per multiplicationem objectorum, prout scilicet ad plura se extendit. Sic autem non augetur virtus, ut patet in caritate: quia minima caritas se extendit ad omnia diligenda secundum caritatem. Ergo virtus nullo modo augetur.

11. Praeterea, si virtus augetur, oportet quod ad aliquam speciem motus, ejus augmentum reducatur. Sed non potest reduci nisi ad alterationem, quae est motus in qualitate. Alteratio autem, secundum Philosophum, 7 Phys. (text 20): non est in anima nisi secundum partem sensitivam: in qua non est caritas, neque plures aliarum virtutum infusarum. Ergo non omnis virtus infusa augetur.

12. Praeterea, si virtus infusa augetur, oportet quod augeatur a Deo, qui eam causat. Si autem Deus eam auget, oportet quod hoc fiat per alium ejus influxum. Sed novus influxus non potest esse, nisi sit nova virtus infusa. Ergo virtus infusa non potest augeri nisi per additionem novae virtutis. Sic autem non potest augeri, ut supra ostensum est. Ergo virtus infusa nullo modo augetur.

13. Praeterea, habitus maxime augentur ex actibus. Cum igitur virtus sit habitus; si augetur, maxime augetur per suum actum. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum actus egrediatur ab habitu. Nihil autem augetur per hoc quod aliquid ab eo egreditur, sed per hoc quod aliquid in eo recipitur. Ergo virtus nullo modo augetur.

14. Praeterea, omnes actus virtutis unius sunt rationis. Si igitur aliqua virtus per suum actum augetur, oportet quod per quemlibet actum augeatur; quod videtur esse falsum ex experimento; non enim experimur quod virtus in quolibet actu crescat.

15. Praeterea, illud cuius ratio in superlativo consistit, non potest augeri: optimo enim non est aliquid melius, nec albissimo est aliquid albius. Sed ratio virtutis in superlatione consistit: est enim virtus ultimum potentiae. Ergo virtus non potest augeri.

16. Praeterea, omne illud cujus ratio consistit in aliquo indivisibili, caret intensione et remissione; sicut forma substantialis, et numerus, et figura. Sed ratio virtutis consistit in quodam indivisibili; est enim in medietate consistens. Ergo virtus non intenditur neque remittitur.

17. Praeterea, nullum infinitum potest augeri; quia infinito non est aliquid majus. Sed virtus infusa est infinita, quia per eam meretur homo infinitum bonum, scilicet Deum. Ergo virtus infusa augeri non potest.

18. Praeterea, nulla res procedit ultra suam perfectionem, quia perfectio est terminus rei. Sed virtus est perfectio habentis eam; dicitur enim 7 Physic., quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Ergo virtus non augetur.

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 2, 2: *sicut modo geniti infantes, rationabiles et sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Non autem crescit aliquis in salutem nisi per augmentum virtutis, per quam homo in salutem ordinatur. Ergo virtus augetur.

Praeterea, Augustinus dicit (tract. 5 in Joan.), quod caritas augetur, ut aucta mereatur et perfici.

Respondeo dicendum, quod multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis judicant sicut de substantiis judicatur: quod quidem ex hoc contingere videtur, quod formae per modum substantiarum signantur in abstracto, ut albedo, vel virtus, aut aliquid hujusmodi; unde aliqui modum loquendi sequentes, sic de eis judicant ac si essent substantiae. Et ex hinc processit error tam eorum qui posuerunt latitationem formarum, quam eorum qui posuerunt formas esse a creatione. Aestimaverunt enim quod formis competeret fieri (1) sicut competit substantiis: et ideo non invenientes ex quo formae generentur, posuerunt eas vel creari, vel praeexistere in materia; non attendentes, quod sicut esse non est formae, sed subjecti per formam; ita nec fieri, quod terminatur ad esse, est formae, sed subjecti. Sicut enim forma ens dicitur, non quia ipsa sit, si proprie loquamur, sed quia aliquid ea est; ita et forma fieri dicitur, non quia ipsa fiat, sed quia ea aliquid fit; dum scilicet subjectum reducitur de potentia in actum. Sic autem et circa augmentum qualitatum accidit; de quo aliqui locuti sunt ac si qualitates et formae substantiae essent. Substantia autem augeri dicitur, inquantum ipsa est subjectum motus quo pervenitur de minori quantitate in majorem, qui motus augmenti dicitur. Et quia augmentum substantiae fit per additionem substantiae ad substantiam; quidam aestimaverunt, quod hoc modo caritas, sive quaelibet virtus infusa, augeatur per additionem caritatis ad caritatem, vel virtutis ad virtutem, aut albedinis ad albedinem: quod omnino stare non potest. Nam non potest intelligi additio unius ad alterum nisi praeintellecta dualitate. Dualitas autem in formis unius speciei non potest intelligi nisi per alietatem subjecti. Formae enim unius speciei non diversificantur numero nisi per subjectum. Si igitur qualitas additur qualitati, oportet alterum duorum esse: vel quod subjectum addatur subjecto, ut puta quod unum album addatur alteri albo; aut quod aliquid in subjecto fiat album, quod prius non fuit album, ut quidam posuerunt circa qualitates corporeas; quod etiam improbat Philosophus in 4 Physicorum. Cum enim aliquid fit magis curvum, non curvatur aliquid quod prius curvum non fuit; sed totum fit magis curvum. Circa qualitates autem spirituales, quarum subjectum est anima, vel pars animae, impossibile est etiam hoc fingere. Unde quidam alii dixerunt caritatem, et alias virtutes infusas, non augeri essentialiter; sed quod dicuntur augeri, vel inquantum radicantur fortius in subjecto, vel inquantum ferventius vel intensius operantur. Sed hoc quidem dictum aliquam rationem haberet, si caritas esset quaedam substantia habens per se esse absque substantia; unde et Magister Sententiarum (lib. 1 Sentent., dist. 17), aestimans caritatem esse aliquam substantiam, scilicet ipsum Spiritum sanctum, non irrationabiliter hunc modum augmenti posuisse videtur. Sed alii, aestimantes caritatem esse qualitatem quamdam, penitus irrationabiliter sunt locuti. Nihil enim est aliud qualitatem aliquam augeri, quam subjectum magis participare qualitatem; non enim est aliquod esse qualitatis nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem, vehementius operatur; quia unumquodque agit inquantum est actu; unde quod magis est reductum in actum, perfectius agit. Ponere igitur quod aliqua qualitas non augeatur

(1) *Al.* figura.

secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subjecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. Et ideo considerandum restat quomodo aliquae qualitates et formae augeri dicuntur; et quae sunt quae augeri possunt. Sciendum est ergo, quod cum nomina sint signa intellectuum, ut dicitur I Periher. (in princ.); sicut ex magis notis cognoscimus minus nota, ita etiam ex magis notis minus nota nominamus. Et inde est quod, quia motus localis est notior inter omnes motus, ex contrarietate secundum locum derivatur nomen distantiae ad omnia contraria inter quae potest esse aliquis motus; ut dicit Philosophus 10 Metaphys. Et similiter, quia motus substantiae secundum quantitatem est sensibilior quam motus secundum alterationem; inde est quod nomina convenientia motui secundum quantitatem derivantur ad alterationem; et inde est quod, sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam, dicitur augeri secundum qualitatem; et ipsa qualitas perfecta dicitur magna respectu imperfectae. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas; ideo Augustinus dicit, quod in his quae non magna mole sunt, idem est esse majus quod melius. Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum; nam forma actus est; unde subjectum magis percipere formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis, propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formae; eo scilicet quod id quod perficit rationem formae, est aliquid indivisibile, puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem; unde binarius aut trinarius non dicitur secundum magis et minus; et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quae denominantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum; et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formae ad subjectum; quia inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo; ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res; et propter hoc Philosophus, 8 Metaphys. (com. 10), assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus; non enim dicitur albedo magis et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto signatae, quia signantur per modum substantiae, nec intenduntur nec remittuntur; non enim dicitur albedo magis et minus, sed album. Neutra autem istarum causarum est in caritate et in aliis virtutibus infusis, quare non intendantur et remittantur; quia neque earum ratio in indivisibili consistit, sicut ratio numeri; neque dant esse substantiale subjecto, sicut formae substantiales; et ideo intenduntur et remittuntur, inquantum subjectum reducitur magis in actum ipsarum per actionem agentis causantis eas; unde sicut virtutes acquisitae augentur ex actibus per quos causantur, ita virtutes infusae augentur per actionem Dei, a quo causantur. Actus autem nostri comparantur ad augmentum caritatis et virtutum infusarum, ut disponentes, sicut ad caritatem a principio obtinendam; homo enim faciens quod in se est, praeparat se, ut a Deo recipiat caritatem. Ulterius autem actus nostri possunt esse meritorii respectu augmenti caritatis, quia praesupponunt caritatem, quae est principium merendi. Sed nullus potest mereri, quia a principio obtineat caritatem; quia meritum sine caritate esse non potest. Sic igitur caritatem augeri per intensionem dicimus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in caritate et aliis qualitatibus dicitur augmentum per similitudinem, ita et quantitas, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad secundum dicendum, quod forma est invariabilis, quia non est variationis subjectum; potest tamen dici variabilis, prout subjectum secundum eam variatum, plus et minus eam participat.

Ad tertium dicendum, quod motus alicujus rei potest intelligi secundum essentiam dupliciter. Uno modo quantum ad id quod est proprium, esse scilicet essentialis, vel non esse; et sic motus secundum essentiam non est nisi motus secundum esse et non esse, qui est generatio et corruptio. Alio modo, potest intelligi motus secundum essentiam, si sit motus secundum quodcumque adhaerens essentiae; sicut dicimus corpus essentialiter moveri quando movetur secundum locum; quia de loco ad locum ejus subjectum transfertur; sicut etiam et aliqua qualitas dicitur suo modo moveri essentialiter, prout variatur secundum perfectum et imperfectum; vel magis subjectum secundum eam, ut ex dictis, in corp. art., patet.

Ad quartum dicendum, quod id quod praedicatur essentialiter de caritate, non praedicatur de ea secundum magis et minus; non enim dicitur magis vel minus virtus; sed major caritas dicitur magis virtus propter modum significandi, quia significatur ut substantia. Sed quia ipsa non praedicatur essentialiter de suo subjecto; subjectum secundum eam recipit magis et minus: ut dicatur subjectum habens magis caritatis vel minus; et quod est habens magis caritatem est magis virtuosum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non diminuitur, quia non habet causam diminutionis, ut Ambrosius probat; habet autem causam augmenti, scilicet Deum.

Ad sextum dicendum, quod augmentum quod fit per additionem, est augmentum substantiae quantae. Sic autem caritas non augetur, ut dictum est, in corp. art.

Et per hoc patet solutio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur augeri vel moveri, non quia ipsa sit subjectum motus, sed quia ejus subjectum secundum ipsam movetur et augetur.

Ad nonum dicendum, quod licet Deus sit invariabilis, tamen absque sua variatione variat res; non enim est necessarium ut omne movens moveatur, ut probatur in lib. Physic. Et hoc praecipue Deo competit, quia non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Ad decimum dicendum, quod omnibus qualitatibus et formis est communis ratio magnitudinis quae dicta est, scilicet perfectio earum in subjecto.

Aliquae tamen qualitates, praeter istam magnitudinem seu quantitatem quae competit eis per se, habent aliam magnitudinem vel quantitatem quae competit eis per accidens; et hoc dupliciter. Uno modo ratione subjecti; sicut albedo dicitur quanta per accidens, quia subjectum ejus est quantum; unde augmentato subjecto, augmentatur albedo per accidens. Sed secundum hoc augmentum, non dicitur aliquid magis album, sed major albedo, sicut et dicitur aliquid majus album; non enim aliter praedicantur ea quae pertinent ad hoc augmentum, de albedine, et de subjecto ratione cujus albedo per accidens augeri dicitur. Sed hic modus quantitatis et augmenti non competit qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Alio modo quantitas et augmentum attribuitur alicui qualitati per accidens, ex parte objecti in quod agit; et haec dicitur quantitas virtutis; quae magis dicitur propter quantitatem objecti vel continentiam; sicut dicitur magnae virtutis qui magnum pondus potest ferre, vel qualitercumque potest magnam rem facere, sive magnitudine dimensiva, sive magnitudine perfectionis, vel secundum quantitatem discretam; sicut dicitur aliquis magnae virtutis qui potest multa facere. Et hoc modo quantitas per accidens potest attribui qualitatibus animae, scilicet scientiis et virtutibus. Sed tamen hoc interest inter scientiam et virtutem: quia de ratione scientiae non est quod se extendat in actum respectu omnium objectorum; non enim est necesse quod sciens omnia scibilia cognoscat: sed de ratione virtutis est quod in omnibus virtuose se agat; unde scientia potest augeri vel secundum numerum objectorum, vel secundum intensionem ejus in subjecto; virtus autem uno modo tantum. Sed considerandum est, quod ejusdem rationis est quod aliqua qualitas in aliquid magnum possit, et quod ipsa sit magna, sicut ex supradictis patet; unde etiam magnitudo perfectionis potest dici magnitudo virtutis.

Ad undecimum dicendum, quod motus augmenti caritatis reducitur ad alterationem, non secundum quod alteratio est inter contraria, prout est tantum in sensibilibus, et in sensibili parte animae; sed prout alteratio et passio dicitur secundum receptionem et perfectionem; sicut sentire et intelligere est quoddam pati et alterari; et sic distinguit Philosophus alterationem et passionem in 2 de Anima (com. 57 et 58).

Ad duodecimum dicendum, quod Deus auget caritatem, non novam caritatem infundendo, sed eam quae praeexistebat, perficiendo.

Ad decimum tertium dicendum, quod sicut actus egrediens ab agente potest causare virtutem acquisitam propter impressionem virtutum activarum in passivis, ut supra (in corp. art.) dictum est; ita et potest eam augere.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas et aliae virtutes infusae non augentur active ex actibus, sed tantum dispositive et meritorie, ut dictum est (loc. cit.); nec tamen oportet quod quilibet actus perfectus correspondeat quantitati virtutis; non enim oportet quod habens caritatem, semper operetur secundum totum posse caritatis; usus enim habituum subjacet voluntati.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in superlatione quantum ad se, sed quantum ad suum objectum: quia per virtutem ordinatur homo ad ultimum potentiae, quod est bene operari; unde Philosophus dicit, 7 Physic. (com. 17 et 18), quod virtus est dispositio perfecti ad optimum. Tamen ad hoc optimum aliquis potest esse magis vel minus dispositus; et secundum hoc, virtus recipit magis vel minus. Vel dicendum, quod ultimum non dicitur simpliciter, sed ultimum specie; sicut ignis est specie subtilissimum corporum, et homo dignissima creaturarum; et tamen unus homo est dignior altero.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio virtutis non consistit in indivisibili secundum se, sed ratione sui subjecti, inquantum quaerit medium: ad quod quaerendum potest aliquis diversimode se habere, vel pejus vel melius. Et tamen ipsum medium non est omnino indivisibile; habet enim aliquam latitudinem: sufficit enim ad virtutem quod appropinquet ad medium, ut dicitur 2 Ethicor. (cap. 6); et propter hoc unus actus altero virtuosior dicitur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod virtus caritatis est infinita ex parte Dei, vel finis; sed ad illum infinitum caritas finite disponit; unde potest magis vel minus esse.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non omne perfectum est perfectissimum, sed solum illud quod est in ultimo actualitatis; et ideo nihil prohibet, quod est perfectum secundum virtutem, adhuc magis perfici.

ARTICULUS XII.

Utrum virtutes inter se distinguantur.
(1-2, *quaest.* 67, *art.* 2.)

Duodecimo quaeritur de distinctione virtutum. Et videtur quod non recte virtutes distinguantur. Moralia enim recipiunt speciem ex fine. Si igitur virtutes distinguantur secundum speciem, oportet quod hoc sit ex parte finis. Sed non ex parte finis proximi: quia sic essent infinitae virtutes secundum speciem. Ergo ex parte finis ultimi. Sed finis ultimus virtutum est unus tantum, scilicet Deus, sive felicitas. Ergo est una tantum virtus.

2. Praeterea, ad unum finem pervenitur una operatione. Una autem operatio est ex una forma. Ergo ad unum finem ordinatur homo per unam formam. Finis autem hominis est unus: scilicet felicitas. Ergo et virtus, quae est forma per quam homo ordinatur ad felicitatem, est una tantum.

3. Praeterea, formae et accidentia recipiunt numerum secundum materiam vel subjectum. Subjectum autem virtutis est anima, vel potentia animae. Ergo videtur quod virtus sit una tantum, quia anima est una; vel saltem quod virtutes non excedant numerum potentiarum animae.

4. Praeterea, habitus distinguuntur per objecta, sicut et potentiae. Cum ergo virtutes sint quidam habitus: videtur quod eadem sit ratio distinctionis virtutum et potentiarum animae; et sic, virtutes non excedunt numerum potentiarum animae.

5. Sed dicendum, quod habitus distinguuntur per actus, et non per potentias. — Sed contra, principiata distinguuntur secundum principia, et non e converso; quia ab eodem res habent esse et unitatem. Sed habitus sunt principia actuum. Ergo magis distinguuntur actus penes habitus quam e converso.

6. Praeterea, virtus necessaria est ad hoc quod

homo inclinetur ad id quod est virtutis per modum naturae: est enim virtus, ut Tullius dicit (lib. 2 de Invent.), habitus in modum naturae rationi consentaneus. Ad id igitur ad quod ipsa potentia naturaliter inclinatur, non indiget homo virtute. Sed voluntas hominis naturaliter inclinatur ad ultimum finem. Ergo circa ultimum finem non est necessarius homini aliquis habitus virtutis; propter quod nec philosophi posuerunt aliquas virtutes quarum objectum esset felicitas. Nec ergo nos debemus ponere aliquas virtutes theologicas, cujus objectum sit Deus, qui est ultimus finis.

7. Praeterea, virtus est dispositio perfecti ad optimum. Sed fides et spes imperfectionem quamdam important; quia fides est de non visis, spes de non habitis; propter quod, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, ut dicitur I Corinth. 13, 10. Ergo fides et spes non debent poni virtutes.

8. Praeterea, ad Deum non potest aliquis ordinari nisi per intellectum et affectum. Sed fides sufficienter ordinat intellectum hominis in Deum, caritas autem affectum. Ergo praeter fidem et caritatem non debet poni spes virtus theologica.

9. Praeterea, id quod est generale omni virtuti, non debet poni specialis virtus. Sed caritas videtur esse communis omnibus virtutibus; quia, ut dicit Augustinus in lib. de moribus Ecclesiae (cap. 15), nihil aliud est virtus quam ordo amoris: ipsa etiam caritas dicitur esse forma omnium virtutum. Ergo non debet poni una specialis virtus inter theologicas.

10. Praeterea, in Deo non solum consideratur veritas quam respicit fides, vel sublimitas quam respicit spes, vel bonitas quam respicit caritas; sed sunt plura alia quae Deo attribuuntur: ut sapientia, potentia, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit vel una tantum virtus theologica, quia omnia illa unum sunt in Deo; vel quod sint tot virtutes theologicae quot sunt quae attribuuntur Deo.

11. Praeterea, virtus theologica est cujus actus immediate ordinatur in Deum. Sed plura alia sunt talia: sicut sapientia quae contemplatur Deum, timor qui reveretur ipsum, religio quae colit eum. Ergo non sunt tantum tres virtutes theologicae.

12. Praeterea, finis est ratio eorum quae sunt ad finem. Habitis igitur virtutibus theologicis, quibus homo recte ordinatur ad Deum, videtur superfluum ponere alias virtutes.

13. Praeterea, virtus ordinatur ad bonum: est enim virtus quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est tantum in voluntate et in appetitiva parte; et sic videtur quod non sint aliquae virtutes intellectuales.

14. Praeterea, prudentia est quaedam virtus intellectualis. Ipsa autem ponitur inter morales. Ergo videtur quod morales virtutes non distinguantur ab intellectualibus.

15. Praeterea, scientia moralis non tractat nisi moralia. Tractat autem scientia moralis de virtutibus intellectualibus. Ergo virtutes intellectuales sunt morales.

16. Praeterea, id quod ponitur in definitione alicujus, non distinguitur ab eo. Sed prudentia ponitur in definitione virtutis moralis: est enim virtus moralis, habitus electivus in medietate consistens determinata secundum rectam rationem, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 6, a med.); ratio enim agibilium est prudentia, ut dicitur 6 Ethic. (cap. 5). Ergo morales virtutes non distinguuntur a prudentia.

17. Praeterea, sicut prudentia pertinet ad cognitionem practicam, ita et ars. Sed praeter artem non sunt aliqui habitus in appetitiva (1) parte ordinati ad operandum artificialia. Ergo pari ratione nec praeter prudentiam sunt aliqui habitus virtuosi in appetitu ad operandum agibilia; et ita videtur quod non sint aliquae virtutes morales distinctae a prudentia.

18. Sed dicendum, quod ideo arti non respondet aliqua virtus in appetitu, quia appetitus est singularium, ars autem universalium. — Sed contra, Aristoteles dicit 2 Ethic., quod ira semper est circa singularia: sed odium est etiam universalium; habemus enim odio omne latronum genus. Odium autem ad appetitum pertinet. Ergo appetitus est respectu universalium.

19. Praeterea, unaquaeque potentia naturaliter tendit in suum objectum. Objectum autem appetitus est bonum apprehensum. Ergo appetitus naturaliter tendit in bonum ex quo est apprehensum. Sed ad apprehendendum bonum sufficienter nos perficit prudentia. Ergo praeter prudentiam non est necessarium nos habere aliquam virtutem aliam moralem in appetitu, cum ad hoc sufficiat inclinatio naturalis.

20. Praeterea, ad virtutem sufficit cognitio et operatio. Sed utrumque horum habetur per prudentiam. Ergo praeter prudentiam non oportet ponere alias virtutes morales.

21. Praeterea, sicut appetitivi habitus distinguuntur penes objecta, ita et habitus cognoscitivi. Sed de omnibus moralibus est unus habitus cognoscitivus, vel scientia moralis circa omnia moralia, vel etiam prudentia. Ergo et una tantum est in appetitu virtus moralis.

22. Praeterea, ea quae conveniunt in forma, et differunt solum in materia, sunt unum specie. Sed omnes virtutes morales conveniunt secundum id quod est formale in eis, quia in omnibus est medium acceptum secundum rationem rectam; non autem differunt nisi penes materias. Ergo non differunt specie, sed numero tantum.

23. Praeterea, ea quae differunt specie, non denominantur ad invicem. Sed virtutes morales denominant se invicem; quia, ut Augustinus dicit (lib. 6 de Trin., cap. 4), oportet quod justitia sit fortis et temperata, et temperantia justa et fortis, et sic de aliis. Ergo virtutes non distinguuntur ad invicem.

24. Praeterea, virtutes theologicae et cardinales sunt principaliores quam morales. Sed virtutes intellectuales non dicuntur cardinales, neque theologicae. Ergo nec morales debent dici cardinales, quasi principales.

25. Praeterea, tres ponuntur animae partes; scilicet rationalis, irascibilis, et concupiscibilis. Ergo si sunt aliquae virtutes principales, videtur quod sint tres tantum.

26. Praeterea, aliae virtutes videntur istis principaliores; sicut est magnanimitas, que operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur 4 Ethic. (cap. 2); et humilitas, quae est custos virtutum: mansuetudo etiam videtur esse principalior quam fortitudo, cum sit circa iram, a qua denominatur

(1) *Al.* in opposita.

irascibilis; liberalitas et magnificentia, quae dant de suo, videntur esse principaliores quam justitia, quae reddit alteri debitum. Ergo istae non sunt virtutes cardinales, sed magis aliae.

27. Praeterea, pars non distinguitur a suo toto. Sed aliae virtutes ponuntur a Tullio (in lib. de Invent.), partes istarum quatuor; scilicet prudentiae, justitiae, fortitudinis, et temperantiae. Ergo saltem aliae virtutes morales non distinguuntur ab istis; et sic videntur virtutes non recte distingui.

Sed contra est quod 1 Corinth. 13, 13, dicitur: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec*; et Sap. 7, 7: *Sobrietatem et prudentiam docet, et justitiam et virtutem.*

Respondeo dicendum, quod unumquodque diversificatur secundum speciem secundum id quod est formale in ipso. Formale autem in unoquoque est id quod est completivum definitionis ejus; ultima enim differentia constituit speciem; unde per eam differt definitum secundum speciem ab aliis; et si ipsa sit multiplicabilis formaliter secundum diversas rationes, definitum in species diversas dividitur secundum ipsius diversitatem. Illud autem quod est completivum et ultimum formale in definitione virtutis, est bonum: nam virtus universaliter accepta sic definitur: *Virtus est, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*: ut patet in lib. Ethic. (2, cap. 62, in princ.); unde et virtus hominis, de qua loquimur, oportet quod diversificetur secundum speciem, secundum quod bonum ratione diversificatur. Cum autem homo sit homo inquantum rationalis est; oportet hominis bonum esse ejus quod est aliqualiter rationale. Rationalis autem pars, sive intellectiva, comprehendit et cognitivam et appetitivam. Pertinet autem ad rationalem partem non solum appetitus, qui est in ipsa parte rationali, consequens apprehensionem intellectus, qui dicitur voluntas: sed etiam appetitus qui est in parte sensitiva hominis, et dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Nam etiam hic appetitus in homine sequitur apprehensionem rationis, inquantum imperio rationis obedit; unde et participare dicitur aliqualiter rationem. Bonum igitur hominis est et bonum cognitivae et bonum appetitivae partis. Non autem secundum eamdem rationem utrique parti bonum attribuitur. Nam bonum appetitivae parti attribuitur formaliter: ipsum enim bonum est appetitivae partis objectum: sed intellectivae parti attribuitur bonum non formaliter, sed materialiter tantum. Nam cognoscere verum, est quoddam bonum cognitivae partis; licet sub ratione boni non comparetur ad cognitivam, sed magis ad appetitivam: nam ipsa cognitio veri est quoddam appetibile. Oportet igitur alterius rationis esse virtutem quae perficit partem cognoscitivam ad cognoscendum verum, et quae perficit rationem appetitivam ad apprehendendum bonum; et propter hoc Philosophus in lib. Ethic. (1, in fin.), distinguit virtutes intellectuales a moralibus: et intellectuales dicuntur quae perficiunt partem intellectualem ad cognoscendum verum; morales autem quae perficiunt partem appetitivam ad appetendum bonum. Et quia bonum magis congrue competit parti appetitivae quam intellectivae; propter hoc, nomen virtutis convenientius et magis proprie competit virtutibus appetitivae partis quam virtutibus intellectivae; licet virtutes intellectivae sint nobiliores perfectiones quam virtutes morales, ut probatur 6 Ethic. (cap. 5, usque ad 7). Cognitio autem veri non est respectu omnium unius rationis. Alia enim ratione cognoscitur verum necessarium, et verum contingens: et iterum verum necessarium alia ratione cognoscitur si sit per se notum, sicut intellectu cognoscuntur prima principia; alia ratione si fiat notum ex alio, sicut fiunt notae conclusiones per scientiam vel sapientiam circa altissima: in quibus etiam est alia ratio cognoscendi, eo quod ex hac homo dirigitur in aliis cognoscendis. Et similiter circa contingentia operabilia non est eadem ratio cognoscendi ea quae sunt in nobis, quae dicuntur agibilia, ut sunt operationes nostrae, circa quas frequenter contingit errare, propter aliquam passionem; quarum est prudentia: et ea quae sunt extra nos a nobis factibilia, in quibus dirigitur aliquis; quorum rectam aestimationem passiones animae non corrumpunt. Et ideo Philosophus ponit 6 Ethic., virtutes intellectuales, scilicet sapientiam, et scientiam, et intellectum, prudentiam, et artem. Similiter etiam bonum appetitivae partis non secundum eamdem rationem se habet in omnibus rebus humanis. Hujusmodi autem bonum in tripartita materia quaeritur; scilicet in passionibus concupiscibilis, et in operationibus nostris quae sunt circa res exteriores quae veniunt in usum nostrum, sicut est emptio et venditio, locatio et conductio, et hujusmodi alia. Bonum enim hominis in passionibus est; ut sic homo in eis se habeat, quod per earum impetum a rationis judicio non declinet; unde si aliquae passiones sunt quae bonum rationis natae sint impedire per modum incitationis ad agendum vel prosequendum, bonum virtutis praecipue consistit in quadam refrenatione et retractione; sicut patet de temperantia, quae refrenat et compescit concupiscentias. Si autem passio nata sit praecipue bonum rationis impedire in retrahendo, sicut timor, bonum virtutis circa hujusmodi passionem erit in sustinendo; quod facit fortitudo. Circa res vero exteriores bonum rationis consistit in hoc quod debitam proportionem suscipiant, secundum quod pertinent ad communicationem humanae vitae; et ex hoc imponitur nomen justitiae, cujus est dirigere, et aequalitatem in hujusmodi invenire. Sed considerandum est, quod tam bonum intellectivae partis quam appetitivae est duplex: scilicet bonum quod est ultimus finis, et bonum quod est propter finem; nec est eadem ratio utriusque: et ideo praeter omnes virtutes praedictas, secundum quas homo bonum consequitur in his quae sunt ad finem, oportet esse alias virtutes secundum quas homo bene se habet circa ultimum finem, qui Deus est; unde et theologicae dicuntur, quia Deum habent non solum pro fine, sed etiam pro objecto. Ad hoc autem quod moveamur recte in finem, oportet finem esse et cognitum et desideratum. Desiderium autem finis duo exigit: scilicet fiduciam de fine obtinendo, quia nullus sapiens movetur ad id quod consequi non potest; et amorem finis, quia non desideratur nisi amatum; et ideo virtutes theologicae sunt tres: scilicet fides, qua Deum cognoscimus; spes, qua ipsum nos obtenturos esse speramus; et caritas, qua eum diligimus. Sic ergo patet quod sunt tria genera virtutum: theologicae, intellectuales et morales; et quodlibet genus sub se plures species habet.

Ad primum ergo dicendum, quod moralia recipiunt speciem a finibus proximis; qui tamen non

sunt infiniti, si in eis sola differentia formalis consideretur: nam finis proximus uniuscujusque virtutis est bonum quod ipsa operatur, quod differt ratione, ut ostensum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in his quae agunt per necessitatem naturae, quia ea consequuntur finem una actione et una forma: homo autem ideo habet rationem, quia per plura et diversa oportet quod ad finem suum perveniat; unde sunt ei necessariae plures virtutes.

Ad tertium dicendum, quod accidentia non multiplicantur in uno secundum numerum, sed tantum secundum speciem; unde non oportet unitatem vel multitudinem in virtutibus considerari secundum subjectum, quod est anima, vel potentiae ejus, nisi quatenus diversitatem potentiarum consequitur diversa ratio boni, secundum quam distinguuntur virtutes, ut dictum est, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod non secundum eamdem rationem est aliquid objectum potentiae et habitus; nam potentia est secundum quam simpliciter possumus aliquid, puta irasci vel confidere; habitus autem est secundum quem aliquid possumus bene vel male, ut dicitur in Ethic. (lib. 2, cap. 5 et 6); et ideo ubi est alia ratio boni, est alia ratio objecti quantum ad habitum, sed non quantum ad potentiam; propter quod contingit in una potentia multos habitus esse.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse causam effectivam alterius, quod tamen est causa finalis illius; sicut medicina est causa effectiva sanitatis, quae est finis medicinae, ut Philosophus dicit 1 Ethic. (non procul a princ.). Habitus igitur sunt causae effectivae actuum; sed actus sunt fines habituum; et ideo habitus formaliter secundum actus distinguuntur.

Ad sextum dicendum, quod respectu finis qui est naturae humanae proportionatus, sufficit homini ad bene se habendum naturalis inclinatio; et ideo philosophi posuerunt aliquas virtutes, quarum objectum esset felicitas, de qua ipsi tractabant. Sed finis in quo beatitudinem speramus, Deus est, naturae nostrae excedens proportionem; et ideo supra naturalem inclinationem necessariae sunt nobis virtutes, quibus in finem ultimum elevemur.

Ad septimum dicendum, quod attingere ad Deum qualitercumque et imperfecte, majoris perfectionis est quam perfecte alia attingere; unde Philosophus dicit de proprietatibus Animalium, et in 2 de Caelo et Mundo (comment. 60): *Quod de sublimioribus rebus percipimus, est dignius, quam quod de aliis rebus multum cognoscimus.* Et ideo nihil prohibet et fidem et spem esse virtutes, quamvis per eas imperfecte attingamus ad Deum.

Ad octavum dicendum, quod affectus in Deum ordinatur et per spem inquantum confidit de Deo, et per caritatem inquantum diligit ipsum.

Ad nonum dicendum, quod amor est principium et radix omnium affectuum: non enim gaudemus de praesentia boni nisi inquantum est amatum: et similiter patet in omnibus aliis affectionibus. Sic igitur omnis virtus quae est ordinativa alicujus passionis, est etiam ordinativa amoris. Nec etiam sequitur quod caritas, quae est amor, non sit virtus specialis; sed oportet quod sit principium quodammodo omnium virtutum, inquantum omnes movet ad suum finem.

Ad decimum dicendum, quod non oportet secundum omnia attributa divina accipi virtutes theologicas, sed solum secundum illa secundum quae appetitum nostrum movet ut finis; et secundum hoc sunt tres virtutes theologicae, ut dictum est, art. 10, hujus quaest.

Ad undecimum dicendum, quod religio habet Deum pro fine, non autem pro objecto, sed ea quae offert colendo ipsum, et ideo non est virtus theologica. Similiter etiam sapientia, qua nunc contemplamur Deum, non immediate respicit ipsum Deum, sed effectus ex quibus ipsum in praesenti contemplamur. Timor etiam respicit pro objecto aliquid aliud quam Deum; vel poenas, vel propriam parvitatem, ex cujus consideratione homo Deo reverenter se subjicit.

Ad duodecimum dicendum, quod sicut in speculativis sunt principia et conclusiones; ita et in operativis sunt fines, et ea quae sunt ad finem. Sicut igitur ad perfectam cognitionem et expeditam non sufficit quod homo bene se habeat circa principia per intellectum, sed ulterius requiritur scientia ad conclusiones; ita in operativis praeter virtutes theologicas, quibus bene nos habemus ad ultimum finem, sunt necessariae virtutes aliae, quibus bene ordinemur ad ea quae sunt ad finem.

Ad decimumtertium dicendum, quod licet bonum, inquantum hujusmodi, sit objectum appetitivae virtutis et non intellectivae; tamen id quod est bonum, potest inveniri etiam in intellectiva; nam cognoscere verum, quoddam bonum est; et sic habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum, habet virtutis rationem.

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia secundum essentiam suam intellectualis est, sed habet materiam moralem; et ideo quandoque cum moralibus numeratur, quodammodo media existens inter intellectuales et morales.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtutes intellectuales licet distinguantur a moralibus, pertinent tamen ad scientiam moralem, inquantum actus earum voluntati subduntur ; utimur enim scientia cum volumus, et aliis virtutibus intellectualibus. Ex hoc autem aliquid morale dicitur, quod se habet aliquo modo ad voluntatem.

Ad decimumsextum dicendum, quod ratio recta prudentiae non ponitur in definitione virtutis moralis, quasi aliquid de essentia ejus existens; sed sicut causa quodammodo effectiva ipsius, vel per participationem; nam virtus moralis nihil aliud est quam participatio quaedam rationis rectae in parte appetitiva, ut in superioribus dictum est.

Ad decimumseptimum dicendum, quod materia artis sunt exteriora factibilia; materia autem prudentiae sunt agibilia in nobis existentia. Sicut igitur ars requirit rectitudinem quamdam in rebus exterioribus, quae ars disponit secundum aliquam formam; ita prudentia requirit rectam dispositionem in passionibus et affectionibus nostris; et propter hoc prudentia requirit aliquos habitus morales in parte appetitiva, non autem ars.

Ad decimumoctavum concedimus. Appetitus enim intellectivae partis, qui est voluntas, potest esse universalis boni, quod per intellectum apprehenditur; non autem appetitus qui est in parte sensitiva, quia nec sensus universale apprehendit.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet appetitus naturaliter moveatur in bonum apprehensum; ad hoc tamen quod faciliter inclinetur in

hoc bonum, quod ratio consequitur per prudentiam perfectam, requiritur in parte appetitiva aliquis habitus virtutis; et praecipue vera ratio deliberans et demonstrans aliquod bonum, in cujus contrarium appetitus natus est ferri absolute; sicut concupiscibilis nata est moveri in delectabile sensus, et irascibilis in vindictam; quae tamen interdum ratio prohibet per suam deliberationem: similiter etiam voluntas, ea quae in usum hominis veniunt, nata est appetere sibi ad necessitatem vitae; sed ratio deliberans aliquando praecipit alteri communicanda. Et ideo in parte appetitiva necessarium est ponere habitus virtutum ad hoc quod faciliter obediat rationi.

Ad vicesimum dicendum, quod cognitio ad prudentiam immediate pertinet; sed operatio pertinet ad eam mediante appetitiva virtute; et ideo debent in appetitiva etiam virtute esse aliqui habitus, qui dicuntur virtutes morales.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod in omnibus moralibus est una ratio veri; in omnibus enim moralibus est verum contingens agibile; non tamen in eis est una ratio boni, quod est objectum virtutis; et ideo respectu omnium moralium est unus habitus cognoscitivus, sed non una virtus moralis.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod medium in diversis materiis diversimode invenitur; et ideo diversitas materiae in virtutibus moralibus causat diversitatem formalem, secundum quam virtutes morales specie differunt.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod quaedam virtutes morales speciales, et circa materiam specialem existentes, appropriant sibi illud quod est commune omni virtuti, et ab eo denominantur: propterea quod illud quod est omnibus commune in aliqua speciali materia, praecipue difficultatem et laudem habet. Manifestum est enim quod ad quamlibet virtutem requiritur quod actus ejus sit modificatus secundum debitas circumstantias, quibus in medio constituitur; et quod sit directus in ordine ad finem, vel ad quodcumque aliud exterius; et iterum quod habeat firmitatem. Immobiliter enim operari est una de conditionibus virtutis, ut patet 3 Ethic. (cap. 4); persistere autem firmiter praecipue habet difficultatem et laudem in periculis mortis; et ideo virtus quae est circa hanc materiam, nomen sibi *fortitudinis* vindicat. Continere autem, specialiter habet difficultatem et laudem in delectabilibus tactus; unde virtus quae est circa hanc materiam, *temperantia* nominatur. In usu autem rerum exteriorum praecipue requiritur et laudatur rectitudo, quia in hujusmodi bonis homines sibi communicant; et ideo hoc est bonum virtutis in eis, quia quantum ad ea homo directe secundum aequalitatem quamdam se habet ad alios; et ab hoc denominatur *justitia*. Quandoque ergo homines de virtutibus loquentes, utuntur nomine fortitudinis et temperantiae et justitiae, non secundum quod sunt virtutes speciales in determinata materia, sed secundum conditiones generales a quibus denominantur. Et per hoc dicitur quod temperantia debet esse fortis, idest firmitatem habere; et fortitudo debet esse temperata, idest modum servare, et eadem ratio est in aliis. De *prudentia* vero manifestum est, quod quodammodo est generalis, inquantum habet pro materia omnia moralia, et inquantum omnes virtutes morales quodammodo eam participant, ut ostensum est in isto art. ad 16 arg., et hac ratione dicitur quod omnis virtus moralis debet esse prudens.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur sicut ostium in cardine. Et quia ostium est per quod introitur in domum, ratio cardinalis virtutis non competit virtutibus theologicis, quae sunt circa ultimum finem, ex quo non est introitus vel motus ad aliquid interius. Convenit enim virtutibus theologicis quod super eas aliae virtutes firmentur, sicut supra aliquid immobile; et ideo fides dicitur fundamentum, 1 Corinth. 3, 2: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est;* spes anchora, Heb. 6, 19: *Sicut animae anchoram etc.;* caritas radix, Ephes. 3, 17: *In caritate radicati et fundati.* Similiter etiam intellectuales non dicuntur cardinales, quia perficiunt in vita contemplativa quaedam earum, scilicet sapientia, scientia, et intellectus; vita autem contemplativa est finis, unde non habet rationem ostii. Sed vita activa, in qua perficiunt morales, est ut ostium ad contemplativam. Ars autem non habet virtutes sibi cohaerentes, ut cardinalis dici possit. Sed prudentia, quae dirigit in vita activa, inter cardinales virtutes computatur.

Ad vicesimumquintum dicendum, quod in parte rationali sunt duae virtutes: scilicet appetitiva, quae vocatur voluntas; et apprehensiva, quae vocatur ratio; unde in parte rationali sunt duae virtutes cardinales; prudentia quantum ad rationem, justitia quantum ad voluntatem; in concupiscibili autem temperantia; sed in irascibili fortitudo.

Ad vicesimumsextum dicendum, quod in unaquaque materia oportet esse cardinalem virtutem circa id quod est principalius in materia illa; virtutes autem quae sunt circa alia quae pertinent ad illam materiam, dicuntur secundariae; sicut in passionibus concupiscibilis, principaliores sunt concupiscentiae et delectationes quae sunt secundum tactum, circa quas est temperantia; et ideo in materia ista temperantia ponitur cardinalis; eutrapelia vero, quae est circa delectationes quae sunt in ludis, potest poni secundaria vel adjuncta. Similiter inter passiones irascibilis, praecipuum est quod pertinet ad timores et audacias circa pericula mortis, circa quae est fortitudo; unde fortitudo ponitur virtus cardinalis in irascibili; non mansuetudo, quae est circa iras; licet ab ira denominetur irascibilis; propter hoc quod est ultima inter passiones irascibilis; nec etiam magnanimitas et humilitas, quae quodam modo se habent ad spem vel fiduciam alicujus magni; non enim ita movent hominem ira et spes, sicut timor mortis. In actionibus autem quae sunt respectu exteriorum quae veniunt in usum vitae, primum et praecipuum est quod unicuique quod suum est, reddatur; quod facit justitia; hoc enim subtracto, neque liberalitas neque magnificentia locum habet; et ideo justitia est cardinalis virtus, et aliae sunt adjunctae. In actibus etiam rationis praecipuum est praecipere, sive eligere; quod facit prudentia: ad hoc enim ordinatur et consultiva, in quo dirigitur eubulia, et judicium de consiliatis, in quo dirigitur synderesis. Unde prudentia est cardinalis, aliae vero virtutes sunt adjunctae.

Ad vicesimumseptimum dicendum, quod aliae virtutes adjunctae vel secundariae ponuntur partes cardinalium, non integrales vel subjectivae, cum

habeant materiam determinatam et actum proprium; sed quasi partes potentiales, inquantum particulariter participant, et deficienter medium quod principaliter et perfectius convenit virtuti cardinali.

ARTICULUS XIII.

Utrum virtus sit in medio. — (1 2, *quaest.* 64, *art.* 9; *et* 4 *Sent.*, *dist.* 23, *quaest.* 1, *art.* 4.)

Decimotertio quaeritur, utrum virtus sit in medio. Et videtur quod non. Quia, ut dicitur in 1 de caelo (com. 116), virtus est ultimum potentiae. Sed ultimum non est medium, sed magis extremum. Ergo virtus non est in medio, sed in extremo.

2. Praeterea, virtus habet rationem boni; est enim bona qualitas, ut Augustinus dicit (ut 2 Sent., dist. 18, refertur). Bonum autem habet rationem finis, quod est ultimum, et ita extremum. Ergo magis virtus est in extremo quam in medio.

3. Praeterea, bonum est contrarium malo, inter quae nullum est medium, quod neque bonum neque malum est, ut dicitur in Postpraedicamentis (cap. de oppositis, a med.). Ergo bonum habet rationem extremi; et sic virtus, quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 6 in princ.), non est in medio, sed in extremo.

4. Praeterea virtus est bonum rationis; hoc enim est virtuosum quod secundum rationem est. Ratio autem in homine non se habet ut medium, sed ut supremum. Ergo ratio medii non competit virtuti.

5. Praeterea, omnis virtus, aut est theologica, aut intellectualis, aut moralis, ut ex superioribus patet (art. 6, 7, 9, 10, hujus quaest.). Sed virtus theologica non est in medio; quia Bernardus dicit (in lib. de diligendo Deo, in princ.), quod modus caritatis est non habere modum. Caritas autem praecipua est inter alias virtutes theologicas, et radix earum. Similiter etiam nec intellectualibus virtutibus videtur competere ratio medii: quia medium est inter contraria; res autem, prout sunt in intellectu, non sunt contrariae; nec intellectus corrumpitur ex excellenti intelligibili, ut dicitur in 3 de Anim. (com. 7). Similiter etiam nec virtutes morales videntur esse in medio; quia quaedam virtutes consistunt in maximo; sicut fortitudo est circa maxima pericula, quae sunt pericula mortis; et magnanimitas circa magnum in honoribus; et magnificentia circa magnum in sumptibus; et pietas circa maximam reverentiam quae debetur parentibus, quibus nihil aequivalens reddere possumus; et simile est de religione, quae circa magnum est in cultu divino, cui non possumus sufficienter servire. Ergo virtus non est in medio.

6. Praeterea, si positio (1) virtutis consistit in medio, oportet quod perfectiores virtutes magis in medio consistant. Sed virginitas et paupertas sunt perfectiores (2) virtutes, quia cadunt sub consilio, quod non est nisi de meliori bono. Ergo virginitas et paupertas essent in medio: quod videtur esse falsum; quia virginitas in materia venereorum abstinet ab omni venereo, et ita tenet extremum; et similiter in possessionibus paupertas, quia renuntiat omnibus. Non ergo videtur quod ratio virtutis sit consistere in medio.

7. Praeterea, Boetius in Arithmetica (lib. 2 cap. 41, 42 et sequent.) assignat triplex medium: scilicet arithmeticum, ut 6 inter 4 et 8, quia secundum aequalem quantitatem distat ab utroque; et medium geometricum, sicut 6 inter 9 et 4, quia secundum eamdem proportionem, scilicet sesquialteram, ab utroque extremo distat, licet non secundum eamdem quantitatem; et medium harmonicum, sive musicum, sicut 3 est medium inter 6 et 2, quia quae proportio est unius extremi ad alterum, scilicet 6 ad 2, eadem est proportio 3 (quod est distantia (1) inter 6 et 3) ad 1, quod est differentia inter 2 et 3. Nullum autem istorum mediorum salvatur in virtute; quia non oportet quod medium virtutis aequaliter se habeat ad extremum neque secundum quantitatem, neque secundum proportionem et terminorum et differentiarum. Ergo virtus non est in medio.

8. Sed dicendum, quod virtus consistit in medio rationis, et non in medio rei, de quo dicit Boetius. — Sed contra, virtus, secundum Augustinum (de lib. Arb., lib. 2, cap. 10), computatur inter maxima bona, quibus nullus male utitur. Si ergo bonum virtutis est in medio, oportet quod medium virtutis maxime habeat rationem medii. Sed medium rei perfectius habet rationem medii quam medium rationis. Ergo medium virtutis magis est medium rei quam medium rationis.

9. Praeterea, virtus moralis est circa passiones et operationes animae, quae sunt indivisibiles. In indivisibili autem non est accipere medium et extrema. Ergo virtus non consistit in medio.

10. Praeterea, Philosophus dicit in lib. Topicorum, quod in voluptatibus melius est facere quam fecisse, vel fieri quam factum esse. Sed virtus aliqua est circa voluptates, scilicet temperantia. Ergo, cum virtus semper quaerat quod melius est; semper temperantia quaeret voluptates fieri; quod est tenere extremum, et non medium. Non ergo virtus moralis consistit in medio.

11. Praeterea, ubi est invenire magis et minus, ibi est invenire medium. Sed in vitiis est invenire magis et minus; est enim aliquis magis vel minus luxuriosus vel gulosus. Ergo in gula et luxuria, et in aliis vitiis, est invenire medium. Si ergo ratio virtutis est esse in medio, videtur quod in vitiis sit invenire virtutem.

12. Praeterea, si virtus consistit in medio, non nisi in medio duorum vitiorum. Hoc autem non convenit omni virtuti morali; justitia enim non est inter duo vitia, sed habet unum tantum vitium oppositum: accipere enim plus quam suum est, hoc vitiosum est; sed quod auferatur alicui de eo quod suum est, absque suo vitio est. Ergo ratio virtutis moralis non est ut in medio consistat.

13. Praeterea, medium aequaliter distat ab extremis. Sed virtus non aequaliter distat ab extremis. Fortis enim propinquior est audaci quam timido, et liberalis prodigo quam tenaci; et similiter patet in aliis. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

14. Praeterea, de extremo in extremum non transitur nisi per medium. Si ergo virtus sit in medio, non erit de uno vitio opposito in aliud transitus nisi per virtutem; quod patet esse falsum.

(1) *Forte* perfectio.
(2) *Al.* perfectae.

(1) *Al.* differentia.

15. Praeterea, medium et extrema sunt in eodem genere. Sed fortitudo et timiditas et audacia non sunt in eodem genere; nam fortitudo est in genere virtutis; timiditas et audacia in genere vitii. Ergo fortitudo non est medium inter ea. Et similiter potest objici de aliis virtutibus.

16. Praeterea, in quantitatibus sicut extrema sunt indivisibilia, ita et medium; nam punctum est et medium et terminus lineae. Si ergo virtus consistit in medio, consistit in indivisibili. Et hoc etiam videtur per hoc quod Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 5 circa fin.), quod difficile est esse virtuosum; sicut difficile est attingere signum, vel invenire centrum in circulo. Si ergo virtus in indivisibili consistit, videtur quod virtus non augeatur et minuatur; quod est manifeste falsum.

17. Praeterea, in indivisibili non est aliqua diversitas. Si ergo virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili, videtur quod in virtute non sit aliqua diversitas; ita quod id quod est virtuosum uni, sit virtuosum alteri; quod est manifeste falsum; nam aliquis laudatur in uno, qui vituperatur in altero.

18. Praeterea, quidquid vel ad modicum elongatur ab indivisibili, puta a centro; est extra indivisibile, et extra centrum. Si igitur virtus sit in medio sicut in quodam indivisibili; videtur quod quodcumque vel ad modicum declinet ab eo quod est rectum fieri, sit extra virtutem; et sic rarissime homo operatur secundum virtutem. Non ergo virtus est in medio.

Sed contra est, quod omnis virtus vel est moralis, vel intellecualis, vel theologica. Virtus autem moralis est in medio; nam virtus moralis, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 6 a med.), est habitus electivus in medietate consistens. Virtus etiam intellectualis videtur esse in medio, propter id quod Apostolus dicit, Rom. 11, 3: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem.* Similiter etiam virtus theologica videtur esse in medio; nam fides incedit media inter duas haereses, ut dicit Boetius in lib. de duabus Naturis; spes etiam est media inter praesumptionem et desperationem. Ergo omnis virtus est in medio.

Respondeo dicendum, quod virtutes morales et intellectuales sunt in medio, licet aliter et aliter; virtutes autem theologicae non sunt in medio, nisi forte per accidens. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cujuslibet habentis regulam et mensuram bonum consistit in hoc quod est adaequari suae regulae vel mensurae; unde dicimus illud bonum esse quod neque plus neque minus habet quam debet habere. Considerandum autem est quod materia virtutum moralium sunt passiones et operationes humanae, sicut factibilia sunt materia artis. Sicut igitur bonum in his quae fiunt per artem, consistit in hoc quod artificiata accipiant mensuram secundum quod exigit ars, quae est regula artificiatorum; ita bonum in passionibus et operationibus humanis est quod attingatur modus rationis, qui est mensura et regula omnium passionum et operationum humanarum; nam cum homo sit homo per hoc quod rationem habet, oportet quod bonum hominis sit secundum rationem esse. Quod autem in passionibus et operationibus humanis aliquis excedat modum rationis vel deficiat ab eo, hoc est malum. Cum igitur bonum hominis sit virtus humana; consequens est quod virtus moralis consistat in medio inter superabundantiam et defectum; ut superabundantia et defectus et medium accipiantur secundum respectum ad regulam rationis.

Virtutum autem (1) intellectualium, quae sunt in ipsa ratione, quaedam sunt practicae, ut prudentia et ars; quaedam speculativae, ut sapientia, scientia, et intellectus. Et practicarum quidem virtutum materia sunt passiones et operationes humanae, vel ipsa artificialia; materia autem virtutum speculativarum sunt res ipsae necessariae. Aliter autem se habet ratio ad utraque: nam ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura, sicut jam dictum est; ad ea vero quae speculatur, se habet ratio sicut mensuratum et regulatum ad regulam et mensuram: bonum enim intellectus nostri est verum, quod quidem sequitur intellectus noster quando adaequatur rei. Sicut igitur virtutes morales consistunt in medio determinato per rationem; ita ad prudentiam, quae est virtus intellectualis practica circa moralia, pertinet idem medium, inquantum ponit ipsum circa actiones et passiones. Et hoc patet per definitionem virtutis moralis, quae, ut in 2 Ethic. (cap. 6) dicitur, est habitus electivus, in medietate consistens, ut sapiens determinabit. Idem ergo est medium prudentiae et virtutis moralis; sed prudentiae est sicut imprimentis, virtutis moralis sicut impressi; sicut eadem est rectitudo artis ut rectificantis, et artificiati ut rectificati. In virtutibus autem intellectualibus speculativis medium erit ipsum verum, quod consideratur in eo secundum quod attingit suam mensuram. Quod quidem non est medium inter aliquam contrarietatem quae sit ex parte rei: contraria enim inter quae accipitur medium virtutis, non sunt ex parte mensurae, sed ex parte mensurati, secundum quod excedit vel deficit a mensura; sicut patet ex hoc quod dictum est est de virtutibus moralibus. Oportet igitur contraria inter quae est hoc medium virtutum intellectualium, accipere ex parte ipsius intellectus. Contraria autem intellectus sunt opposita secundum affirmationem et negationem, ut patet in 2 Periher. Inter affirmationes ergo et negationes oppositas accipitur medium virtutum intellectualium speculativarum, quod est verum: utputa, quia verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est: falsum autem secundum excessum erit, cum dicitur esse quod non est; secundum defectum vero, cum dicitur non esse quod est. Si igitur in intellectu non esset aliqua propria contrarietas praeter contrarietatem rerum, non esset accipere in virtutibus intellectualibus medium et extrema. Manifestum est autem, quod in voluntate non est accipere aliquam contrarietatem propriam, sed solum secundum ordinem ad res volitas contrarias: quia intellectus cognoscit aliquid secundum quod est in ipso; voluntas autem movetur ad rem secundum quod in se est; unde si aliqua virtus sit in voluntate secundum comparationem ad ejus mensuram et regulam, talis virtus non consistet in medio: non enim est accipere extrema ex parte mensurae, sed ex parte mensurati tantum, prout excedit vel diminuitur a mensura.

Virtutes autem theologicae ordinantur ad suam materiam vel objectum, quod est Deus, mediante voluntate. Et quod de caritate et spe manifestum est, hoc circa fidem similiter dicitur: nam licet fi-

(1) *Al.* enim.

des sit in intellectu, est tamen in eo secundum quod imperatur a voluntate: nullus enim credit nisi volens. Unde, cum Deus sit regula et mensura voluntatis humanae, manifestum est quod virtutes theologicae non sunt in medio, per se loquendo; etsi contingat (1) quandoque aliquam earum esse in medio per accidens, ut postea exponetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum potentiae dicitur in quod ultimo potentia extenditur, et hoc est difficillimum: quia difficillimum est invenire medium, facile autem est divertere ab eo: et ex hoc ipso virtus est ultimum potentiae, quod est in medio.

Ad secundum dicendum, quod bonum habet rationem ultimi per comparationem ad motum appetitus, non autem per comparationem ad materiam in qua aliquod bonum constituitur; quod oportet esse in medio materiae, ut neque excedat, neque excedatur a debita regula et mensura.

Ad tertium dicendum, quod virtus, quantum ad formam quam a sua mensura sortitur, habet rationem extremi; et sic opponitur malo ut formatum informi, et commensuratum incommensurato; sed secundum materiam in qua talis mensura imprimitur, sic virtus est in medio.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa accipit supremum et medium, secundum ordinem potentiarum animae, non secundum materiam in qua ponitur modus virtutis quasi medium quoddam.

Ad quintum dicendum, quod in virtutibus theologicis non est medium, ut dictum est: sed in virtutibus intellectualibus est medium non inter contrarietatem rerum, prout sunt in intellectu, sed inter contrarietatem affirmationis et negationis, ut dictum est. In virtutibus autem moralibus omnibus commune invenitur quod sunt in medio. Et hoc ipsum quod quaedam attingunt ad maximum, pertinet in eis ad rationem medii, inquantum maximum attingunt secundum regulam rationis; sicut fortis attingit maxima pericula secundum rationem, scilicet quando debet, ut debet, et propter quod debet. Superfluum autem et diminutum accipitur non secundum quantitatem rei, sed per comparationem ad regulam rationis: ut puta superfluum esset (2), si quando non debet, vel propter quod non debet, periculis se ingereret; diminutum autem si se non ingereret quando et qualiter deberet.

Ad sextum dicendum, quod virginitas et paupertas licet sint in extremo rei, sunt tamen in medio rationis: quia virgo abstinet a venereis omnibus propter quod debet, et secundum quod debet; quia propter Deum, et delectabiliter. Si autem abstineret propter quod non deberet, utpote quia esset ei odiosum secundum se vel filios generare, vel mulierem habere, esset vitium insensibilitatis. Sed abstinere omnino a venereis propter debitum finem, est virtuosum: quia etiam qui abstinent ab hujusmodi, ut se exercitiis bellicis dent ad utilitatem reipublicae, secundum politicam virtutem laudantur.

Ad septimum dicendum, quod media illa quae Boetius ponit, sunt media rei; et ideo non conveniunt medio virtutis, quod est secundum rationem; nisi forte in justitia, in qua est simul medium rei et medium rationis, cui competit medium rationis arithmeticum in commutationibus, et medium geometricum in distributionibus, ut patet in 5 Ethic. (cap. 3 et 4).

Ad octavum dicendum, quod medium competit virtuti non inquantum medium, sed inquantum rationis: quia virtus est bonum hominis, quod est secundum rationem esse; unde non oportet quod id quod plus habet de ratione medii, magis pertineat ad virtutem, sed quod est medium rationis.

Ad nonum dicendum, quod passiones et operationes animae sunt indivisibiles per se sed divisibiles per accidens, inquantum est in eis invenire magis et minus secundum diversas circumstantias; et sic virtus in eis medium tenet.

Ad decimum dicendum, quod in voluptatibus est melius fieri quam factum esse, ut per *melius* non intelligatur operatio boni honesti, quod pertinet ad virtutem; sed boni delectabilis, quod pertinet ad voluptatem: voluptas enim est in fieri. Quorum autem esse est in fieri; quando facta sunt, non sunt; unde bonum voluptatis magis consistit in fieri quam in factum esse.

Ad undecimum dicendum, quod non quodcumque medium competit virtuti, sed medium rationis: quod quidem medium non contingit invenire in vitiis, quia secundum propriam rationem non oportet quod in vitiis sit virtus.

Ad duodecimum dicendum, quod justitia non attingit medium in rebus exterioribus, in quibus homo plus sibi accipit ex inordinatione voluntatis; unde vitiosum est. Sed quod de suis rebus aliquid ab eo auferatur, hoc praeter bonitatem ejus est; unde inordinationem vitiosam in ipso non importat. Sed passiones animae, circa quas sunt aliae virtutes, in nobis sunt; unde et earum superfluitas et diminutio in vitium homini cedit. Et ideo aliae virtutes morales sunt inter duo vitia; non autem justitia; quae tamen medium in propria materia tenet, quod per se pertinet ad virtutem.

Ad decimumtertium dicendum, quod medium virtutis est medium rationis, et non medium rei; et ideo non oportet quod aequaliter distet ab utroque extremo, sed secundum quod ratio habet; unde in quibus bonum rationis praecipue consistit in refrenando passionem, virtus propinquior est diminuto quam superfluo; sicut patet in temperantia et mansuetudine; in quibus autem bonum est inducere ad id quod passio impellit, virtus similior est superfluo, ut patet in fortitudine.

Ad decimumquartum dicendum, quod sicut dicit Philosophus in 5 Phys. (com. 22, et lib. 6, com. 77), medium est in quod continue mutans primum mutat, in quod mutat ultimo (1); unde solum in motu continuo requiritur quod de extremo ad extremum non transeatur nisi per medium. Motus autem qui est de vitio in vitium, non est motus continuus, sicut nec motus voluntatis aut intellectus, secundum quod fertur in diversa; unde non oportet quod de vitio in vitium transeatur per virtutem.

Ad decimumquintum dicendum, quod virtus etsi sit medium quantum ad materiam in qua invenit medium; tamen secundum formam suam, prout collocatur in genere boni, est extremum, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 6, a med.).

Ad decimumsextum dicendum, quod licet medium in quo consistit virtus, sit quodammodo in-

(1) *Al.* et sic contingit.
(2) *Al.* esse.

(1) *Al.* in quod neque mutat ultimum.

divisibile, tamen virtus intendi et remitti potest, secundum quod homo magis vel minus disponitur ad attingendum indivisibile; sicut et arcus minus vel magis extenditur ad percutiendum signum indivisibile.

Ad decimumseptimum dicendum, quod medium virtutis non est medium rei, sed rationis, ut dictum est. Et hoc quidem medium consistit in proportione sive mensuratione rerum et passionum ad hominem: quae quidem commensuratio diversificatur secundum diversos homines: quia aliquid est multum uni quod est parum alteri; et ideo non eodem modo sumitur virtuosum in omnibus hominibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum medium virtutis sit medium rationis, accipienda est indivisibilitas hujus medii secundum rationem. Accipitur autem indivisibile secundum rationem quod imperceptibilem distantiam habet, et quod errorem facere non potest; sicut totum corpus terrae accipitur loco puncti indivisibilis per comparationem ad totum caelum; et ideo medium virtutis aliquam latitudinem habet.

Quod vero in contrarium objicitur, concedendum est quantum ad virtutem moralem et intellectualem, sed non quantum ad theologicam. Accidit enim fidei quod sit in medio duarum haeresum, at non est (1) per se inquantum est virtus; et sic dicendum est de spe, quod est inter duo extrema, non secundum quod comparatur ad suum objectum, sed secundum dispositionem subjecti ad sperandum superna.

(1) *Al.* et non est.

DE CARITATE

QUAESTIO UNICA.

DE CARITATE.

(*In tredecim articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus; 2.° utrum caritas sit virtus; 3.° utrum caritas sit forma virtutum; 4.° utrum caritas sit una virtus; 5.° utrum caritas sit virtus specialis; 6.° utrum caritas possit esse cum peccato mortali; 7.° utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura; 8.° utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii; 9.° utrum ordo aliquis sit in caritate; 10.° utrum sit possibile caritatem esse perfectam in hac vita; 11.° utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem; 12.° utrum caritas semel habita possit amitti; 13.° utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum caritas sit aliquid creatum in anima. — (*2-2, quaest. 23, art. 2; et 3 Sent., dist. 27, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 4.*)

Quaestio est de caritate. Et primo quaeritur, utrum caritas sit aliquid creatum in anima, vel sit ipse Spiritus sanctus. Et videtur quod caritas non sit aliquid creatum in anima. Sicut enim dicit Augustinus; sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae. Sed anima est vita corporis sine medio. Ergo et Deus est vita animae sine medio. Cum igitur vita animae sit ex hoc quod est in caritate: quia *qui non diligit, manet in morte*, ut dicitur 1 Joan. 3, 14; homo non est in caritate per aliquid quod sit medium inter Deum et hominem, sed per ipsum Deum. Caritas ergo non est aliquid creatum in anima, sed ipse Deus.

2. Sed dicebatur, quod similitudo illa attenditur quantum ad hoc quod anima est vita corporis hominis ut motor, non quantum ad hoc quod est vita corporis ut forma. — Sed contra, quanto aliquod agens est virtuosius, tanto minorem dispositionem requirit in patiente: ignis enim magnus sufficiens est etiam ligna minus desiccata comburere. Sed Deus est agens infinitae virtutis. Ergo si est vita animae, sicut movens ipsam ad diligendum; videtur quod non requiratur aliqua dispositio creata ex parte ipsius animae.

3. Praeterea, inter ea quae sunt idem, non cadit medium. Sed anima diligens Deum est idem cum Deo: quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 6, 17, *qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Ergo non cadit aliqua caritas creata media inter animam diligentem et Deum dilectum.

4. Praeterea, dilectio qua diligimus proximum caritas est. Sed dilectio qua diligimus proximum, ipse Deus est; dicit enim Augustinus in 8 de Trinit. (cap. 8, a med.): *Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam dilectionem diligat.* Deus autem dilectio est. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat. Ergo caritas non est aliquid creatum, sed ipse Deus.

5. Sed dicebatur, quod Deus est dilectio qua diligimus proximum causaliter. — Sed contra, Augustinus in eodem dicit, quod cum testimonio verborum Joannis aperte declarat, ipsam supernam dilectionem, qua nos diligimus invicem, non solum ex Deo esse, sed etiam Deum esse. Non solum ergo causaliter, sed essentialiter dilectio Deus est.

6. Praeterea, Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 17, paulo a princ.): *Non dicturi sumus caritatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa caritas sit ipsa substantia quae Dei digna sit nomine; sed quod donum sit Dei, sicut dictum est de eo, tu es patientia mea, quia ab ipso nobis est. Non autem sic dictum est, Domine, tu caritas mea; sed ita dictum est, Deus caritas est, sicut dictum est, Deus spiritus est.* Videtur ergo quod Deus dicatur caritas non solum causaliter, sed essentialiter.

7. Praeterea, cognito effectu Dei, non propter

hoc ipse Deus cognoscitur. Sed per cognitionem dilectionis supernae ipse Deus cognoscitur: dicit enim Augustinus, 8 de Trinit. (cap. 8, in princ.): *Magis quis novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potest notiorem Deum habere quam fratrem. Amplectere dilectionem, et dilectione amplectere Deum.* Non igitur Deus dicitur dilectio fraterna solum per causam.

8. Sed dicebatur, quod fraterna dilectione cognita, cognoscitur Deus sicut in sua similitudine. — Sed contra, homo secundum ipsam substantiam animae factus est ad imaginem et similitudinem Dei. Sed similitudo ista obscuratur per peccatum. Ad hoc igitur quod Deus possit in anima sicut in sua similitudine cognosci, requiritur solum quod peccatum tollatur; et non quod aliquid creatum animae superaddatur.

9. Praeterea, omne quod est in anima; vel est potentia, vel passio, vel habitus, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Sed caritas non est potentia animae, quia esset naturalis; nec est passio, quia non est in potentia sensitiva, in qua sunt omnes passiones; nec est habitus, quia habitus est difficile mobilis; caritas autem de facili amittitur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

10. Praeterea, nullum creatum habet virtutem infinitam. Sed caritas habet virtutem infinitam, quia conjungit infinite distantia, scilicet animam Deo, et meretur bonum infinitum. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

11. Praeterea, omnis creatura vanitas est, ut patet Eccle. 1. Vanitas autem non conjungit veritati. Cum ergo caritas conjungat nos primae veritati, videtur quod caritas non sit creatura.

12. Praeterea, omne creatum est natura quaedam, cum sit in aliquo decem generum. Si igitur caritas est aliquid creatum in anima, videtur quod sit natura quaedam. Cum igitur caritate mereamur; si caritas est aliquid creatum, sequetur quod natura sit principium merendi; quod est erroneum, secundum sententiam (1) Pelagii.

13. Praeterea, homo secundum esse gratiae est propinquior Deo quam secundum esse naturae. Sed Deus creavit hominem secundum esse naturae sine medio. Ergo nec in esse gratiae utitur medio, scilicet caritate creata.

14. Praeterea, agens quod agit sine medio, est perfectius quam agens quod agit cum medio. Sed Deus est perfectissimum agens. Ergo agit sine medio: non ergo justificat animam mediante aliquo creato.

15. Praeterea, creatura rationalis est nobilior aliis creaturis. Sed aliae creaturae consequuntur suum finem absque aliquo alio superaddito. Multo magis igitur creatura rationalis movetur a Deo ad suum finem absque aliquo creato ei superaddito.

16. Sed dicebatur, quod creatura rationalis non est proportionata ad suum finem per sua naturalia; et ideo indiget aliquo superaddito. — Sed contra, finis hominis est bonum infinitum. Sed nullum creatum est proportionatum bono infinito. Ergo id per quod homo ordinatur in suum finem, non est bonum creatum in anima.

17. Praeterea, sicut Deus est lumen primum, ita est et bonum summum. Sed lumen quod Deus est, praesens est animae; quia de eo dicitur, Psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo et summum bonum, quod Deus est, praesens est animae. Sed bonum est quo aliquid diligimus. Ergo id quo (1) diligimus, est Deus.

18. Sed dicebatur, quod bonum quod Deus est, est praesens animae non formaliter, sed effective. — Sed contra, Deus est pura forma. Ergo formaliter adest his quibus adest.

19. Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut dicit Augustinus, 10 de Trin. (in princ.). Ergo secundum hoc aliquid est diligibile secundum quod est cognoscibile. Sed Deus est per seipsum cognoscibilis, sicut primum principium cognoscendi. Ergo est per seipsum diligibilis: non ergo per aliquam caritatem creatam.

20. Praeterea, unumquodque, secundum hoc est diligibile, secundum quod est bonum. Sed Deus est infinitum bonum. Ergo est in infinitum diligibilis. Sed nullus amor creatus est infinitus. Ergo cum aliqui qui sunt in caritate, diligant eum secundum quod diligibilis est; videtur quod dilectio qua diligimus Deum, non sit aliquid creatum.

21. Praeterea, Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapien. 2. Sed non diligit creaturas irrationales per aliquid eis superadditum. Ergo nec creaturas rationales; et ita videtur quod caritas et gratia, propter quas homines diliguntur a Deo, non sint aliquid creatum superadditum animae nostrae.

22. Praeterea, si caritas sit aliquid creatum, oportet quod sit accidens. Sed caritas non est accidens; quia nullum accidens est dignius suo subjecto; caritas autem est dignior quam natura. Ergo caritas non est aliquid creatum in anima.

23. Praeterea, sicut Bernardus dicit (ser. 9 de caena Domini inter illos qui habentur), eadem lege diligimus Deum et proximum qua Pater et Filius se diligunt. Sed Pater et Filius se diligunt dilectione increata. Ergo nos diligimus Deum dilectione increata.

24. Praeterea, illud quod suscitat a morte, est infinitae virtutis. Sed caritas suscitat a morte; dicitur enim 1 Joan. 3, 14: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Ergo caritas est virtutis infinitae; ergo non est aliquid creatum.

Sed contra, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Si ergo caritas recipitur in nobis a Deo, oportet quod recipiatur a nobis finite secundum modum nostrum. Omne autem finitum est creatum. Ergo caritas est aliquid creatum in nobis.

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, quod caritas in nobis, qua diligimns Deum et proximum, non sit aliud quam Spiritus sanctus, ut patet per Magistrum in 17 dist. 1 Sent. Et ut hujus opinionis intellectus plenius habeatur, sciendum est, quod actum dilectionis quo Deum et proximum diligimus, Magister posuit quoddam creatum in nobis, sicut et actus ceterarum virtutum; sed ponebat differentiam inter actus caritatis et actus aliarum virtutum: quod Spiritus sanctus ad actus aliarum virtutum movet animam mediantibus quibusdam habitibus, qui virtutes dicuntur; sed ad actum dilectionis movet voluntatem immediate per

(1) *Al.* scientiam.

(1) *Al.* quod.

seipsum absque aliquo habitu, ut patet in 17 dist. 1 lib. Et ad hoc ponendum movet ipsum excellentia caritatis, et verba Augustini in objiciendo inducta, et quaedam similia. Ridiculum autem fuisset dicere, quod ipse actus dilectionis, quem experimur dum diligimus Deum et proximum, sit ipse Spiritus sanctus. Sed haec opinio omnino stare non potest. Sicut enim naturales actiones et motus a quodam principio intrinseco procedunt, quod est natura; ita et actiones voluntariae oportet quod a principio intrinseco procedant; nam sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus appetitus naturalis nominatur, ita in rationalibus inclinatio apprehensionem intellectus sequens, actus voluntatis est. Possibile autem est quod res naturalis ab aliquo exteriori agente ad aliquid moveatur non a principio intrinseco, puta cum lapis projicitur sursum. Sed quod talis motus vel actio non a principio intrinseco procedens, naturalis sit, hoc omnino est impossibile, quia in se contradictionem implicat. Unde, cum contradictoria esse simul non subsit divinae potentiae; nec hoc a Deo fieri potest, ut motus lapidis sursum, qui non est a principio intrinseco, sit ei naturalis. Potest quidem lapidi dare virtutem, ex qua sicut ex principio extrinseco sursum naturaliter moveatur; non autem ut motus iste sit ei naturalis, nisi ei alia natura detur. Et similiter non potest hoc divinitus fieri ut aliquis motus hominis vel interior vel exterior qui sit a principio extrinseco, sit voluntarius; unde omnes actus voluntatis reducuntur, sicut in primam radicem, in id quod homo naturaliter vult, quod est ultimus finis. Quae enim sunt ad finem, propter finem volumus. Actus igitur qui excedit totam facultatem naturae humanae, non potest esse homini voluntarius, nisi superaddatur naturae humanae aliquid intrinsecum voluntatem perficiens, ut talis actus a principio intrinseco proveniat. Si igitur actus caritatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiae superaddito, sed ex motione Spiritus sancti, sequetur alterum duorum: vel quod actus caritatis non sit voluntarius; quod est impossibile, quia hoc ipsum diligere est quoddam velle: aut quod non excedat facultatem naturae; et hoc est haereticum. Hoc igitur remoto, sequetur primo quidem, quod actus caritatis sit actus voluntatis; secundo, dato quod actus voluntatis possit esse totaliter ab extrinseco, sicut actus manus vel pedis; sequetur etiam, si actus caritatis est solum a principio exteriori movente, quod non sit meritorius. Omne enim agens quod non agit secundum formam propriam, sed solum secundum quod est motum ab altero, est agens instrumentaliter tantum; sicut securis agit prout est mota ab artifice. Sic igitur si anima non agit actum caritatis per aliquam formam propriam, sed solum secundum quod est mota ab exteriori agente, scilicet Spiritu sancto; sequetur quod ad hunc actum se habeat sicut instrumentum tantum: non ergo in homine erit hunc actum agere vel non agere; et ita non poterit esse meritorius: haec enim solum meritoria sunt quae in nobis aliquo modo sunt: et sic totaliter tollitur meritum humanum, cum dilectio sit radix merendi. Tertium inconveniens est, quia sequeretur quod homo qui est in caritate, ad actum caritatis non sit promptus, neque ipsum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis; et tamen actus caritatis est maxime delectabilis et maxime promptus existenti in caritate; et per eumdem omnia quae agimus vel patimur, delectabilia redduntur. Relinquitur igitur quod oporteat esse quemdam habitum caritatis in nobis creatum, qui sit formale principium actus dilectionis. Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. Et inde est quod omnia disponit suaviter; quia omnibus dat formas et virtutes inclinantes in id ad quod ipse movet, ut in illud tendant non coacte, sed quasi sponte.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii.

Ad secundum dicendum, quod licet ad efficaciam moventis pertineat ut dispositionem non praeexigat in subjecto; tamen efficaciam ejus demonstrat, si dispositionem fortem imprimat in passo vel moto. Fortis enim ignis non solum formam substantialem, sed et fortem dispositionem inducit. Unde fortius est agens quod sic ad agendum movet, quod etiam formam imprimit per quam agat, quam id movens quod sic movet ad agendum, ut tamen nullam imprimat formam. Unde cum Spiritus sanctus sit virtuosissimum movens; sic movet ad diligendum, quod etiam habitum caritatis inducit.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est;* non designatur unitas substantiae; sed unitas affectus, quae est inter amantem et amatum. Qua quidem unione habitus caritatis magis se habet ut principium amationis quam ut medium inter amantem et amatum; nam actus dilectionis immediate transit in Deum ut in amatum, non autem immediate in habitum caritatis.

Ad quartum dicendum, quod licet dilectio qua diligimus proximum, sit Deus; non tamen excluditur quin praeter hanc dilectionem increatam, sit etiam in nobis dilectio creata, qua formaliter amamus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Deus non solum causaliter dicitur dilectio vel caritas, sicut causaliter tantum dicitur spes vel patientia; sed etiam essentialiter; non tamen excluditur quin praeter illam dilectionem quae essentialiter Deus est, sit etiam in nobis dilectio creata.

Et per hoc etiam patet solutio ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod auctoritas illa eamdem difficultatem habet, sive ponatur creatus habitus caritatis in nobis, sive non. Cum enim dicit Augustinus, quod qui diligit proximum, magis cognoscit dilectionem qua diligit, quam proximum quem diligit; intelligere videtur de ipso actu dilectionis. Quem quidem actum nullus ponit esse aliquid increatum; unde ex hoc concludi non potest quod ipsa dilectio sic nota, sit Deus; sed quod in hoc quod percipimus actum dilectionis in nobis, sentimus in nobis ipsis quamdam Dei participationem, quia ipse Deus dilectio est; non quod sit ipse actus dilectionis quem percipimus.

Ad octavum dicendum, quod creatura secundum quod magis perficitur, magis ad similitudinem Dei accedit; unde, licet quaelibet creatura habeat quam-

dam Dei similitudinem in eo quod est et bona est; creatura tamen rationalis superaddit aliquam rationem similitudinis in eo quod intellectualis est; et adhuc aliam in hoc quod facta est: et sic in actu caritatis expressius percipitur Deus sicut in propinquiori similitudine.

Ad nonum dicendum, quod caritas habitus est; et difficile mobilis; quia non de facili, qui habet caritatem, inclinatur ad peccandum; licet ex peccato caritas amittatur.

Ad decimum dicendum, quod caritas conjungit bono infinito, non effective, sed formaliter; unde virtus infinita non competit caritati, sed caritatis auctori. Competeret autem caritati virtus infinita, si homo ad infinitum bonum per caritatem infinite ordinaretur: quod patet esse falsum. Modus enim sequitur formam rei.

Ad undecimum dicendum, quod creatura est vanitas inquantum est ex nihilo, non autem inquantum est similitudo Dei; et ex hac parte est quod caritas creata veritati primae conjungit.

Ad duodecimum dicendum, quod ad haeresim Pelagianam pertinet quod principia naturalia hominis sufficiant ad merendum vitam aeternam; non est autem hoc haereticum, quod aliquo creato, quod est natura quaedam in aliquo praedicamento, mereamur; manifestum est enim quod actibus meremur; et tamen actus, cum sint quaedam creata, in genere aliquo sunt, et natura quaedam sunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus esse naturale creavit sine medio efficiente, non tamen sine medio formali. Nam unicuique dedit formam per quam esset; et similiter dat esse gratiae per aliquam formam superadditam. Et tamen non est omnino simile; quia, ut dicit Augustinus super Joan. (Serm. 15 de verbis Apostol.), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* In justificatione ergo requiritur aliqua operatio justificandi (1); et ideo requiritur quod sit ibi principium activum formale; quod non habet locum in creatione.

Ad decimumquartum dicendum, quod agens per medium est minus efficax in agendo, si utatur medio propter suam necessitatem. Sic autem non utitur Deus medio in agendo, quia nullius creaturae auxilio indiget; sed utitur mediis agentibus, ut servetur ordo in rebus. Sed si loquamur de medio formali, manifestum est quod quanto agens est perfectius, tanto magis formam inducit; nam agens imperfectum non inducit formam, sed dispositionem tantum; et tanto (2) debiliorem quanto est debilius.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo et aliae rationales creaturae consequi possunt altiorem finem quam aliae creaturae; unde, licet ad hunc finem consequendum pluribus indigeant, nihilominus perfectiores sunt: sicut homo est melius dispositus qui potest consequi perfectam sanitatem per plures medicinas, quam ille qui non potest sanari perfecte, et ideo non indiget nisi paucis medicinis.

Ad decimumsextum dicendum, quod per caritatem creatam elevatur anima supra posse naturae, ut perfectius ordinetur ad finem, quam habeat facultas naturae; sed tamen non sic ordinatur ad consequendum Deum perfecte, sicut ipse perfecte se fruitur, et hoc contingit ex hoc quod nihil creatum sit Deo proportionatum.

Ad decimumseptimum dicendum, quod licet bonum quod est Deus, sit praesens animae per se ipsum; tamen requiritur medium formale ad hoc quod anima perfecte ordinetur in ipsum, ex parte animae, non autem ex parte ipsius Dei.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Deus est forma per se subsistens; non autem ita quod formaliter alicui conjungatur.

Ad decimumnonum dicendum, quod dato quod Deus per seipsum cognoscatur ab anima (quia hoc aliam quaestionem habet); eodem modo per seipsum diligitur, sicut per seipsum cognoscitur; ut hoc quod dico *per se* accipiatur ex parte diligibilis, non autem ex parte diligentis: non enim Deus propter aliquid aliud diligitur ab anima, sed propter seipsum; et tamen anima indiget aliquo formali principio ad perfecte diligendum Deum.

Ad vicesimum dicendum, quod Deus non potest tantum diligi a nobis quantum diligibilis est; unde non sequitur quod amor caritatis qua diligimus Deum, infinitus sit; hoc enim non minus sequeretur de actu quam de habitu; et tamen nullus dicere potest, actum dilectionis quo diligimus Deum, esse aliquid increatum.

Ad vicesimumprimum dicendum, quod habitus caritatis requiritur in nobis inquantum diligimus Deum; quod aliis creaturis non convenit, licet omnes creaturae diligantur a Deo.

Ad vicesimumsecundum dicendum, quod nullum accidens est dignius subjecto quantum ad modum essendi; quia substantia est ens per se, accidens vero ens in alio; sed inquantum accidens est actus et forma substantiae, nihil prohibet accidens esse dignius substantia; sic enim comparatur ad ipsam ut actus ad potentiam, et perfectio ad perfectibile; et sic est caritas dignior anima.

Ad vicesimumtertium dicendum, quod licet lex qua diligimus Deum et proximum, sit increata; tamen id quo formaliter Deum et proximum diligimus, est aliquid creatum; lex enim increata est prima mensura et regula nostrae dilectionis.

Ad vicesimumquartum dicendum, quod caritas resuscitat spiritualiter mortuos, formaliter, sed non effective; unde non oportet quod sit virtutis infinitae; sicut nec anima Lazari, quae formaliter Lazarum resuscitavit, inquantum, per unionem ejus ad corpus, Lazarus est resuscitatus.

ARTICULUS II.

Utrum caritas sit virtus. — (2-2, *quaest.* 23, *art.* 3; *et* 3 *Sent., dist.* 27, *quaest.* 2, *art.* 2.)

Secundo quaeritur, utrum caritas sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim est circa difficile, secundum Philosophum in 6 Ethic. Sed caritas non est circa difficile; quinimmo, ut Augustinus dicit in lib. de verb. Domini, *omnia saeva et immania, et facilia et prope nulla facit amor.* Ergo caritas non est virtus.

2. Sed dicebatur, quod illud quod est virtutis, est difficile in principio, sed facile est in fine. — Sed contra est, in principio nondum est virtus. Si igitur solum in principio sit difficile, virtus non erit circa difficile.

3. Praeterea, difficultas in virtutibus accidit ex

(1) *Al.* justificantis.
(2) *Al.* in tanto.

contrarietate: inde enim fit difficile temperantiam servare propter contrarias concupiscentias. Sed caritas est circa summum bonum; cui non est aliquid contrarium. Ergo id quod est caritatis, non est difficile neque in fine neque in principio.

4. Praeterea, diligere vel amare quoddam velle est. Sed Apostolus dicit, Rom. 7, 18: *Velle adjacet mihi.* Ergo diligere adjacet nobis; non ergo ad hoc aliqua virtus caritatis requiritur.

5. Praeterea, in mente nostra non est nisi intellectus et appetitus. Sed intellectus elevatur in Deum per fidem, affectus per spem. Non ergo oportet ponere tertiam virtutem caritatis ad elevandum mentem in Deum.

6. Sed dicendum, quod spes elevat, sed non conjungit; unde necessaria est caritas, quae conjungat. — Sed contra, spes, quia non conjungit, semper distantis est; unde illis qui per beatitudinis fruitionem conjunguntur Deo, non congruit spes. Si ergo caritas conjungit, pari ratione non competit illis qui nondum sunt conjuncti, scilicet existentibus in via. Sed virtus perficit nos in via; est enim dispositio perfecti ad optimum. Ergo caritas non est virtus.

7. Praeterea, gratia sufficienter conjungit nos Deo. Non igitur requiritur virtus caritatis ad hoc quod per ipsam Deo conjungamur.

8. Praeterea, caritas est quaedam amicitia hominis ad Deum. Sed amicitia hominis ad hominem non numeratur a philosophis inter virtutes politicas. Ergo nec caritas Dei debet numerari inter virtutes theologicas.

9. Praeterea, nulla passio est virtus. Amor est passio. Ergo non est virtus.

10. Praeterea, virtus est in medio secundum Philosophum. Sed caritas non est in medio; quia in amore Dei non potest esse aliquid superfluum. Ergo caritas non est virtus.

11. Praeterea, affectus est magis corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut Augustinus dicit (in libro de duabus Animabus, cap. 10 et 11). Sed intellectus noster non potest Deum videre immediate per seipsum in statu viae. Ergo nec affectus noster potest diligere Deum immediate per seipsum in statu viae. Sed diligere Deum per seipsum attribuitur caritati. Ergo caritas non debet inter virtutes quae perficiunt nos in via, numerari.

12. Praeterea, virtus est ultimum de potentia rei, ut dicitur in 1 de Cael. (com. 11). Sed delectatio est ultimum quod pertinet ad affectum. Ergo magis delectatio debet esse virtus quam amor.

13. Praeterea, omnis virtus habet debitum modum; unde dicit Augustinus (in lib. de natura Boni, cap. 3 et 4), quod peccatum, quod opponitur virtuti, est privatio modi, speciei et ordinis. Sed caritas non habet modum; quia, sicut dicit Bernardus (in lib. de diligendo Deum, in princ.), modus caritatis est sine modo diligere. Ergo caritas non est virtus.

14. Praeterea, una virtus non denominatur ab alia; quia omnes species ejusdem generis ex opposito dividuntur. Sed caritas denominatur ab aliis virtutibus; dicitur enim 1 ad Corinth. 13, 4: *Patiens est, benigna caritas est.* Ergo caritas non est virtus.

15. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 8), amicitia in quadam aequalitate consistit. Sed Dei ad nos est maxima inaequalitas, sicut infinite distantium. Ergo non potest esse amicitia Dei ad nos, vel nostri ad Deum; et ita caritas, quae hujusmodi amicitiam designat, non videtur esse virtus.

16. Praeterea, amor summi boni est nobis naturalis. Sed nullum naturale est virtus; quia virtutes non in sunt nobis a natura, ut patet in 2 Ethic. (in princ.). Ergo amor summi boni, quod est caritas, non est virtus.

17. Praeterea, amor est excellentius timore. Sed timor, propter sui excellentiam, non est virtus, sed donum, quod est excellentius virtute. Ergo neque caritas est virtus, sed donum.

Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed actus caritatis praecipitur in lege; dicitur enim Matth. 23, quod primum et maximum mandatum est: *Dilige Dominum Deum tuum.* Ergo caritas est virtus.

Respondeo dicendum, quod caritas absque dubio virtus est. Cum enim virtus sit quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit; manifestum est quod secundum propriam virtutem homo ordinatur ad proprium bonum. Proprium autem bonum hominis oportet diversimode accipi, secundum quod homo diversimode accipitur. Nam proprium bonum hominis inquantum homo, est bonum rationis, eo quod homini esse est rationale esse. Bonum autem hominis secundum quod est artifex, est bonum artis; et sic etiam secundum quod est politicus, est bonum ejus, bonum commune civitatis. Cum ergo virtus operetur ad bonum; ad virtutem cujuslibet requiritur quod sic se habeat quod ad bonum bene operetur, idest voluntarie et prompte et delectabiliter, et etiam firmiter; hae enim sunt conditiones operationis virtuosae, quae non possunt convenire alicui operationi, nisi operans amet bonum propter quod operatur; eo quod amor est principium omnium voluntariarum affectionum. Quod enim amatur, desideratur dum non habetur, et delectationem infert quando habetur; et tristitiam ingerunt ea quae ab habendo amatum impediunt. Ea etiam quae ex amore fiunt, et firmiter et prompte et delectabiliter fiunt. Ad virtutem igitur requiritur amor boni ad quod virtus operatur. Bonum autem ad quod operatur virtus quae est hominis inquantum homo, est homini connaturale; unde voluntati ejus naturaliter inest hujus boni amor, quod est bonum rationis. Sed si accipiamus virtutem hominis secundum aliquam aliam considerationem non naturalem homini, oportebit ad hujusmodi virtutem amorem illius boni, ad quod talis virtus ordinatur, esse aliquid superadditum circa naturalem voluntatem. Non enim artifex bene operatur nisi superveniat ei amor boni quod per operationem artis intenditur; unde Philosophus dicit in 8 Polit. (cap. 1), quod ad hoc quod aliquis sit bonus politicus, requiritur quod amet bonum civitatis. Si autem homo, inquantum admittitur ad participandum bonum alicujus civitatis, et efficitur civis illius civitatis; competunt ei virtutes quaedam ad operandum ea quae sunt civium, et ad amandum bonum civitatis; ita cum homo per divinam gratiam admittatur in participationem caelestis beatitudinis, quae in visione et fruitione Dei consistit, fit quasi civis et socius illius beatae societatis, quae vocatur caelestis Hierusalem, secundum illud, Ephes. 2, 19: *Estis cives sanctorum, et domestici Dei.* Unde homini sic

ad caelestia adscripto competunt quaedam virtutes gratuitae, quae sunt virtutes infusae, ad quarum debitam operationem praeexigitur amor boni communis toti societati, quod est bonum divinum, prout est beatitudinis objectum. Amare autem bonum alicujus civitatis contingit dupliciter: uno modo ut habeatur; alio modo ut conservetur. Amare autem bonum alicujus civitatis ut habeatur et possideatur, non facit bonum politicum; quia sic etiam aliquis tyrannus amat bonum alicujus civitatis ut ei dominetur, quod est amare seipsum magis quam civitatem; sibi enim ipsi hoc bonum concupiscit, non civitati. Sed amare bonum civitatis ut conservetur et defendatur, hoc est vere amare civitatem; quod bonum politicum facit; intantum quod aliqui propter bonum civitatis conservandum vel ampliandum, se periculis mortis exponant, et negligant privatum bonum. Sic igitur amare bonum quod a beatis participatur ut habeatur vel possideatur, non facit hominem bene se habentem ad beatitudinem; quia etiam mali illud bonum concupiscunt; sed amare illud bonum secundum se, ut permaneat et diffundatur, et ut nihil contra illud bonum agatur, hoc facit hominem bene se habentem ad illam societatem beatorum; et haec est caritas, quae Deum per se diligit, et proximos qui sunt capaces beatitudinis, sicut seipsos; et quae repugnat omnibus impedimentis et in se et in aliis; unde nunquam potest esse cum peccato mortali, quod est beatitudinis impedimentum. Sic igitur patet quod caritas non solum est virtus, sed potissima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus est circa illud quod in se difficile est, sed tamen habenti virtutem fit facile.

Et per hoc patet etiam solutio ad secundum; non enim probat: manet enim, quantum in se est, difficile illud circa quod est virtus, adveniente virtute; sed quod facile fiat virtuoso, hoc est ex perfectione virtutis.

Ad tertium dicendum, quod difficultas non solum est ex contrarietate, sed etiam est ex excellentia objecti; sic enim aliquid dicitur esse difficile ad intelligendum quoad nos propter excellentiam intelligibilis, non propter aliquam contrarietatem.

Ad quartum dicendum, quod illud velle quod adjacet nobis a natura, est imperfectum et infirmum quantum ad spiritualia et gratuita; unde et Apostolus ibidem subdit: *Non enim quod volo bonum, hoc ago;* et ideo requiritur auxilium gratuiti doni.

Ad quintum dicendum, quod spes elevat affectum hominis in summum bonum ut adipiscendum; sed super hoc requiritur quod illud bonum ametur ad bonum esse hominis, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad sextum dicendum, quod de ratione caritatis seu amoris est, quod conjungat secundum affectum; quae scilicet conjunctio intelligitur quantum ad hoc quod homo amicum reputat quasi alterum se, et vult ei bonum sicut et sibi. Sed conjungere secundum rem, non est de ratione caritatis; et ideo potest esse et habiti et non habiti; sed non habitum facit desiderare; in habito vero facit delectari.

Ad septimum dicendum, quod gratia conjungit nos Deo per modum assimilationis; sed requiritur quod uniamur ei per operationem intellectus et affectus, quod fit per caritatem.

Ad octavum dicendum, quod amicitia non ponitur virtus, sed consequens virtutem; quia ex hoc ipso quod aliquis habet virtutem, et amat bonum rationis, consequitur ex ipsa inclinatione virtutis quod diligat sibi similes, scilicet virtuosos, in quibus bonum rationis viget. Sed amicitia quae est ad Deum, inquantum est beatus et beatitudinis auctor, oportet praestitui ad virtutes quae in illam beatitudinem ordinant, et ideo, cum non sit consequens ad alias virtutes, sed praeambulum, ut ostensum est, oportet quod ipsa sit per se virtus.

Ad nonum dicendum, quod amor, secundum quod est in sensitiva parte, est passio; qui quidem amor est boni secundum sensum; talis autem amor non est amor caritatis; unde ratio non sequitur.

Ad decimum dicendum, quod hoc quod dicit Philosophus, virtutem esse in medio; intelligitur de virtutibus moralibus; non autem est verum de virtutibus theologicis, inter quas est caritas, ut alibi, quaest. praeced., art. 10, ostensum est.

Ad undecimum dicendum, quod bonum intellectum movet voluntatem; et ideo licet intellectus per aliqua media Deum intelligat ut summum bonum; ex hoc ipso movet voluntatem, ut sic possit immediate amari, licet per media cognoscatur; quia hoc ipsum quo determinatur cognitio intellectus, movet affectum.

Ad duodecimum dicendum, quod delectatio non importat operationem, sed aliquid consequens ad operationem; unde, cum virtus sit operationis principium, delectatio non ponitur inter virtutes, sed inter fructus, ut patet Galat. 5, 22: *Fructus autem Spiritus est caritas, gaudium, pax, patientia.*

Ad decimumtertium dicendum, quod objectum caritatis transcendit omnem facultatem humanam, scilicet Deus; unde quantumcumque voluntas humana conetur ad amandum Deum, non potest attingere ut amet eum quantum est amandus; et ideo dicitur non habere modum caritas, quia non est aliquis terminus fixus divinae dilectionis, ultra quem si diligatur, sit contra rationem virtutis, sicut accidit in virtutibus moralibus quae consistunt in medio; hoc enim ipsum quod est non habere sic modum, est caritatis modus. Ex hoc igitur non potest concludi quod caritas non sit virtus; sed quod non consistat in medio, sicut virtutes morales.

Ad decimumquartum dicendum, quod caritas dicitur patiens et benigna, quasi denominata ab aliis virtutibus, inquantum producit actus omnium virtutum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non est virtus hominis inquantum est homo, sed inquantum per participationem gratiae fit Deus, et filius Dei, secundum illud 1 Joan. 3, 1: *Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus.*

Ad decimumsextum dicendum, quod amor summi boni, prout est principium esse naturalis, inest nobis a natura; sed prout est objectum illius beatitudinis quae totam capacitatem naturae creatae excedit, non inest nobis a natura, sed est supra naturam.

Ad decimumseptimum dicendum, quod dona perficiunt virtutes elevando eas supra modum humanum, sicut donum intellectus virtutem fidei, et donum timoris virtutem temperantiae in recedendo a delectabilibus ultra humanum modum. Sed circa amorem Dei non inest aliqua imperfectio, quam oporteat per aliquod donum perfici; unde

caritas non ponitur donum virtutis, quae tamen excellentior est omnibus donis.

ARTICULUS III.

Utrum caritas sit forma virtutum.
(2-2, *qu.* 23, *art.* 8.)

Tertio quaeritur, utrum caritas sit forma virtutum. Et videtur quod non. Forma enim dat esse et speciem ei cujus est forma. Sed caritas non dat esse et speciem cuilibet virtuti. Ergo caritas non est forma aliarum virtutum.

2. Praeterea, formae non est forma. Sed omnes virtutes sunt formae; sunt enim perfectiones quaedam Ergo caritas non est forma virtutum.

3. Praeterea, forma cadit in definitione ejus cujus est forma. Sed caritas non cadit in definitione virtutum. Ergo caritas non est forma virtutum.

4. Praeterea, ea quae dividuntur ex opposito, non ita se habent, quod unum sit forma alterius. Sed caritas ex opposito dividitur aliis virtutibus, ut patet 1 ad Corinth. 13. 13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Ergo caritas non est forma virtutum.

5. Sed dicendum, quod caritas non est forma intrinseca virtutum, sed exemplaris. — Sed contra, exemplatum trahit speciem ab exemplari. Si igitur caritas est forma exemplaris omnium virtutum, omnes virtutes trahunt speciem ab ipsa. Ergo omnes virtutes essent unius speciei; quod est falsum.

6. Praeterea, forma exemplaris est ad quam aliquid fit. Non ergo est necessaria nisi ad hoc quod res fiat. Si ergo caritas est forma exemplaris virtutum, non erit necessaria caritas nisi ad generationem virtutum; et ideo virtutibus habitis, non erit necessarium habere caritatem; quod patet esse falsum.

7. Praeterea, exemplar est necessarium facienti, non autem utenti jam facto; sicut exemplar est necessarium ad transcribendum librum, non autem ad utendum libro jam scripto. Si igitur caritas est forma exemplaris virtutum; non competit nobis, qui virtutibus utimur; sed Deo, qui in nobis virtutes operatur.

8. Praeterea, exemplar potest esse sine exemplato. Si igitur caritas sit forma exemplaris virtutum, sequitur quod possit esse sine aliis virtutibus; quod est falsum.

9. Praeterea, quaelibet virtus habet formam a suo fine et objecto. Quod autem est per se formatum, non indiget formari ab alio; et ita caritas non est forma virtutum.

10. Praeterea, natura semper facit quod melius est. Multo igitur magis Deus, Sed melius est aliquid esse formatum quam informe. Cum igitur virtutes in nobis operetur Deus, videtur quod faciat eas formatas; et ita non indigent formari a caritate.

11. Praeterea, fides est quoddam spirituale lumen. Sed lumen est forma eorum quae videntur in lumine. Ergo, sicut lux corporalis est forma colorum, sic fides est forma caritatis et aliarum virtutum; non autem caritas.

12. Praeterea, ordo perfectionum est secundum ordinem perfectibilium. Sed virtutes sunt perfectiones potentiarum animae. Ergo secundum ordinem potentiarum est ordo virtutum. Sed inter alias potentias animae altior est intellectus ipsa voluntate. Ergo et fides est altior caritate; et ita fides magis est forma caritatis quam e converso.

13. Praeterea, sicut se habent virtutes morales ad invicem, ita et theologicae. Sed prudentia, quae est in vi cognitiva, informat alias virtutes quae sunt in vi appetitiva; scilicet justitiam, fortitudinem, temperantiam, et hujusmodi. Ergo et fides, quae in cognitiva est, informat caritatem, quae est in appetitiva; et non e converso.

14. Praeterea, forma virtutis est modus ejus. Sed rationis est imponere modum appetitui, et non e converso. Ergo fides, quae est in ratione, magis est forma caritatis, quae est in parte appetitiva, quam e converso.

15. Praeterea, Matth. 1, super illud, *Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Jacob;* dicit Glossa (interlin.), quod fides genuit spem, et spes caritatem. Sed omne genitum recipit formam a generante. Ergo caritas recipit formam a fide et spe, et non e converso.

16. Praeterea, in uno et eodem potentia praecedit actum tempore. Si igitur caritas comparetur ad alias virtutes ut actus et forma, sequetur quod aliae virtutes prius tempore sint in homine quam caritas; quod est falsum.

17. Praeterea, informatio in moralibus est ex fine. Sed omnes virtutes ordinantur, sicut in finem ultimum, in visionem Dei, quae est tota merces, ut Augustinus dicit, et quae succedit fidei. Ergo omnes aliae virtutes formam recipiunt ex fine fidei; et sic videtur quod fides sit forma caritatis magis quam e converso.

18. Praeterea, finis, efficiens et forma non incidunt in idem numero, secundum Philosophum in 2 Phys. (text. 70). Sed caritas est finis virtutum et motor earum. Ergo non est forma ipsarum.

19. Praeterea, illud a quo est principium essendi, est forma. Sed principium esse spiritualis est gratia, secundum illud 1 Corinth. 15, 10: *Gratia Dei sum id quod sum.* Ergo gratia Dei est forma virtutum, et non caritas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. 2 in Lucam), quod caritas est forma et mater virtutum.

Respondeo dicendum, quod caritas est forma virtutum, motor et radix. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod de habitibus oportet nos secundum actus judicare; unde quando id quod est unius habitus, est ut formale in actu alterius habitus; oportet quod unus habitus se habeat ad alium ut forma. In omnibus autem actibus voluntariis id quod est ex parte finis, est formale: quod ideo est, quia unusquisque actus formam et speciem recipit secundum formam agentis, ut calefactio secundum calorem. Forma autem voluntatis est objectum ipsius, quod est bonum et finis, sicut intelligibile est forma intellectus; unde oportet quod id quod est ex parte finis, sit formale in actu voluntatis; unde idem specie actus, secundum quod ordinatur ad unum finem, cadit sub forma virtutis; et secundum quod ordinatur ad alium finem, cadit sub forma vitii; ut patet de eo qui dat eleemosynam vel propter Deum, vel propter inanem gloriam. Actus enim unius vitii, secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, recipit formam ejus; utpote qui furatur ut fornicetur, materialiter qui-

dem fur est, formaliter vero intemperatus. Manifestum est autem quod actus omnium aliarum virtutum ordinatur ad finem proprium caritatis, quod est ejus objectum, scilicet summum bonum. Et de virtutibus quidem moralibus manifestum est: nam hujusmodi virtutes sunt circa quaedam bona creata quae ordinantur ad bonum increatum sicut ad ultimum finem. Sed de virtutibus aliis theologicis idem manifestum est: nam ens increatum est quidem objectum fidei, ut verum; et inquantum est appetibile, habet rationem boni; et sic tendit fides in ipsum, inquantum est appetibile; cum nullus credat nisi volens: spei autem objectum licet sit ens increatum, inquantum est bonum; tamen dependet ab objecto caritatis: est enim bonum, objectum spei inquantum est desiderabile et consequibile: nullus enim desiderat consequi aliquod bonum nisi per hoc quod amat ipsum. Unde manifestum est quod in actibus omnium virtutum est formale id quod est ex parte caritatis; et pro tanto dicitur forma omnium virtutum, inquantum scilicet omnes actus omnium virtutum ordinantur in summum bonum amatum, ut ostensum est. Et quia praecepta legis sunt de actibus virtutum; inde est quod Apostolus dicit, I Timoth. I, 5, quod *finis praecepti est caritas*. Et hinc etiam apparet, quomodo caritas sit motor omnium virtutum; inquantum scilicet imperat actus omnium aliarum virtutum. Omnis enim virtus vel potentia superior dicitur movere per imperium inferiorem, ex eo quod actus inferioris ordinatur ad finem superioris; sicut aedificativa imperat caementariae, eo quod actus caementariae artis ordinatur ad formam domus, quae est finis aedificativae; unde cum omnes aliae virtutes ordinentur ad finem caritatis, ipsa imperat actus omnium virtutum, et ex hoc dicitur motor earum. Et quia mater dicitur quae in se accipit et concipit; ideo dicitur caritas mater omnium virtutum, inquantum ex conceptione sui finis producitur actus omnium virtutum; et eadem etiam ratione dicitur radix virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod licet caritas non det unicuique virtuti propriam speciem, dat tamen unicuique virtuti communem speciem virtutis, secundum quod loquimur de virtute prout est principium merendi.

Ad secundum dicendum, quod formae non est forma, ita quod una forma praestet subjectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subjecto esse secundum quemdam ordinem; scilicet ut una sit formalis respectu alterius, sicut color est formalis respectu superficiei; et hoc modo caritas potest esse forma aliarum virtutum.

Ad tertium dicendum, quod caritas cadit in definitione virtutis meritoriae, ut patet per definitionem Augustini, dicentis (lib. 6 contra Julianum, cap. 6), quod virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur: non enim recte vivitur nisi per hoc quod vita nostra ordinatur in Deum; quod caritas facit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de forma quae intrat constitutionem rei. Sic autem caritas non dicitur forma virtutum, sed alio modo; ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod caritas, cum sit communis forma virtutum, trahit quidem virtutes in unam speciem communem; non autem in unam speciem propriam, quae dicitur species specialissima.

Ad sextum dicendum, quod caritas potest dici forma exemplaris virtutum, non ad cujus similitudinem virtutes generentur, sed inquantum ad ejus similitudinem quodammodo operantur; et ideo, quamdiu necesse est operari secundum virtutem, necessaria est caritas.

Ad septimum dicendum, quod licet creare virtutes sit Dei tantum, tamen operari secundum virtutem, est etiam hominis habentis virtutem; et ideo indiget caritate.

Ad octavum dicendum, quod caritas quantum ad actum non solum habet exemplaritatem, sed etiam virtutem motivam et effectivam. Exemplar autem effectivum non est sine exemplato; quia producit illud in esse; et sic caritas non est sine aliis virtutibus.

Ad nonum dicendum, quod a proprio fine et a proprio objecto quaelibet virtus habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a caritate habet quamdam formam communem, secundum quam est meritoria vitae aeternae.

Ad decimum dicendum, quod Deus facit in nobis virtutes formatas speciali forma et generali: speciali quidem ex objecto et fine; generali autem ex caritate.

Ad undecimum dicendum, quod lumen est forma colorum, inquantum sunt visibiles actu per lucem; et similiter fides est forma virtutum, inquantum sunt a nobis cognoscibiles: quid enim est virtuosum vel contra virtutem, per fidem cognoscimus: sed inquantum virtutes sunt operativae, per caritatem informantur.

Ad duodecimum dicendum, quod intellectus simpliciter est prior voluntate, quia bonum intellectum est objectum voluntatis: sed tamen in operando et movendo prior est voluntas: non enim intellectus intelligit et movet nisi voluntate accedente; unde etiam ipsum intellectum movet voluntas, inquantum est operativus; utimur enim intellectu quando volumus; unde, cum credere sit intellectus a voluntate moti (credimus enim aliquid quia volumus); sequitur quod magis caritas det formam fidei quam e converso.

Ad decimumtertium dicendum, quod actus voluntatis est secundum ordinem volentis ad res ipsas prout in se sunt; actus autem intellectus est secundum quod res intellectae sunt in intelligente; unde quando res sunt infra intelligentem, intellectus illarum est dignior voluntate: quia tunc altiori modo sunt in intellectu res quam in seipsis, cum omne quod est in altero, sit in eo per modum ejus in quo est: sed quando res sunt altiores intelligente, tunc voluntas altius ascendit quam possit pertingere intellectus; et inde est quod in moralibus quae sunt infra hominem, virtus cognoscitiva informat virtutes appetitivas, sicut prudentia alias virtutes morales; in virtutibus autem theologicis, quae sunt circa Deum, virtus voluntatis, scilicet caritas, informat virtutem intellectus, scilicet fidem.

Ad decimumquartum dicendum, quod rationalis vis dat modum appetitivae in his quae sunt infra nos; non autem in his quae sunt supra nos, ut dictum est, art. 1 hujus quaest., et quaest. praeced., art. 10 et 11.

Ad decimumquintum dicendum, quod fides praecedit spem, et spes caritatem, ordine generationis, sicut imperfectum praecedit perfectum; sed caritas in ordine perfectionis praecedit et fidem et spem;

et propter hoc dicitur esse forma earum, sicut perfectum imperfecti.

Ad decimumsextum dicendum, quod caritas non est forma virtutum quae sit pars essentiae virtutum, ut oporteat eam sequi tempore virtutes, vel aliquam materiam virtutum, sicut in formis rerum generatarum; sed est forma quasi informans; unde oportet esse naturaliter priorem aliis virtutibus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ipsa visio, inquantum est finis ut bonum quoddam, est objectum caritatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod forma intrinseca non potest esse finis rei, licet sit finis generationis rei. Caritas autem non est forma intrinseca, ut dictum est; sed ex hoc ipso quod trahit alias virtutes ad suum finem, format virtutes, ut ex dictis patet.

Ad decimumnonum dicendum, quod gratia Dei dicitur esse forma virtutum, inquantum dat esse spirituale animae, ut sit susceptiva virtutum; sed caritas est forma virtutum inquantum format operationes earum, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS IV.

Utrum caritas sit una virtus.
(2-2, *quaest.* 23, *art.* 5.)

Quarto quaeritur, utrum caritas sit una virtus. Et videtur quod non. Habitus enim distinguuntur per actus, et actus per objecta. Sed caritas habet duo objecta: Deum et proximum. Ergo non est una virtus, sed duae.

2. Sed dicebatur, quod unum illorum objectorum est principalius, scilicet Deus; non enim diligit caritas proximum nisi propter Deum. — Sed contra, Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 8, parum a princ.), quod amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad seipsum. Sed id quod est principium et causa, est potissimum in unoquoque genere. Ergo homo ex caritate diligit seipsum tamquam principale objectum, et non Deum.

3. Praeterea, 1 Joan. 4, 20, dicitur: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Magis ergo videtur quod debeat diligere proximum quam Deum. Proximus ergo est magis diligibilis quam Deus; et ita videtur esse principalius objectum caritatis.

4. Praeterea, nihil amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. de Trin. (10, in princip.). Sed proximus magis cognoscitur quam Deus. Ergo etiam magis diligitur; et sic videtur quod caritas non sit una virtus.

5. Praeterea, omnis virtus habet proprium modum quem in suis actibus ponit; justus enim est qui non solum justa, sed juste operatur. Sed caritas ponit duos modos in suis actibus; nam caritate diligit Deum aliquis ex toto corde, proximum autem sicut seipsum. Ergo caritas non est una virtus.

6. Praeterea, praecepta legis ordinantur ad virtutes, quia intentio legislatoris est facere homines virtuosos, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 13). Sed de caritate dantur duo praecepta, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum*, et *diliges proximum tuum.* Ergo caritas non est una virtus.

7. Praeterea, sicut diligimus Deum et proximum, ita et honorare debemus. Sed alio honore honoramus Deum et proximum; nam Deum honoramus latria, proximum dulia sola. Ergo alia est caritas qua diligimus Deum, et alia qua diligimus proximum.

8. Praeterea, virtus est qua recte vivitur. Sed ad aliam vitam pertinet diligere Deum, et ad aliam diligere proximum; nam diligere Deum videtur ad contemplativam vitam pertinere, diligere proximum ad activam. Ergo caritas Dei et proximi non est una virtus.

9. Praeterea, secundum Philosophum in 1 Physic. (com. 16), unum dicitur tripliciter: continuitate, indivisibilitate, et ratione. Sed caritas non est una continuitate, quia neque est corpus, neque forma corporis; neque est una indivisibilitate, quia sic neque finita neque infinita esset; nec ratione, quia sic synonyma sunt unum, ut vestis et indumentum. Ergo caritas non est una.

10. Praeterea, minime habent de ratione unius quae sunt unum proportione tantum: unde quae non sunt proportione unum; neque sunt unum specie neque genere neque numero, ut dicitur in 5 Metaph. (com. 13). Sed caritas est circa aeternum, scilicet Deum et proximum; quae sunt improportionalia. Ergo caritas nullo modo est una virtus.

11. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Ethic., amicitia perfecta non habetur ad multos. Sed caritas qua diligitur Deus et proximus, est perfectissima amicitia. Ergo non habetur ad multos; et ita non eadem caritate diligitur Deus et proximus.

12. Praeterea, virtus in cujus actu sufficit non tristari, est alia a virtute quae delectabiliter operatur, sicut fortitudo a justitia. Sed in actu caritatis quantum ad aliqua objecta sufficit non tristari; sicut cum diligimus inimicos: in aliquibus etiam oportet delectari, sicut cum diligimus Deum et amicos. Ergo caritas non est una virtus, sed alia et alia.

Sed contra, quaecumque ita se habent quod unum intelligitur in alio, illa sunt unum. Sed in dilectione proximi intelligitur dilectio Dei, et e converso, ut dicit Augustinus, 7 de Trinit. (cap. 7 et 8). Ergo est eadem caritas qua diligimus Deum et proximum.

Praeterea, in quolibet genere est unum primum movens. Sed caritas est motor omnium virtutum. Ergo est una.

Respondeo dicendum, quod caritas est una virtus. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod unitas cujuslibet potentiae vel habitus ex objecto consideranda est; et hoc ideo, quia potentia hoc ipsum quod est, dicitur in ordine ad possibile, quod est ejus objectum; et sic ratio et species potentiae ex objecto accipitur; et similiter est de habitu, qui nihil est aliud quam dispositio potentiae perfectae ad suum objectum. Sed in objecto consideratur aliquid ut formale, et aliquid ut materiale. Formale autem in objecto est id secundum quod objectum refertur ad potentiam vel habitum; materiale autem id in quo hoc fundatur; ut si loquamur de objecto potentiae visivae, objectum ejus formale est color, vel aliquid hujusmodi; inquantum enim aliquid coloratum est, intantum visibile est; sed materiale in objecto est corpus cui accidit color. Ex quo patet quod potentia vel habitus refertur ad formalem

rationem objecti per se; ad id autem quod est materiale in objecto, per accidens: et ea quae sunt per accidens, non variant rem, sed solum ea quae sunt per se: ideo materialis diversitas objecti non diversificat potentiam vel habitum, sed solum formalis; una est enim potentia visiva, qua videmus et lapides et homines et caelum; quia ista diversitas objectorum est materialis, et non secundum formalem rationem visibilis. Sed gustus differt ab olfactu secundum differentiam saporis et odoris, quae sunt per se sensibilia. Et hoc etiam oportet in caritate considerare. Manifestum est enim quod aliquem possumus diligere dupliciter: uno modo ratione sui ipsius; alio modo ratione alterius. Ratione autem sui ipsius aliquem diligimus, quando eum ratione boni proprii diligimus; utpote quia est in se honestus, vel nobis delectabilis, aut utilis. Ratione autem alterius diligimus aliquem, quando diligimus ipsum quia attinet alii quem diligimus. Ex hoc enim ipso quod diligimus aliquem secundum se, diligimus omnes et familiares et consanguineos et amicos ipsius, inquantum ei attinent; sed tamen in omnibus illis est una ratio formalis dilectionis, scilicet bonum illius, quem ratione sui diligimus, et ipsum quodammodo in omnibus aliis diligimus. Sic igitur dicendum, quod caritas diligit Deum ratione sui ipsius; et ratione ejus diligit omnes alios inquantum ordinantur ad Deum; unde quodammodo Deum diligit in omnibus proximis; sic enim proximus caritate diligitur, quia in eo est Deus, vel ut in eo sit Deus. Unde manifestum est quod est idem habitus caritatis quo Deum et proximum diligimus. Sed si diligeremus proximum ratione sui ipsius, et non ratione Dei; hoc ad aliam dilectionem pertineret; puta ad dilectionem naturalem, vel politicam, vel ad aliquam aliarum quas Philosophus tangit in 8 Ethic. (cap. 5).

Ad primum ergo dicendum, quod proximus non diligitur nisi ratione Dei; unde ambo sunt unum objectum dilectionis, formaliter loquendo; licet materialiter sint duo.

Ad secundum dicendum, quod cum amor respiciat bonum; secundum diversitatem boni est diversitas amoris. Est autem quoddam bonum proprium alicujus hominis inquantum est singularis persona; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, unusquisque est sibi principale objectum dilectionis. Est autem quoddam bonum commune quod pertinet ad hunc vel ad illum inquantum est pars alicujus totius; sicut ad militem, inquantum est pars exercitus, et ad civem, inquantum est pars civitatis; et quantum ad dilectionem respicientem hoc bonum, principale objectum dilectionis est illud in quo principaliter illud bonum consistit; sicut bonum exercitus in duce. et bonum civitatis in rege; unde ad officium boni militis pertinet ut etiam salutem suam negligat ad conservandum bonum ducis; sicut etiam homo naturaliter ad conservandum caput, brachium exponit; et hoc modo caritas respicit sicut principale objectum, bonum divinum, quod pertinet ad unumquemque, secundum quod esse potest particeps beatitudinis; unde ea sola ex caritate diligimus quae nobiscum beatitudinem participare possunt, ut Augustinus dicit in lib. de doctrina Christiana.

Ad tertium dicendum, quod Joannes argumentatur a majori, negando; non quod proximus magis debeat diligi; sed quia magis est in promptu ut diligatur, quia homines promptiores sunt ad diligendum visibilia quam invisibilia.

Ad quartum dicendum, quod licet cognitum diligatur, tamen non sequitur quod magis cognitum magis diligatur: non enim ea ratione aliquid diligitur quia cognoscitur, sed quia est bonum, unde quod est magis bonum, magis est diligibile, licet non sit magis cognitum: sicut homo magis diligit aliquem servum, vel etiam equum, quem in continuo usu habet, quam aliquem bonum hominem quem tantum fama cognoscit.

Ad quintum dicendum, quod caritas respicit ut formale objectum, bonum divinum, sicut dictum est, art praec. et in corp. hujus art., quod quidem bonum diversimode se habet ad ipsum Deum et ad proximum; et ideo oportet quod habeat diversum modum circa principale objectum et secundarium; unde circa principale objectum habet unum modum tantum.

Ad sextum dicendum, quod praecepta legis sunt de actibus virtutum, et non de habitibus: unde ex diversitate praeceptorum non potest concludi diversitas habituum, sed diversitas actuum; qui tamen pertinent ad unum habitum, propter rationem formalem.

Ad septimum dicendum, quod in proximo honoratur etiam bonum proprium ipsius; et ideo alius honor debetur proximo, et alius Deo.

Ad octavum dicendum, quod tam dilectio proximi quam dilectio Dei continetur sub contemplativa vita, ut Gregorius dicit super Ezechiel. (hom. 14, a med.). Nam oratio, quae maxime ad contemplativam vitam pertinere videtur, ad Deum pro proximis fit. Sed tamen principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso. Nec tamen sequitur, si caritas est principium diversorum, quod caritas non sit una.

Ad nonum dicendum, quod caritas non est una continuitate; sed potest dici una indivisibilitate, inquantum est una forma simplex. Non enim dicitur finita vel infinita secundum quantitatem dimensivam; sed secundum quantitatem virtutis. Sed sic non agimus hic de virtute caritatis, sed secundum quod est una ratione: non quidem una numero, ut tunica et vestis; sed ratione speciei; sicut Socrates et Plato sunt unum in ratione hominis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procederet, si temporale ratione sui esset objectum caritatis, et non ratione aeterni, ut dictum est.

Ad undecimum dicendum, quod amicitia perfecta non habetur ad multos, ita quod ad unumquemque sit ratione sui ipsius; sed quanto amicitia est perfectior ad unum ratione ejus, tanto ad plures se posset extendere ratione ipsius; et sic caritas, quia perfectissima amicitia est, ad Deum se extendit, et ad omnes qui possunt percipere Deum; et non solum ad notos, sed etiam ad inimicos.

Ad duodecimum dicendum, quod virtus quae delectabiliter operatur circa principale objectum, potest eadem circa aliquod accessorium non delectabiliter, sed sine tristitia, operari; et hoc modo caritas delectabiliter operatur in principali objecto, licet difficultatem patiatur in aliquo secundario objecto, ita ut sufficiat sine tristitia operari.

ARTICULUS V.

Utrum caritas sit virtus specialis. — (*2-2, quaest.* 23, *art.* 4; *et* 3 *Sent., dist.* 27, *quaest.* 2, *art. art.* 4, *quaestiunc.* 2.)

Quinto quaeritur, utrum caritas sit virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus, vel non. Et videtur quod non. Illud enim quod ponitur in definitione cujuslibet virtutis, non est virtus specialis: quia virtus generalis ponitur in definitione cujuslibet specialis virtutis. Sed caritas ponitur in definitione cujuslibet virtutis: dicit enim Hieronymus (id habet Augustinus, epist. 29, a med., et refertur 3 Sent., dist. 27): *Ut breviter communem definitionem virtutis complectar; virtus est caritas, qua diligimus Deum et proximum.* Ergo caritas non est virtus specialis, ab aliis distincta.

2. Praeterea, caritas qua diligimus proximum, non est virtus distincta a caritate qua diligimus Deum, quia caritas diligit proximum propter Deum. Sed omnis virtus diligit proximum propter Deum. Ergo nulla virtus distinguitur a caritate.

3. Praeterea, distinctiones habituum attenduntur secundum actus virtutum. Sed caritas operatur actus omnium aliarum virtutum: *Caritas est patiens, est benigna,* ut dicitur 1 ad Corinth., 13, 4. Ergo caritas non est virtus ab aliis distincta.

4. Praeterea, bonum est objectum generale omnium virtutum: nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed bonum est objectum caritatis. Ergo caritas habet (1) objectum generale; et ita est generalis virtus.

5. Praeterea, una perfectio est unius perfectibilis. Sed caritas est perfectio multorum perfectibilium, idest omnium virtutum. Ergo non est una.

6. Praeterea, idem habitus non potest esse in diversis subjectis. Sed caritas est in diversis subjectis: jubemur enim Deum diligere ex tota mente, ex tota anima, ex toto corde, ex tota fortitudine. Ergo caritas non est virtus una.

7. Praeterea, virtus ad tollenda peccata ordinatur. Sed caritas sufficit ad tollenda omnia peccata; quia minima caritas resistere potest cuilibet tentationi. Ergo caritas facit id quod est omnium virtutum; et ita non videtur esse virtus specialis.

8. Praeterea, unicuique virtuti speciali opponitur aliquod peccatum speciale. Sed caritati contrariantur omnia peccata: quia per quodlibet peccatum mortale perditur caritas. Ergo caritas non est virtus specialis.

9. Praeterea, nulla virtus est necessaria nisi ad recte operandum. Sed sola caritas sufficienter nos dirigit ad recte operandum; dicit enim Augustinus: *Habe caritatem, et fac quidquid vis.* Ergo praeter caritatem non est aliqua alia virtus; et ita non est virtus specialis distincta ab aliis.

10. Praeterea, habitus virtutum necessarii sunt ad hoc quod homo prompte et delectabiliter operetur: nullus enim est justus qui non gaudet justa operatione, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 8, a med.). Sed ad omnia prompte et delectabiliter operanda sufficit caritas: quia dicit Augustinus in lib. de verbis Domini (serm. 9, a med.): *Omnia gravia et immania, facilia et prope nulla facit amor.* Ergo praeter caritatem non est necessaria aliqua alia virtus.

(1) *Al.* est.

11. Praeterea, ea quae sunt distincta ad invicem, habent distinctam generationem et corruptionem. Sed caritas et aliae virtutes non habent distinctam generationem et corruptionem: quia simul cum caritate et infunduntur et perduntur aliae virtutes. Ergo caritas non est specialis virtus.

Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Cor. 13, 13, condividit eam aliis virtutibus, dicens: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.*

Respondeo dicendum, quod caritas est quaedam virtus specialis, distincta ab aliis virtutibus. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quandocumque aliquis actus dependet a pluribus principiis secundum ordinem se habentibus; ad perfectionem illius actus requiritur quod quodlibet illorum principiorum sit perfectum. Si enim sit imperfectio in primo, sive in medio, vel in ultimo; sequitur actus imperfectus; sicut, si desit peritia artis artifici, sive recta dispositio in instrumento; opus sequitur imperfectum. Et hoc etiam in ipsis potentiis animae considerari potest. Si enim sit recta ratio, quae est motiva inferiorum potentiarum, et concupiscibilis sit indisposita; operabitur quidem aliquis secundum rationem; sed operatio erit imperfecta, quia habebit impedimentum ex concupiscibili indisposita ad contrarium trahente; sicut circa continentem apparet: et ideo praeter prudentiam, quae perficit rationem, necesse est, ad hoc quod homo recte se habeat circa concupiscibilia, quod habeat temperantiam, ad hoc quod prompte operetur et sine impedimento. Et sicut est in diversis potentiis, quarum una movet aliam; idem est etiam considerare secundum diversa objecta quorum unum ordinatur ad alterum sicut ad finem: una enim et eadem potentia, secundum quod est finis, non solum aliam potentiam, sed etiam seipsam, movet in ea quae sunt ad finem. Et ideo ad rectam operationem, aliquem non solum oportet bene dispositum esse ad finem, sed etiam bene dispositum ad ea quae sunt ad finem: alias sequitur operatio impedita; ut patet in eo qui bene est dispositus ad bene appetendam sanitatem, sed male est dispositus ad sumendum ea quae sunt sanativa. Et sic manifestum est quod, cum per caritatem homo disponatur ut bene se habeat ad ultimum finem, necesse est ut habeat alias virtutes, quibus bene disponatur ad ea quae sunt ad finem. Est ergo caritas alia ab his quae ordinantur ad ea quae sunt ad finem; licet illa quae ordinatur ad finem, sit principalior, et architectonica, respectu earum quae ordinantur in ea quae sunt ad finem; sicut medicinalis respectu pigmentariae, et militaris respectu equestris. Unde manifestum fit quod necesse est caritatem esse quamdam virtutum specialem distinctam ab aliis virtutibus, sed principalem et motivam respectu earum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio datur per causam, inquantum caritas est causa motiva omnium aliarum virtutum.

Ad secundum dicendum est, quod caritas in diligendo proximum habet Deum ut rationem formalem objecti, et non solum ut finem ultimum, ut ex supradictis, art. praec., patet: sed aliae virtutes habent Deum non ut rationem formalem objecti, sed ut ultimum finem; et ideo, cum dicitur quod caritas diligit proximum propter Deum, illud *propter* denotat non solum causam materialem, sed quodammodo formalem. Cum autem dicitur de aliis

virtutibus quod operantur propter Deum, illud *propter* denotat causam finalem tantum.

Ad tertium dicendum, quod caritas non producit actus aliarum virtutum elicitive, sed imperative tantum: elicit enim virtus illos actus tantum qui sunt secundum rationem propriae formae, sicut justitia recte facere, et temperantia temperanter; sed imperare dicitur omnes actus quos ad finem suum advocat.

Ad quartum dicendum, quod bonum commune non est objectum caritatis, sed summum bonum; et ideo non sequitur quod caritas sit generalis virtus, sed quod sit summa virtutum.

Ad quintum dicendum, quod caritas non est perfectio intrinseca aliarum virtutum, sed extrinseca, ut supra, art. 3 hujus quaest., dictum est; unde ratio non sequitur.

Ad sextum dicendum, quod caritas est, sicut in subjecto, in una tantum potentia; scilicet in voluntate, quae per imperium movet alias potentias; et secundum hoc Deum jubemur ex tota mente et anima diligere, ut omnes vires animae nostrae advocentur in obsequium divini amoris.

Ad septimum dicendum, quod sicut caritas imperat aliarum virtutum actus, ita per modum imperii excludit peccata eis contraria; et secundum hunc modum caritas resistit tentationibus; sed tamen necesse est esse alias virtutes, quae directe et elicitive peccata excludant.

Ad octavum dicendum est, quod sicut actus aliarum virtutum ordinantur ad finem quod est objectum caritatis; ita et peccata quae sunt contra alias virtutes, habent oppositionem ad finem, qui est objectum caritatis; et ex hoc contingit quod contraria aliarum virtutum, scilicet peccata, caritatem expellant.

Ad nonum dicendum, quod licet caritas sufficienter per modum imperii in omnibus nos dirigat quae ad rectam vitam pertinent; tamen requiruntur aliae virtutes quae eliciendo actus exequantur imperium caritatis, ad hoc quod homo prompte et sine impedimento operetur.

Ad decimum dicendum, quod contingit aliquid esse propter finem, quod tamen secundum se est difficile et triste; sicut cum aliquis accipit medicinam amaram libenter propter sanitatem; licet in ipsa sumptione multum affligatur. Caritas igitur facit omnia esse delectabilia ex fine; sed requiruntur aliae virtutes, quae faciant ea quae sunt virtuosa, secundum se delectabilia, ad hoc quod facilius operemur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas simul habet generationem cum aliis virtutibus, non quia sit indistincta ab aliis, sed quia Dei perfecta sunt opera; unde infundens caritatem simul infundit omnia illa quae sunt necessaria ad salutem. Corrumpitur autem simul cum omnibus virtutibus: quia quaecumque contrariantur aliis virtutibus, contrariantur caritati, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum caritas possit esse cum peccato mortali.
(2-2, *quaest.* 24, *art.* 12.)

Sexto quaeritur, utrum caritas possit esse cum peccato mortali. Et videtur quod sic. Dicit enim Origenes in 1 Periarchon (cap. 3, circa princ.): *Non arbitror quod aliquis ex his qui in summo perfectoque perstiterunt gradu, ad subitum evacuetur ac decidat, sed per partes et paulatim eum defluere necesse est.* Subito autem aliquis committit peccatum mortale per solum consensum. Ergo qui est in perfecto statu per caritatem, non decidit a caritate per unum actum peccati mortalis, et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

2. Praeterea, Bernardus dicit (in lib. de dignit. divin. Amoris, cap. 6, circa fin.), quod caritas in Petro, quando Christum negavit, non fuit extincta, sed sopita. Sed Petrus negando Christum peccavit mortaliter. Ergo caritas potest remanere cum peccato mortali.

3. Praeterea, caritas est fortior quam habitus virtutis moralis. Sed habitus virtutis non tollitur per unum actum vitiosum, cum non per unum actum generetur: ex eisdem enim contrario modo factis generatur virtus et corrumpitur, ut dicitur in 2 Ethic. Ergo multo minus habitus caritatis tollitur per unum peccatum mortale.

4. Praeterea, unum uni opponitur. Sed caritas est una virtus specialis, ut ostensum est. Ergo sibi opponitur unum vitium speciale. Non ergo per alia peccata mortalia tollitur; et sic videtur quod possit peccatum mortale simul esse cum caritate.

5. Praeterea, opposita non se expellunt nisi circa idem subjectum. Sed quaedam peccata non sunt in eodem subjecto cum caritate: nam caritas est in superiori parte rationis, quae convertitur ad Deum; potest autem peccatum mortale esse etiam in inferiori parte rationis, ut dicit Augustinus in lib. de Trinit. Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem.

6. Praeterea, illud quod est fortissimum, non potest expelli a debilissimo. Sed caritas est fortissima: *fortis* enim *est ut mors dilectio*, ut dicitur Cantic. 8, 6: peccatum autem est debilissimum, quia malum est infirmum et impotens, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo peccatum mortale non expellit caritatem; et sic potest esse simul cum ea.

7. Praeterea, habitus secundum actus cognoscuntur. Sed actus caritatis potest esse cum peccato mortali: homo enim peccans diligit Deum et proximum. Ergo caritas potest esse cum peccato mortali.

8. Praeterea, caritas praecipue facit delectari in contemplatione Dei. Sed delectationi quae est in considerando, nihil est contrarium, ut dicit Philosophus in 1 Topic. Ergo caritati nihil est contrarium; et ita non potest expelli per peccatum mortale.

9. Praeterea, universale movens potest impediri in uno mobili, et non impediri in alio. Sed caritas est universalis motor omnium virtutum, ut supra, art. 3, dictum est. Ergo non oportet quod sic impediatur in una virtute inquantum alias movet: potest igitur cum peccato opposito temperantiae caritas remanere, prout est motiva aliarum virtutum.

10. Praeterea, sicut caritas habet Deum pro objecto, ita fides et spes. Sed fides et spes possunt esse informes. Ergo eadem ratione et caritas; et sic potest esse cum peccato mortali.

11. Praeterea, omne illud quod non habet perfectionem quam natum est habere, est informe. Sed caritas non habet perfectionem hic in via quam

nata est habere in patria. Ergo est informis; et sic videtur quod possit esse cum peccato mortali.

12. Praeterea, habitus cognoscuntur per actus. Sed aliqui actus habentium caritatem possunt esse imperfecti: nam multoties aliqui caritatem habentes moventur aliquo motu impatientiae, vel inanis gloriae. Ergo et habitum caritatis contingit esse imperfectum et informem; et sic videtur quod cum caritate possit esse peccatum mortale.

13. Praeterea, sicut virtuti opponitur peccatum, ita ignorantia opponitur scientiae. Sed non quaelibet ignorantia tollit totam scientiam. Ergo nec quodlibet peccatum mortale tollit totam virtutem; unde, cum caritas sit radix virtutum, non videtur quod quodlibet peccatum mortale tollat caritatem.

14. Praeterea, caritas est amor Dei. Sed manente amore ad rem aliquam, aliquis propter incontinentiam operatur contra illam; sicut aliquis amans seipsum, contra bonum suum agit per incontinentiam; et similiter aliquis amans aliquam communitatem, contra eam agit propter incontinentiam, ut Philosophus dicit in 5 Politic. Ergo aliquis potest peccando contra Deum agere, manente caritate.

15. Praeterea, aliquis habet se bene in universali, qui tamen deficit in particulari; sicut incontinens rectam rationem habet circa universalia, utpote quod fornicari est malum; et tamen in singulari eligit nunc fornicari, ut bonum, ut dicit Philosophus in 6 Ethic. Sed caritas facit hominem bene se habere circa universalem finem. Ergo manente caritate, potest aliquis peccare circa aliquod particulare; et sic caritas potest esse cum peccato mortali.

16. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed peccatum est in genere actus: quia peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei: caritas autem est in genere habitus. Ergo peccatum non contrariatur caritati; et sic non expellit ipsam: potest ergo simul esse cum ea.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 1, 5: *Spiritus sanctus disciplinae effugiet fictum, et avertet se a cogitationibus quae sunt sine intellectu, et corripietur*, idest expelletur, *a superveniente iniquitate.* Sed Spiritus sanctus est in homine quamdiu habet caritatem; quia per caritatem habitat in nobis Spiritus Dei. Ergo a superveniente iniquitate expellitur caritas; et sic non potest esse simul cum peccato mortali.

Praeterea, quicumque habet caritatem, dignus est vita aeterna, secundum illud Apostoli, 2 Tim., ult., 8: *In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die, justus judex; non solum autem mihi, sed et his qui diligunt adventum ejus.* Quicumque autem peccat mortaliter, dignus est poena aeterna, secundum illud Rom. 6, 23: *Stipendia peccati mors.* Sed aliquis non potest esse simul dignus vita aeterna et poena aeterna. Ergo non potest simul caritas cum peccato mortali haberi.

Respondeo dicendum, quod caritas nullo modo potest simul esse cum peccato mortali. Ad cujus evidentiam primo considerandum est, quod omne peccatum mortale directe opponitur caritati. Quicumque enim praeeligit aliquid alteri; illud quod praeeligit, magis amat; unde quia homo magis amat propriam vitam et sui consistentiam quam voluptatem; quantumcumque sit magna voluptas, homo retraheretur ab ea, si eam existimaret esse suae vitae infallibiliter peremptivam; propter quod dicit Augustinus in lib. 83 Quaestionum (quaest. 36 inter princ. et med.), quod nemo est qui non magis dolorem metuat quam appetat voluptatem; quandoquidem videmus etiam immanissimas bestias a maximis voluptatibus abstinere dolorum metu. Ex hoc autem aliquis mortaliter peccat quod aliquid magis eligit quam vivere secundum Deum, et ei inhaerere. Unde manifestum est quod quicumque mortaliter peccat, ex hoc ipso magis amat aliud bonum quam Deum. Si enim amaret magis Deum, praeeligeret vivere secundum Deum quam quocumque temporali bono potiri. Hoc autem est de ratione caritatis quod Deus super omnia diligatur, ut ex superioribus patet; unde omne peccatum mortale caritati contrariatur. Caritas enim hominibus a Deo infunditur. Quae autem ex infusione divina causantur, non solum indigent actione divina in sui principio, ut esse incipiant; sed in tota sui duratione, ut conserventur in esse; sicut illuminatio aeris indiget praesentia solis, non solum cum primo aer illuminatur, sed quamdiu illuminatus manet; et propter hoc, si aliquod obstaculum interponatur intercipiens directum aspectum ad solem, desinit esse lumen in aere; et similiter quando peccatum mortale advenit, quod impedit directum aspectum animae ad Deum; per hoc quod aliquid aliud praefert Deo, intercipitur influxus caritatis, et desinit esse caritas in homine, secundum illud Isai. 69, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum.* Sed cum rursus mens hominis redit ut recte in Deum aspiciat, eum super omnia diligendo (quod tamen sine divina gratia esse non potest); iterato ad statum caritatis redit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Origenis non sic est intelligendum, quod homo peccans mortaliter, quantumcumque perfectus, non subito caritatem amittat; sed quia non contingit de facili quod homo perfectus statim a principio mortaliter peccet; sed per negligentiam et diversa peccata venialia, disponitur, ut tandem labatur in peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Bernardi non videtur sustinendum; nisi intelligatur caritas in Petro non fuisse extincta, quia cito resurrexit; ea enim quae parum distant, quasi nihil distare videntur, ut dicitur in 2 Physic. (com. 56).

Ad tertium dicendum, quod virtus moralis, quae acquiritur ex actibus, consistit in inclinatione potentiae ad actum; quae quidem inclinatio non tollitur totaliter per unum actum; sed influentia caritatis a Deo intercipitur per unum actum; et ideo unus actus peccati tollit caritatem.

Ad quartum dicendum, quod caritatis oppositum generale est odium; sed indirecte omnia peccata caritati opponuntur, inquantum pertinent ad Dei contemptum, qui est super omnia diligendus.

Ad quintum dicendum, quod superior ratio, in qua est caritas, movet inferiorem; unde peccatum, inquantum in inferiori parte opponitur motui caritatis, caritatem excludit. Vel dicendum, quod peccatum mortale non est sine consensu, qui attribuitur superiori parti rationis, in qua est caritas.

Ad sextum dicendum, quod peccatum non expellit caritatem ex sua virtute; sed ex eo quod homo voluntarie se peccato subjicit.

Ad septimum dicendum, quod homo qui peccat

mortaliter, non diligit Deum super omnia, sicut diligendus est ex caritate; sed est aliquid aliud quod praefert amori Dei, propter quod Dei mandatum contemnit.

Ad octavum dicendum, quod delectatio quae est in considerando, non habet contrarium in eodem genere, ut scilicet aliqua alia consideratio sit ei contraria; et hoc ideo quia species contrariorum in intellectu non sunt contrariae; unde delectationi quae est in considerando album, non (1) contrariatur delectatio quae est in considerando nigrum. Sed quia actus voluntatis consistit in motu animae ad rem; sicut res in se ipsis sunt contrariae, ita motus voluntatis in contraria sunt contrarii: desiderium enim dulcis contrariatur desiderio amari. Et secundum hoc amor Dei contrariatur amori peccati, quod excludit a Deo. Consideratio autem in qua non est contrarietas, non est proprius actus caritatis, qui ab ipsa elicitur; sed solum ab ipsa imperatur quasi ejus effectus.

Ad nonum dicendum, quod caritas, quae est universalis motor virtutum, cum impeditur in his quae pertinent ad unam virtutem, per peccatum mortale, impeditur in suo universali objecto; et ob hoc universaliter in omnibus impeditur. Non est autem sic cum universale mobile sic impeditur in particulari effectu, quod non impeditur in his quae pertinent ad universalem virtutem.

Ad decimum dicendum, quod licet spes et fides habeant Deum pro objecto, non tamen eis competit quod sint forma aliarum virtutum, sicut competit caritati ratione supradicta, art. 3; et ideo, licet caritas non sit informis, spes tamen et fides esse possunt informes.

Ad undecimum dicendum, quod non facit virtutem informem defectus cujuscumque perfectionis, sed ille tantum defectus qui tollit ordinem ultimi finis; qui quidem ordo existit in caritate viae; licet caritas viae non habeat perfectionem patriae, quae est secundum fruitionem propriam et perfectam.

Ad duodecimum dicendum, quod actus imperfecti possunt esse habentis caritatem, sed non sunt caritatis; non enim quilibet actus agentis est actus cujuslibet formae in agente existentis; et praecipue in rationali natura, quae habet libertatem ad hoc quod utatur habitu in ea existente.

Ad decimumtertium dicendum, quod, licet non quaelibet ignorantia propriorum principiorum excludat scientiam; tamen ignorantia principiorum communium tollit scientiam; eis enim ignoratis, necesse est ignorare artem, ut dicitur in I Elench. Ultimus autem finis se habet sicut principium communissimum; et ideo hujus deordinatio ab ultimo fine per peccatum mortale, tollit totaliter caritatem; non autem quaelibet deordinatio particularis, ut patet in peccatis venialibus.

Ad decimumquartum dicendum, quod quicumque per incontinentiam agit contra bonum quod amat; existimat, bonum non totaliter perdi per hoc quod incontinenter agit. Si enim aliquis amans civitatem aliquam, vel proprii corporis salutem, existimaret se alterum horum perdere per hoc quod agit; vel totaliter abstineret; vel illud quod ageret, plus diligeret quam propriam salutem vel civitatis. Unde cum aliquis sciens se amittere Deum per peccatum mortale (quod est scire se peccare mortaliter), nihilominus hoc incontinenter agit; convincitur plus amare quod agit quam Deum.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non solum requirit hoc haberi in universali acceptione, quod Deus sit super omnia diligendus; sed quod etiam in hoc actus electionis et voluntatis tendat sicut in quoddam aliud particulare eligibile. Et haec particularis electio excluditur per electionem contrarii, scilicet peccati excludentis a Deo.

Ad decimumsextum dicendum, quod licet actus directe contrarientur actibus, sicut et habitus habitibus; tamen indirecte etiam actus contrariantur habitibus secundum conformitatem quam habent contrariis habitibus, nam similes actus ex similibus habitibus generantur, et similes etiam actus causant; licet non omnes habitus causentur ex actibus.

ARTICULUS VII.

Utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. — (*2-2, quaest.* 25, *art.* 3.)

Septimo quaeritur, utrum objectum diligibile ex caritate sit rationalis natura. Et videtur quod non. Quia propter quod unumquodque, et illud magis. Sed homo ex caritate diligitur propter virtutem et propter beatitudinem. Ergo virtus et beatitudo, quae non sunt creaturae rationales, sunt magis ex caritate diligendae; et sic creatura rationalis non est proprium objectum caritatis.

2. Praeterea, per caritatem maxime conformamur Deo in diligendo. Sed Deus diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sapientiae 2, ex caritate diligendo seipsum, qui est caritas. Ergo omnia sunt diligenda ex caritate, et non solum rationalis natura.

3. Praeterea, Origenes dicit super Cantica, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona. Sed Deus diligitur ex caritate. Ergo, cum omnes creaturae sint bonae; omnes sunt diligendae ex caritate; et non solum rationalis natura.

4. Praeterea, sola dilectio caritatis est meritoria. Sed in dilectione cujuslibet rei possumus mereri. Ergo quamlibet rem possumus diligere ex caritate.

5. Praeterea, Deus ex caritate diligitur. Ergo oportet magis ex caritate diligi quod ab eo maxime diligitur. Sed inter omnia creata maxime diligitur a Deo bonum universi, in quo omnia comprehenduntur. Ergo omnia sunt ex caritate diligenda.

6. Praeterea, diligere magis pertinet ad caritatem quam credere. Sed caritas omnia credit, ut dicitur 1 ad Cor. 13. Ergo multo magis omnia diligit.

7. Praeterea, natura rationalis perfectissime invenitur in Deo. Si igitur natura rationalis sit objectum caritatis; oporteret quod Deum ex caritate diligeremus. Sed hoc videtur esse impossibile; quia amor caritatis est amor perfectus; deinde, quia Deum perfecte in hac vita diligere non possumus, quia in hac vita ipsum perfecte non cognoscimus; non enim cognoscimus de Deo quid est, sed solum quid non est. Dilectio autem praesupponit cognitionem; cum nihil diligatur nisi cognitum. Ergo rationalis vel intellectualis natura non est proprium objectum caritatis.

8. Praeterea, plus distat ab homine Deus quam quaelibet alia creatura. Si ergo aliquas creaturas non diligimus ex caritate, multo minus Deum ex caritate diligere possumus.

(1) *Al. deest* non.

9. Praeterea, in angelis etiam est intellectualis natura. Sed Angeli non sunt ex caritate diligendi, ut videtur. Ergo intellectualis natura non est proprium objectum caritatis. Probatio mediae. Amicitia in aliqua communicatione vitae consistit; nam convivere est proprium amicorum, secundum Philosophum in lib. Ethic. (lib. 9, cap. 19). Sed non videtur esse aliqua communicatio vitae nobis et Angelis; non enim communicamus in vita naturae cum Angelis, cum sint multo praestantioris naturae quam homo; neque iterum in vita gloriae; quia dona gratiae et gloriae dantur a Deo secundum virtutem recipientis, secundum illud Matth. 25, 15: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem;* virtus autem Angeli est multo major quam hominis. Ergo Angeli non communicant in aliqua vita cum hominibus.

10. Praeterea, natura rationalis invenitur etiam in ipso homine ex caritate diligente. Sed homo seipsum non debet ex caritate diligere, ut videtur. Ergo caritatis objectum non est rationalis natura. Probatio mediae. De actibus virtutum dantur praecepta legis. Sed non datur aliquod praeceptum legis de hoc quod aliquis diligat seipsum. Ergo diligere non est actus caritatis.

11. Praeterea, Gregorius dicit in quadam homil. (17 in Evang. a princ.), quod *caritas minus quam inter duos haberi non potest.* Non potest ergo quis seipsum ex caritate diligere.

12. Praeterea, sicut justitia consistit in communicatione, ita et amicitia, secundum Philosophum in 4 Ethic. Sed justitia, proprie loquendo, non est hominis ad seipsum, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. ult.). Ergo neque amicitia; et ita neque caritas.

13. Praeterea, nihil quod computatur in vitium, est actus caritatis. Sed amare se ipsum computatur homini in vitium, secundum illud 2 Timoth. 3, 1: *Instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes.* Ergo diligere seipsum non est actus caritatis; et ita natura rationalis non est proprium objectum caritatis.

14. Praeterea, corpus humanum est pars rationalis naturae, scilicet humanae. Sed corpus humanum non videtur esse diligendum ex caritate; quia, secundum Philosophum in 9 Ethic. (cap. 8), vituperantur qui amant se ipsos secundum exteriorem naturam. Ergo natura rationalis non est objectum caritatis.

15. Praeterea, nullus habens caritatem refugit illud quod ex caritate diligit. Sed sancti habentes caritatem refugiunt corpus, secundum illud Roman. 7, 24: *Quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et sic corpus non est diligendum ex caritate; et sic idem quod prius.

16. Praeterea, nullus tenetur ad implendum quod non potest scire. Sed nullus potest scire se habere caritatem. Ergo nullus tenetur ad diligendum creaturam rationalem ex caritate.

17. Praeterea, cum dicitur, Creatura rationalis diligitur ex caritate, haec praepositio *ex* designat habitudinem alicujus causae. Sed non potest designare habitudinem causae materialis; quia caritas non est aliquid materiale, sed spirituale: neque iterum habitudinem causae finalis; quia finis diligendi ex caritate, est Deus, non autem caritas: similiter etiam neque habitudinem causae efficientis; quia Spiritus sanctus est qui nos ad diligendum movet, secundum illud Roman. 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*: neque iterum habitudinem causae formalis; quia caritas nec est forma intrinseca, cum non sit de essentia rei, neque est forma extrinseca exemplaris; quia sic omnia quae diliguntur ex caritate, traherentur in speciem caritatis, sicut exemplata trahuntur ad speciem exemplaris. Ergo creaturae rationales non sunt diligendae ex caritate.

18. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de doctr. Christ. (cap. 30), quod proximus est ille a quo nobis beneficium impenditur. Sed a Deo nobis beneficia impenduntur. Ergo Deus est proximus nobis; et ita inconvenienter ponitur ab Augustino Deus aliud diligibile ex caritate, et aliud proximus.

19. Praeterea, cum Christus sit mediator inter Deum et hominem, videtur quod debeat poni aliud diligibile quam Deus et quam proximus; et sic sunt quinque in caritate diligibilia, et non tantum quatuor, ut Augustinus dicit.

Sed contra est quod dicitur Levit. 19: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum.* Glossa (ex Aug. in epist. 52 inter med. et fin.): *Proximus non tantum propinquitate sanguinis, sed societate rationis.* Ergo secundum quod aliquid habet societatem nobiscum in natura rationali, sic est diligibile ex caritate. Natura ergo rationalis est objectum caritatis.

Respondeo dicendum, quod cum quaeritur de his quae subjiciuntur actui alicujus potentiae vel habitus, oportet considerare formalem rationem objecti illius potentiae vel habitus. Secundum enim quod aliqua se habent ad illam rationem, sic se habent ad hoc quod subjiciantur illi potentiae vel habitui: sicut visibilia secundum quod se habent ad rationem visibilis, secundum eamdem rationem habent visibilia quod sint visibilia per se vel per accidens. Cum autem amoris universaliter sumpti objectum sit bonum communiter sumptum, necesse est quod cujuslibet specialis amoris sit aliquod speciale (1) bonum objectum: sicut amicitiae naturalis, quae est ad consanguineos, proprium objectum est bonum naturale, secundum quod trahitur a parentibus; in amicitia autem politica objectum est bonum civitatis. Unde et caritas habet quoddam speciale bonum ut proprium objectum, scilicet bonum beatitudinis divinae, ut supra, art. 4 hujus quaest., dictum est. Secundum igitur quod aliqua se habent ad hoc bonum, sic se habent ad hoc quod sint diligibilia ex caritate.

Sed considerandum est, quod, cum amare sit velle bonum alicui, dupliciter dicitur aliquid amari; aut sicut id cui volumus bonum, aut sicut bonum quod volumus alicui. Primo ergo modo illa tantum possunt ex caritate amari quibus possumus velle bonum beatitudinis aeternae; haec autem sunt quae nata sunt hujusmodi bonum habere. Unde, cum sola intellectualis natura sit nata habere bonum beatitudinis aeternae; sola intellectualis natura est ex caritate diligibilis, secundum quod diligi dicuntur ea quibus volumus bonum. Et propter hoc, secundum quod diversimode aliqua possunt habere beatitudinem aeternam, secundum hoc distinguuntur ab Augustino (lib. 1 de doctr. Christ., cap. 23) quatuor diligenda ex caritate. Est enim aliquid habens beatitudinem aeternam per suam essentiam, et

(1) *Al.* spirituale.

hoc est Deus; et aliquid habens per participationem, et hoc est creatura rationalis; tam illa quae diligit, quam aliae creaturae, quae ei associari possunt in participatione beatitudinis. Aliquid autem est ad quod pertinet habere beatitudinem aeternam per solam redundantiam quamdam, sicut corpus nostrum, quod glorificatur per redundantiam gloriae ab anima in ipsum. Unde diligendus est ex caritate Deus ut radix beatitudinis; quilibet autem homo debet seipsum ex caritate diligere, ut participet beatitudinem; proximum autem ut socium in participatione beatitudinis; corpus autem proprium, secundum quod ad ipsum redundat beatitudo. Secundo vero modo, prout scilicet dicuntur diligi illa bona quae volumus aliis, diligi possunt ex caritate omnia bona, inquantum sunt quaedam bona eorum qui possunt habere beatitudinem. Omnes enim creaturae sunt homini via ad tendendum in beatitudinem; et iterum omnes creaturae ordinantur ad gloriam Dei, inquantum in eis divina bonitas manifestatur. Sunt igitur omnia ex caritate diligere possumus, ordinando tamen ea in illa quae beatitudinem habent, vel habere possunt. Considerandum etiam est, quod sic se habeant dilectiones ad invicem, sicut et bona quae sunt earum objecta. Unde, cum omnia bona humana ordinentur in beatitudinem aeternam sicut in ultimum finem; dilectio caritatis sub se comprehendit omnes dilectiones humanas, nisi tantum illas quae fundantur super peccatum, quod non est ordinabile in beatitudinem; unde quod aliqui consanguinei diligant se invicem, vel aliqui concives, vel simul peregrinantes, vel quicumque tales, potest esse meritorium et ex caritate; sed quod aliqui ament se invicem propter communicationem in rapina vel adulterio, hoc non potest esse meritorium neque ex caritate.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutem et beatitudinem diligimus ex caritate, inquantum hoc volumus his quibus competit habere beatitudinem.

Ad secundum dicendum, quod Deus diligit omnia ex caritate, non ita quod velit eis beatitudinem; sed ordinans ea ad seipsum, et ad alia quae beatitudinem habere possunt.

Ad tertium dicendum, quod omnia bona sunt in Deo sicut in primo principio; et sic Origenes intellexit, quod unum est diligere Deum et quaecumque bona.

Ad quartum dicendum, quod omnia diligere possumus meritorie, ordinando ea in illa quae sunt capacia beatitudinis; non autem volendo eis beatitudinem.

Ad quintum dicendum, quod in bono universi sicut principium continetur rationalis natura, quae est capax beatitudinis, ad quam omnes aliae creaturae ordinantur; et secundum hoc competit et Deo et nobis bonum universi maxime ex caritate diligere.

Ad sextum dicendum, quod sicut caritas credit omnia credibilia, ita diligit omnia secundum quod sunt ex caritate diligibilia.

Ad septimum dicendum, quod Deum non possumus hic illa perfectione diligere qua diligemus eum in patria, per essentiam videntes.

Ad octavum dicendum, quod distantia creaturarum aliquarum non est causa cur non diligantur ex caritate; sed quia non sunt capaces beatitudinis.

Ad nonum dicendum, quod Angeli non communicant nobiscum in vita naturae quantum ad speciem, sed solum quantum ad genus rationalis naturae; sed possunt eis communicare in vita gloriae. Quod autem dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*, non est referendum tantum ad virtutem naturae; erroneum est enim dicere, quod dona gratiae et gloriae dantur secundum mensuram naturalium; sed intelligenda est virtus quae est etiam per gratiam, per quam datur hominibus ut possint mereri aequalem gloriam Angelis.

Ad decimum dicendum, quod lex scripta data est in auxilium legis naturae quae erat obtenebrata per peccatum. Non autem erat ita obtenebrata quin moveret ad diligendum, ad hoc quod homo diligeret seipsum et corpus suum, sed erat obtenebrata quantum ad hoc quod non movebat in dilectionem Dei et proximi. Et ideo in lege scripta danda fuerunt praecepta de dilectione Dei et proximi: in quibus tamen comprehenditur etiam quod aliquis diligat seipsum: quia cum inducimur ad diligendum Deum, inducimur ad desiderandum Deum, per quod maxime nos ipsos amamus, volentes nobis summum bonum. In praecepto autem de dilectione proximi dicitur: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*: in quo includitur dilectio sui ipsius.

Ad undecimum dicendum, quod licet amicitia non possit haberi ad se ipsum, proprie loquendo; tamen amor ad se ipsum habetur: ut enim dicitur in 9 Ethic. (*cap.* 8, *parum a princ.*), amicabilia quae sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quae sunt ad se ipsum. Secundum vero quod caritas significat amorem, sic aliquis seipsum ex caritate diligere potest. Sed Gregorius loquitur de caritate secundum quod includit rationem amicitiae.

Ad duodecimum dicendum, quod licet amicitia sit in communicatione ad alterum, sicut et justitia; tamen amor non de necessitate est ad alterum, qui sufficit ad rationem caritatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod amantes seipsos vituperantur, inquantum plus debito seipsos diligunt: quod quidem non contingit quantum ad bona spiritualia, quia nullus potest nimis amare virtutes; sed quantum ad bona exteriora et corporalia potest aliquis nimis amare se ipsum.

Ad decimumquartum dicendum, quod non quicumque amat se ipsum secundum exteriorem naturam, culpatur; sed qui exteriora bona quaerit ultra modum virtutis; et sic ex caritate corpus nostrum diligere possumus.

Ad decimumquintum dicendum, quod caritas non refugit corpus, sed corporis corruptionem, inquantum *corpus, quod corrumpitur, aggravat animam*, ut dicitur Sapientiae 9, 15; et propter hoc Apostolus significanter dixit, *de corpore mortis hujus*.

Ad decimumsextum dicendum, quod ex hoc quod homo nescit pro certo se habere caritatem, non sequitur quod non possit ex caritate diligere; sed quod non possit judicare an ex caritate diligat. Unde a nobis requiri potest quod ex caritate diligamus; non autem quod judicemus nos ex caritate diligere. Unde Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 4, 5: *Neque me ipsum judico; sed qui judicat me, Dominus est*.

Ad decimumseptimum dicendum, quod cum dicitur aliquis diligere proximum ex caritate, haec praepositio *ex* potest designare habitudinem causae finalis, efficientis et formalis. Finalis quidem, inquantum dilectio proximi ordinatur ad dilectionem Dei sicut ad finem; unde dicitur 1 ad Timoth. 1,

3: *Finis praecepti est caritas*, quia scilicet dilectio Dei est finis observationis praeceptorum: in habitudine autem causae efficientis, inquantum caritas est habitus inclinans ad diligendum, sic se habens ad actum dilectionis, sicut calor ad calefactionem: in habitudine autem causae formalis, inquantum actus recipit speciem ab habitu, sicut et calefactio a calore.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ratio proximi salvatur et in eo qui dat beneficia, et in eo qui recipit; non tamen quod quicumque dat beneficia, sit proximus; sed requiritur quod inter proximos sit communicantia in aliquo ordine; unde Deus licet det beneficia, non tamen potest dici nobis proximus; sed Christus, inquantum est homo, dicitur nobis proximus, prout nobis dat beneficia.

Unde patet responsio ad ultimum.

ARTICULUS VIII.

Utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. (2-2, *quaest.* 25, *art.* 8 *et* 9.)

Octavo quaeritur, utrum diligere inimicos sit de perfectione consilii. Et videtur quod non. Quod enim cadit sub praecepto, non est de perfectione consilii. Sed diligere inimicum cadit sub praecepto illo, videlicet: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum:* nam nomine proximi intelligitur omnis homo, ut Augustinus dicit in lib. de Doctrina christiana, cap. 30. Ergo diligere inimicum non est de perfectione consilii.

2. Sed dicendum, quod est de perfectione consilii dilectio inimicorum quantum ad exhibitionem familiaritatis, et aliorum effectuum caritatis. — Sed contra, omnem proximum tenemur ex caritate diligere. Sed dilectio caritatis non est tantum in corde, sed etiam in opere; dicitur enim 1 Joan. 3, 18: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Ergo etiam quantum ad effectus caritatis dilectio inimicorum cadit sub praecepto.

3. Praeterea, Matth. 5, 44, similiter dicitur: *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos.* Si igitur diligere inimicos cadit sub praecepto; et benefacere eis cadit sub praecepto, quod pertinet ad effectus caritatis.

4. Praeterea, ea quae pertinent ad perfectionem consiliorum, non fuerunt in veteri lege tradita: quia, ut dicitur Hebr. 7, 19, *nihil perfectum adduxit lex.* Sed in veteri lege fuit traditum quod ad inimicos non solum affectus dilectionis haberetur, sed etiam effectus dilectionis eis impenderetur; dicitur enim Exod. 23, 4: *Si occurreris bovi inimici tui, aut asino erranti, reduc ad eum;* et Levitic. 19, 17: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo; sed publice argue eum, ne habeas super illo peccatum;* et Job 31, 29: *Si gavisus sum ad ruinam ejus qui me oderat, et exultavi, quod invenisset eum malum: non enim dedi ad peccandum guttur meum;* et Proverb. 25, 21: *Si esurierit inimicus tuus, ciba illum; si sitierit, da ei aquam bibere.* Ergo diligere inimicum etiam quantum ad exhibitionem effectuum caritatis, non est de perfectione consilii.

5. Praeterea, consilium non contrariatur legis praecepto; unde Dominus, perfectionem novae legis traditurus, praemisit Matth. 5, 17: *Non veni solvere legem, sed adimplere.* Diligere autem inimicos videtur contrariari praecepto legis: quia dicitur Matth. 5, 43: *Diliges amicum tuum, et odio habebis inimicum tuum.* Ergo dilectio inimicorum non cadit sub perfectione consilii

6. Praeterea, dilectio habet proprium objectum in quod inclinat: quia, sicut dicit Augustinus (1 Doctr. christ., cap 30), *pondus meum est amor meus.* Sed proprium objectum dilectionis non videtur esse inimicus, sed magis dilectioni repugnans. Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicum.

7. Praeterea, perfectio virtutis non contrariatur inclinationi naturae; sed magis per virtutem inclinatio naturae perficitur. Natura autem movet ad hoc quod inimicus odio habeatur: quaelibet enim res naturalis repudiat suum contrarium. Ergo non est de perfectione caritatis quod inimicus diligatur.

8. Praeterea, perfectio caritatis et cujuslibet virtutis consistit in assimilatione ad Deum. Sed Deus amicos diligit, et inimicos odit, secundum illud Malach. 1, 2: *Jacob dilexi, Esau odio habui.* Ergo non est de perfectione caritatis quod aliquis diligat inimicos, sed magis quod eos odio habeat.

9. Praeterea, dilectio caritatis directe respicit bonum vitae aeternae. Sed aliquibus inimicis nostris non debemus velle bonum vitae aeternae; quia vel sunt damnati in inferno, vel adhuc viventes sunt reprobati a Deo. Ergo diligere inimicos non pertinet ad perfectionem caritatis.

10. Praeterea, eum quem tenemur ex caritate diligere, non possumus licite occidere, nec velle ejus mortem, aut quodcumque malum: quia de ratione amicitiae est quod amicos velimus esse et vivere. Sed nos licite possumus aliquos occidere; quia, secundum Apostolum, Roman. 13, 4, *potestas saecularis Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Non ergo tenemur inimicos diligere.

11. Praeterea, Philosophus in lib. Topicorum (lib. 2, cap. 3) docet sic argumentari in contrariis. Si diligere amicos est bonum et eis benefacere; diligere inimicos et eis benefacere malum est. Sed nullum malum perfectionem habet caritatis, nec cadit sub consilio. Ergo diligere inimicum non pertinet ad perfectionem consilii.

12. Praeterea, amicus et inimicus sunt contraria. Ergo et diligere amicum et diligere inimicum sunt contraria. Contraria autem non possunt esse simul. Cum igitur teneamur ex caritate diligere amicos, non potest cadere sub consilio quod inimicos diligamus.

13. Praeterea, consilium non potest esse sub impossibili. Sed diligere inimicum videtur impossibile, cum sit contra inclinationem naturae. Ergo diligere inimicum non cadit sub consilio.

14. Praeterea, implere consilia perfectorum est. Perfecti autem maxime fuerunt Apostoli, qui tamen non dilexerunt inimicos quantum ad affectum et effectum: legitur enim de beato Thoma Apostolo, quod imprecatus fuit illi qui manu alapam ei dederat, ut manus ejus in convivio a canibus deportaretur (apud Aug. contra Adamantum, et in Abdia, lib. 9 de certamine apostolico.). Ergo diligere inimicos quantum ad affectum et effectum non cadit sub perfectione consilii.

15. Praeterea, imprecari mala, praecipue damnationis aeternae, opponitur dilectioni et quantum ad affectum, et quantum ad effectum. Sed Prophetae imprecati sunt mala suis adversariis; dicitur

enim in Psalm. 68, 29: *Deleantur de libro vitae, et cum justis non scribantur*; et iterum Psalm. 54, 16: *Veniat mors super illos, et descendant in infernum viventes*. Ergo diligere inimicos non est de perfectione caritatis.

16. Praeterea, de ratione amicitiae verae est ut aliquis propter se ipsum diligatur. caritas autem includit amicitiam sicut perfectum minus perfectum. Diligere autem inimicum propter se ipsum, contrariatur caritati; quia solus Deus propter se ipsum diligitur. Non ergo cadit sub consilii perfectione ut inimicus diligatur.

17. Praeterea, id quod cadit sub perfectione consilii, melius est et magis meritorium quam id quod sub necessitate praecepti. Sed diligere inimicum non est melius neque melioris meriti quam diligere amicum, quod manifeste cadit sub necessitate praecepti: quia si bonum est diligere aliquod bonum, melius est et magis meritorium diligere quod melius est. Melior autem est amicus inimico. Non ergo diligere inimicum est de perfectione consilii.

18. Sed dicebatur, quod diligere inimicum majoris meriti est, quia est difficilius. — Sed contra, diligere inimicum est difficilius quam diligere Deum. Ergo, eadem ratione, majoris meriti esset diligere inimicum quam Deum.

19. Praeterea, signum generati habitus est delectatio operis, ut dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 3, in princ.). Sed diligere amicum est delectabilius quam diligere inimicum. Ergo etiam magis virtuosum, et, per consequens, magis meritorium; et sic diligere inimicum non cadit sub perfectione consilii.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. 73): *Perfectorum filiorum Dei est diligere inimicos: in quo quidem se quilibet debet fidelem ostendere.*

Respondeo dicendum, quod diligere inimicos aliquo modo cadit sub necessitate praecepti, et aliquo modo sub consilii perfectione. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod sicut supra, art. 4 hujus quaest., dictum est, proprium et per se objectum caritatis est Deus; et quidquid ex caritate diligitur, ea ratione diligitur qua ad Deum pertinet; sicut si diligimus aliquem hominem, diligimus per consequens omnes ei attinentes, etiam si sint nobis inimici. Constat autem quod omnes homines ad Deum pertinent, inquantum sunt ab ipso creati, et capaces beatitudinis, quae in fruitione ipsius consistit. Manifestum est ergo, quod ista ratio dilectionis quam respicit caritas, in omnibus hominibus invenitur. Sic ergo, in eo qui contra nos inimicitiam exercet, est duo invenire: unum quod est ratio dilectionis, scilicet quod ad Deum pertinet; et aliud quod est ratio odii, scilicet quod nobis adversatur. In quocumque autem invenitur ratio dilectionis et ratio odii; si praetermissa dilectione in odium convertamur, manifestum est quod id quod est ratio odii praeponderat in corde nostro ei quod est ratio dilectionis. Sic ergo, si aliquis inimicum suum odio habeat, inimicitia illius praeponderat in corde suo amori divino. Magis ergo odit amicitiam illius quam diligat Deum. Tantum autem odimus aliquid, quantum diligimus bonum quod nobis per inimicum subtrahitur. Relinquitur ergo quod quicumque inimicum odit, aliquod bonum creatum diligit plus quam Deum; quod est contra praeceptum caritatis. Habere igitur odio inimicum est contrarium caritati, unde necesse est quod si ex praecepto caritatis tenemur quod dilectio Dei praeponderet in nobis dilectioni cujuslibet alterius rei, et per consequens odio contrarii. Sequitur ergo quod ex necessitate praecepti tenemur diligere inimicos. Sed tunc considerandum, quod cum ex praecepto caritatis teneamur proximos diligere, non se extendit ad hoc praeceptum quod quemlibet proximum actu diligamus in speciali, aut unicuique specialiter bene faciamus quia nullus sufficeret ad cogitandum de omnibus hominibus, ut specialiter unumquemque actu diligeret; nec etiam aliquis sufficeret ad benefaciendum vel serviendum singulariter unicuique. Tenemur tamen etiam in speciali aliquos diligere, et eis prodesse, qui nobis aliqua alia amicitiae ratione conjuncti sunt: nam omnes aliae licitae dilectiones sub caritate comprehenduntur, ut supra dictum est; unde dicit Augustinus (lib. 1 de Doctr. christ., cap. 28, in princ.): *Cum omnibus prodesse non possis; his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte junguntur; pro sorte enim habendum est prout quisque tibi temporaliter colligatius adhaeret, ex quo eligis potius illi dandum esse.* Ex quo patet quod non tenemur ex caritatis praecepto ut dilectionis affectu vel operis effectu moveamur in speciali ad eum qui nulla alia constrictione nobis conjungitur, nisi forte pro loco et tempore; utpote si videremus eum in aliqua necessitate, per quam (1) sine nobis ei succurri non posset. Tenemur tamen affectu et effectu caritatis, quo omnes proximos diligimus, et pro omnibus oramus, non excludere etiam illos qui nulla nobis speciali constrictione conjunguntur, utputa illos qui sunt in India vel in Æthiopia. Cum etiam ad inimicum nulla alia unio nobis remaneat nisi sola unio caritatis; ex necessitate praecepti teneremur diligere eos in communi, et affectu et effectu, et in speciali, quando necessitatis articulus immineret; sed quod homo specialem affectum et effectum dilectionis, quem ad alios sibi conjunctos impendit, inimicis exhibeat propter Deum, hoc perfectae caritatis est, et sub consilio cadit. Ex perfectione enim caritatis procedit quod sola caritas sic moveat ad inimicum, sicut ad amicum movet et caritas et specialis dilectio. Manifestum est autem quod ex perfectione activae virtutis procedit quod actio agentis ad remota procedat. Perfectior enim est ignis virtus, per quam non solum propinqua sed remota calefiunt. Ita et perfectior est caritas, per quam non solum ad propinquos, sed etiam ad extraneos (2), et ulterius ad inimicos, non solum generaliter, sed etiam specialiter, et diligendo et benefaciendo movemur.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio inimicorum sub praecepto continetur, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut per affectum, ita et per effectum inimicos diligere debemus, ut dictum est.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod illae auctoritates veteris testamenti loquuntur in casu necessitatis, quando ex praecepto tenemur benefacere inimicis, ut dictum est in corp. art.

(1) *Forte* in qua.
(2) *Al.* extremos.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur, *Odio habebis inimicum tuum*, in toto veteri testamento non invenitur; sed hoc erat ex traditione Scribarum, quibus visum fuit hoc esse addendum, quia Dominus praecepit filiis Israel persequi inimicos suos. Vel dicendum est, quod haec vox, *Odio habebis inimicum tuum,* non est accipienda ut jubentis justo, sed ut permittentis infirmo, ut Augustinus dicit in lib. de sermone Domini in monte (lib. 1, cap. 41, in fin.). Vel, sicut etiam Augustinus dicit contra Faustum, non debent homines inimicos odire, sed vitium.

Ad sextum dicendum, quod inimicus, ut inimicus, non est objectum dilectionis, sed inquantum pertinet ad Deum; unde hoc debemus in inimico odire quod ipse nos odit, et desiderare quod nos diligat.

Ad septimum dicendum, quod ex natura homo omnem hominem diligit, ut etiam Philosophus dicit in 8 Ethic. Sed quod aliquis sit inimicus, est ex aliquo quod naturae superadditur, ex quo non debet tolli naturae inclinatio. Caritas ergo, dum ad dilectionem inimicorum movet, perficit naturalem inclinationem; secus autem est de illis quae habent contrarietatem ex sua natura; sicut ignis et aqua, lupus et ovis.

Ad octavum dicendum, quod Deus non odit in aliquo quod suum est, scilicet bonum naturale vel quodcumque aliud, sed solum illud quod suum non est, scilicet peccatum; et sic etiam nos in hominibus debemus diligere quod Dei est, et odire quod est alienum a Deo; et secundum hoc dicitur in Psalm. 138, 12: *Perfecto odio oderam illos.*

Ad nonum dicendum, quod praescitos et damnatos non debemus diligere ad habendum vitam aeternam, quia jam sunt totaliter per divinam sententiam ab ea exclusi; possumus tamen eos diligere ut opera (1) Dei, in quibus divina justitia manifestatur: sic enim eos Deus diligit. Praescitos autem (2) nondum damnatos debemus diligere ad vitam aeternam habendam; quia hoc nobis non constat; et praescientia divina ab eis non excludit possibilitatem perveniendi ad vitam aeternam.

Ad decimum dicendum, quod licite potest ille ad quem ex officio pertinet, malefactores punire, vel etiam occidere, eos ex caritate diligendo. Dicit enim Gregorius in quadam homilia (34 in Evang., parum a princ.), quod justi persecutionem commovent, sed amantes: quia si foris increpationes per disciplinam exaggerant, intus tamen dulcedinem per caritatem servant. Possumus enim illis quos ex caritate diligimus, velle aut inferre aliquod malum temporale, propter tria. Primo quidem, propter eorum correctionem. Secundo, inquantum aliquorum temporalis prosperitas est in detrimentum alicujus multitudinis, vel etiam totius Ecclesiae; unde dicit Gregorius, 22 Moral. (cap. 2, in princip.): *Evenire plerumque solet, ut, non amissa caritate, inimici nos ruina laetificet; et rursus ejus gloria, sine invidiae culpa, contristet; dum, corruente eo, quosdam bene erigi credimus; et, proficiente illo, plerosque injuste opprimi formidamus.* Tertio, ad servandum ordinem divinae justitiae, secundum illud Psal. 57, 2: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam.*

Ad undecimum dicendum, quod hujusmodi propositiones, ex quibus argumentatur Philosophus, sunt accipiendae per se. Sicut enim, diligere amicum, inquantum amicus est, bonum est; ita malum est diligere inimicum, quia inimicus est; sed bonum est diligere inimicum, inquantum ad Deum pertinet.

Ad duodecimum dicendum, quod diligere amicum, inquantum amicum; et inimicum, inquantum inimicum, esset contrarium; sed diligere amicum et inimicum, inquantum uterque est Dei, non est contrarium; sicut nec videre album et videre nigrum, inquantum est coloratum.

Ad decimumtertium dicendum, quod diligere inimicum, inquantum inimicus est, est difficile, vel etiam impossibile; sed diligere inimicum propter aliquid magis amatum, est facile; et sic id quod in se videtur impossibile, caritas Dei facit facile.

Ad decimumquartum dicendum, quod beatus Thomas non expetiit poenam sui percussoris zelo vindictae, sed propter manifestationem divinae justitiae et virtutis.

Ad decimumquintum dicendum, quod imprecationes quae inveniuntur in Prophetis, sunt intelligendae per praenuntiationes, ut exponatur *deleantur*, idest delebuntur. Utuntur autem tali modo loquendi, quia conformant voluntatem suam divinae justitiae eis revelatae.

Ad decimumsextum dicendum, quod diligere aliquem propter se potest intelligi dupliciter. Uno modo, ita quod aliquid diligatur sicut ultimus finis; et sic solus Deus est propter se diligendus. Alio modo, ut diligamus ipsum cui volumus bonum; ut contingit in amicitia honesta; non autem sicut bonum quod volumus nobis, ut contingit in amicitia delectabili vel utili, in qua amicum diligimus ut bonum nostrum; non quia utilitatem vel delectationem appetamus amico; sed quia ex amico appetimus utilitatem et delectationem nobis; sicut et diligimus alia delectabilia nobis et utilia, ut cibum aut vestimentum. Sed cum diligimus aliquem propter virtutem, volumus ei bonum, non ipsum nobis; et hoc maxime contingit in amicitia caritatis.

Ad decimumseptimum dicendum, quod diligere inimicum melius est quam diligere amicum tantum, quia perfectiorem caritatem demonstrat, ut supra, in corp. art. , dictum est. Sed si consideremus istos duos actus absolute; melius est diligere amicum quam inimicum; et melius diligere Deum quam amicum. Non enim difficultas quae est in dilectione inimici, facit ad rationem meriti, nisi inquantum per hoc demonstratur perfectio caritatis, quae hanc difficultatem vincit; unde si esset tam perfecta caritas quae totam difficultatem tolleret, adhuc esset magis meritorium. Loquimur autem in eo (1) qui diligit amicum ex tam perfecta caritate, quae etiam se extendat ad dilectionem inimici, sed intensius operatur in dilectione amici; nisi forte per accidens; inquantum contra repugnans aliquid cum majori conatu operatur; sicut et in rebus naturalibus aqua calefacta intensius congelatur.

Et per hoc patet responsio ad duo sequentia.

ARTICULUS IX.

Utrum ordo aliquis sit in caritate.
(2-2, *qu.* 26, *art.* 1.)

Nono quaeritur, utrum ordo aliquis sit in caritate. Et videtur quod non. Quia, sicut fides se

(1) *Al.* cetera.
(2) *Al.* enim.

(1) *Al.* non in eo.

habet ad credita, ita caritas ad diligenda. Sed fides aequaliter credit omnia credenda. Ergo caritas aequaliter diligit omnia diligenda.

2. Praeterea, ordo ad rationem pertinet. Caritas autem non est in ratione, sed in voluntate. Ergo ordo non pertinet ad caritatem.

3. Praeterea, ubicumque est ordo, ibi est aliquis gradus. Sed secundum Bernardum (ser. 79 in Cantica in princ., et serm. 83 parum ante med.), *caritas gradum nescit, dignitatem non considerat*. Ergo ordo non est in caritate.

4. Praeterea, objectum caritatis est Deus, ut Augustinus dicit in lib. de doctr. Christ. (cap. 27): in proximo enim nihil diligit caritas nisi Deum. Deus autem non est major in seipso quam in proximo; nec major in uno proximo quam in alio. Ergo caritas non magis diligit Deum quam proximum, vel unum proximum quam alium.

5. Praeterea, similitudo est ratio dilectionis, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi*. Sed major est similitudo hominis ad proximum suum quam ad Deum. Ergo non est iste ordo in caritate, ut primo diligatur Deus, sicut Ambrosius dicit.

6. Praeterea, 1 Joan. 4, 20, dicitur: *Qui non diligit fratrem suum, quem videt; Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Arguit autem a dilectione proximi ad dilectionem Dei negando. Argumentum autem negativum non sumitur a minori, sed a majori. Ergo magis diligendus est proximus quam Deus.

7. Praeterea, amor est vis unitiva, ut Dionysius dicit (4 cap. de divin. Nomin.). Sed nihil est magis unum alicui quam ipsemet. Ergo homo ex caritate non debet magis diligere Deum quam seipsum.

8. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de doctr. Christian. (cap. 28 in princ.), quod omnes homines aeque diligendi sunt. Ergo unus proximus non debet magis diligi quam alius.

9. Praeterea, proximum praecipitur alicui diligere sicut seipsum. Ergo omnes proximi sunt aequaliter diligendi.

10. Praeterea, illum magis diligimus cui majus bonum volumus. Sed omnibus proximis volumus ex caritate unum bonum, quod est vita aeterna. Ergo unum proximum non debemus plus diligere quam alium.

11. Praeterea, si ordo est conditio caritatis; oportet quod cadat sub praecepto. Sed non videtur sub praecepto cadere; quia dummodo aliquem diligamus quem debemus, non videmur peccare, si alium quemcumque diligamus plus. Ergo ordo non est conditio caritatis.

12. Praeterea, caritas viae imitatur caritatem patriae. Sed in patria magis amantur meliores, non autem propinquiores. Ergo videtur, si est aliquis ordo caritatis, quod etiam in via magis amandi sunt meliores, et non propinquiores; quod est contra Ambrosium, qui dicit (et refertur 3 Sent. dist. 29), quod primo diligendus est Deus, secundo parentes, deinde filii, post domestici.

13. Praeterea, ratio diligendi aliquem ex caritate, est Deus. Sed aliquando extranei magis sunt conjuncti Deo quam propinqui, vel etiam parentes. Ergo sunt magis ex caritate diligendi.

14. Praeterea, sicut dicit Gregorius in quadam homilia (30 in Evang. non procul a princ.), *probatio dilectionis est exhibitio operis*. Sed aliquando effectus dilectionis, qui est beneficentia, magis exhibetur extraneo, quam proximo, ut patet in collatione ecclesiasticorum beneficiorum. Ergo non videtur quod propinqui sint magis diligendi ex caritate.

15. Praeterea, 1 Joan. 3, 18, dicitur: *Non diligamus ore neque lingua, sed opere, et veritate*. Sed aliquando plus de opere dilectionis exhibemus aliis quam parentibus: puta, miles plus obedit duci exercitus quam patri, et plus debet reddere benefactori quam patri, si in aequali necessitate existat. Ergo non sunt parentes plus diligendi.

16. Praeterea, Gregorius dicit, quod illi quos ex sacro fonte suscepimus, magis sunt a nobis diligendi quam illi quos ex carne nostra genuimus. Ergo extranei magis sunt diligendi quam propinqui.

17. Praeterea, ille est magis diligendus, cujus amicitia vituperabilius rescinditur. Sed vituperabilius videtur rescindi amicitia aliorum amicorum quos sponte eligimus, quam propinquorum, qui nobis non ex nostra electione, sed sorte naturae provenerunt. Ergo magis sunt diligendi alii amici quam propinqui.

18. Praeterea, si ratione propinquitatis majoris est aliquis magis diligendus; cum uxor sit magis propinqua, quae est unum corpus, et filii, qui sunt aliquid generantis, sint magis propinqui quam parentes; videtur quod sint magis diligendi filii et uxor quam parentes. Non ergo parentes sunt maxime diligendi. Sic igitur non videtur esse ordo in caritate qui a Sanctis assignatur.

Sed contra est quod dicitur Cantic. 11, 4: *Introduxit me rex in cellam vinariam, ordinavit in me caritatem.*

Respondeo dicendum, quod secundum omnem sententiam et auctoritatem Scripturae, indubitanter iste ordo in caritate significandus est, ut Deus affectu et effectu super omnia diligatur. Sed quantum ad dilectionem proximorum, fuit quorumdam opinio, ut ordo caritatis attendatur secundum effectum, et non secundum affectum; et fuerunt moti ex dicto Augustini, qui dicit (lib. 1 de doctr. Christ., cap. 28 in princ.), quod omnes homines aeque diligendi sunt; *sed cum omnibus prodesse non possis, his potissime consulendum est qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus constrictius tibi quasi quadam sorte conjunguntur.* Sed ista positio irrationabilis videtur. Sic enim Deus providet unicuique secundum quod conditio ejus requirit; unde tendentibus in finem naturae imprimitur a Deo amor et appetitus finis, secundum quod exigit sua conditio ut tendat in finem; unde quorum est vehementior motus secundum naturam in aliquem finem, eorum etiam est major inclinatio in illum, quae est appetitus naturalis, ut patet in gravibus et levibus. Sicut autem appetitus vel amor naturalis est inclinatio quaedam, indita rebus naturalibus ad fines connaturales; ita dilectio caritatis est inclinatio quaedam infusa rationali naturae ad tendendum in Deum. Secundum igitur quod necesse est alicui tendere in Deum, secundum hoc ex caritate inclinatur. Tenditur is autem in Deum sicut in finem, id quod maxime necessarium est, divinum auxilium est; secundo autem auxilium quod est a seipso; tertio autem cooperatio, quae est a proximo; et in hoc est gradus. Nam quidam cooperantur tantum in generali; alii vero, qui sunt magis conjuncti, in speciali; non enim omnes omnibus in specialibus cooperari possent.

Coadiuvat nos etiam instrumentaliter tantum corpus nostrum, et etiam quae corpori necessaria sunt; unde sic inclinari oportet affectum hominis per caritatem, ut primo et principaliter aliquis diligat Deum; secundo autem seipsum; tertio proximum; et inter proximos, magis illos qui sunt magis conjuncti, et magis nati sunt coadjuvare. Qui autem impediunt, inquantum hujusmodi, sunt odiendi, quicumque sunt; unde Dominus dicit, Luc. 14, 26: *Si quis venit ad me, et non odit patrem suum et matrem . . . non potest esse meus discipulus* Ultimo autem diligendum est corpus nostrum. Sic etiam secundum actum quem caritas elicit, attendendus est ordo secundum affectum in dilectione proximorum. Sed etiam considerandum est, quod sicut supra, art. 7 et 8, diximus, etiam aliae dilectiones licitae et honestae, quae sunt ex aliquibus aliis causis, ordinari possunt ad caritatem; et sic caritas illarum dilectionum actus imperare potest; et sic quod magis secundum aliquam illarum dilectionum diligitur, magis diligitur ex caritate imperante. Manifestum est autem quod secundum dilectionem naturalem propinqui plus diliguntur etiam secundum affectum, et secundum dilectionem socialem plus conjuncti, et sic de aliis dilectionibus. Unde manifestum fit, quod etiam secundum affectum unus proximorum magis est diligendus quam alius, et ex caritate imperante actus aliarum amicitiarum licitarum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum fidei est verum; unde secundum quod contingit esse aliquid magis verum, sic etiam contingit aliquid magis credere. Cum autem veritas constet in adaequatione intellectus et rei; si consideretur veritas secundum rationem aequalitatis, quae non recipit magis et minus, sic non contingit esse aliquid magis et minus verum; sed si consideretur ipsum esse rei, quod est ratio veritatis, sicut dicitur in 2 Metaph. (com. 4), eadem est dispositio rerum in esse et veritate; unde quae sunt magis entia, sunt magis vera; et propter hoc etiam in scientiis demonstrativis magis creduntur principia quam conclusiones; et sic etiam contingit in his quae sunt fidei. Unde Apostolus, 1 ad Corinth. 15, probat resurrectionem mortuorum futuram per resurrectionem Christi.

Ad secundum dicendum, quod ordo rationis est ut ordinantis; sed voluntatis ut ordinatae; et sic convenit ordo caritati.

Ad tertium dicendum, quod caritas gradum nescit amantis ad amatum, quia unit utrumque; sed duorum diligibilium non ignorat.

Ad quartum dicendum, quod licet Deus non sit major in uno quam in alio; tamen magis et perfectius est in seipso quam in creatura; et in una creatura quam in alia.

Ad quintum dicendum, quod in dilectione, cujus principale objectum est ipse diligens, necesse est quod magis diligatur id quod est diligenti similium, sicut accidit in dilectione naturali; sed in dilectione caritatis principale objectum est ipse Deus; unde magis diligendum est ex caritate quod magis est unum cum Deo, ceteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod Apostolus argumentatur secundum eos qui visibilibus praecipue inhaerent, a quibus visibilia invisibilibus magis diliguntur.

Ad septimum dicendum, quod unitate naturae nihil est magis unum quam nos; sed unitate affectus, cujus objectum est bonum, summe bonum debet esse magis nobis unum quam nos.

Ad octavum dicendum, quod omnes homines sunt aeque diligendi, inquantum omnibus aequale bonum velle debemus, scilicet vitam aeternam.

Ad nonum dicendum, quod proximum tenetur (1) aliquis diligere sicut seipsum, non tamen quantum seipsum; propter quod non sequitur quod omnes proximi sint aequaliter diligendi.

Ad decimum dicendum, quod aliquem dicimur magis diligere, non solum quia majus bonum ei volumus, sed etiam quia intensiori affectu idem bonum ei optamus; et sic, licet omnibus optemus unum bonum, quod est vita aeterna, non tamen omnes aequaliter diligimus.

Ad undecimum dicendum, quod non potest esse quod alicui impendamus de dilectione quod debemus, si alium quem minus diligere debemus, amplius diligamus; potest enim contingere quod in necessitatis articulo amplius subveniatur alteri, in derogationem ejus quem plus amare debemus.

Ad decimumsecundum dicendum, quod illi qui sunt in patria, sunt conjuncti ultimo fini; et ideo solum illorum dilectio regulatur ex ipso fine; unde ordo caritatis in eis non attenditur nisi secundum propinquitatem ad Deum; et propter hoc Deo propinquiores magis amantur. Sed in via nobis est necessarium tendere in finem; et ideo ordo dilectionis attenditur etiam secundum mensuram auxilii, quod ex aliis consequitur ad tendendum in finem; et sic non semper meliores magis amantur; sed attenditur etiam ratio propinquitatis, ut ex utroque conjunctim sumatur ratio majoris dilectionis.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod Praelatus aliquis non potest conferre beneficia inquantum est Petrus vel Martinus; sed inquantum est magister Ecclesiae; et ideo in collatione ecclesiasticorum beneficiorum non debet attendere propinquitatem ad se, sed propinquitatem ad Deum, et utilitatem Ecclesiae; sicut dispensator alicujus familiae attendere debet, in dispensando res domini sui servitium quod exhibetur domino suo, et non servitium quod exhibetur sibi. In rebus autem propriis, sicut patrimonialibus bonis, vel quae ex industria suae personae acquirit ut propria, debet attendi in benefaciendo ordo propinquitatis ad ipsum beneficium (2).

Ad decimumquintum dicendum, quod secundum ea quae pertinent proprie ad propriam personam alicujus, plus debet exhibere dilectionis effectum parentibus quam extraneis; nisi forte inquantum in bono alicujus extranei penderet bonum commune, quod etiam sibi ipsi imponere (3) quisque debet; ut cum aliquis se ipsum periculo mortis exponit, ad salvandum in bello ducem exercitus, vel in civitate principem civitatis, inquantum ex eis dependet salus totius communitatis. Sed secundum ea quae pertinent ad aliquid ratione alicujus disjuncti, utpote inquantum est civis vel miles, plus debet obedire rectori civitatis, vel duci, quam patri.

Ad decimumsextum dicendum, quod auctoritas Gregorii est intelligenda quantum ad illa quae ad

(1) *Al.* movetur.
(2) *Forte* benefacientem.
(3) *Forte* praeponere.

regenerationem spiritualem pertinent, in quibus tenemur his quos ex sacro fonte suscepimus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad illa quae pertinent ad socialem vitam, in qua fundatur amicitia extraneorum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod secundum illam dilectionem qua aliquis diligit se ipsum, plus diligit uxorem et filios, quam parentes, quia uxor est aliquid viri, et filius patris; unde dilectio quae habetur ad uxorem et filium magis includitur in dilectione qua aliquis diligit se ipsum, quam dilectio quae habetur ad patrem. Sed hoc non est diligere filium ratione ejus, sed ratione sui ipsius. Sed secundum modum dilectionis qua diligimus aliquem ratione ejus, plus diligendus est pater quam filius; inquantum ex patre majus beneficium suscepimus, et inquantum honor fi'ii magis dependet ex honore patris quam e converso; et ideo in exhibitione reverentiae, et in obediendo, et in satisfaciendo voluntati ejus, et in similibus, tenetur homo magis patri quam filio; sed in subventione necessariorum plus tenetur homo filio quam parenti; quia parentes debent thesaurizare filiis, et non e converso, ut dicitur 1 Corinth. 4.

ARTICULUS X.

Utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita. — (2-2, *quaest.* 24, *art.* 8.)

Decimo quaeritur, utrum possibile sit caritatem esse perfectam in hac vita. Et videtur quod sic. Quia Deus nihil impossibile homini praecipit, ut Hieronymus dicit. Sed perfectio caritatis ponitur in praecepto, ut patet Deuter. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo;* totum enim et perfectum idem sunt. Ergo possibile est caritatem esse perfectam in hac vita.

2. Praeterea, Augustinus dicit (in lib. de vera Religione, cap. 47 in princ.), quod perfecta caritas est ut meliora magis diligantur. Sed hoc est possibile in hac vita. Ergo caritas potest esse in hac vita perfecta.

3. Praeterea, ratio amoris in quadam unione consistit. Sed caritas in hac vita maxime potest esse unum; quia *qui adhaeret Deo, unus spiritus est*, ut dicitur 1 Corinth. 6, 17. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

4. Praeterea, perfectum est aliquid quod maxime recedit a contrario. Sed caritas in hac vita potest resistere omni peccato et tentationi. Ergo caritas in hac vita potest esse perfecta.

5. Praeterea, affectus noster in hac vita immediate fertur in Deum per dilectionem. Sed quando intellectus immediate ferretur in Deum, perfecte et totaliter ipsum cognosceremus. Ergo nunc perfecte et totaliter Deum diligimus; est ergo in hac vita caritas perfecta.

6. Praeterea, voluntas est domina sui actus. Sed diligere Deum, est actus voluntatis. Ergo voluntas humana potest totaliter et perfecte ferri in Deum.

7. Praeterea, objectum caritatis est divina bonitas, quae est delectabilissima. Sed in eo quod est delectabile, non est difficile continue perseverare, et sine intermissione. Ergo videtur quod in hac vita de facili possit perfectio caritatis haberi.

8. Praeterea, quod simplex est et indivisibile, si aliquo modo habetur, totum habetur. Sed amor caritatis est simplex et indivisibilis, et ex parte animae diligentis, et ex parte objecti diligibilis quod est Deus. Ergo, si quis habet in hac vita caritatem, totaliter et perfecte habet.

9. Praeterea, caritas est nobilissima virtutum, secundum illud 1 Corinth. 12, 31: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, scilicet caritatis. Sed aliae virtutes possunt esse perfectae in hac vita. Ergo et caritas.

1. Sed contra, cum caritati repugnet omne peccatum, ut dictum est; perfectio caritatis requirit quod homo sit omnino absque peccato. Sed hoc non potest esse in hac vita, secundum illud 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Ergo perfecta caritas in hac vita haberi non potest.

2. Praeterea, nihil diligitur nisi cognitum, ut Augustinus dicit in lib. de Trin. (lib. 10 in princ.). Sed in hac vita Deus perfecte non potest cognosci, secundum illud 1 Cor. 13, 9. *Nunc ex parte cognoscimus.* Ergo nec etiam potest perfecte diligi.

3. Praeterea, illud quod semper potest proficere, non est perfectum. Sed caritas in hac vita semper potest proficere, ut dicitur in sermone. Ergo caritas in hac vita semper perfecta esse non potest.

4. Praeterea, *perfecta caritas foras mittit timorem*, ut dicitur 1 Joan., 4, 18. Sed in hac vita non potest homo esse sine timore. Ergo non potest aliquis habere caritatem.

Respondeo dicendum, quod perfectum tripliciter dicitur. Uno modo perfectum simpliciter; alio modo perfectum secundum naturam; tertio modo secundum tempus. Perfectum quidem dicitur simpliciter quod omnibus modis perfectum est, et cui nulla perfectio deest. Perfectum autem secundum naturam dicitur, cui non deest aliquid eorum quae nata sunt haberi a natura illa: sicut intellectum hominis dicimus perfectum, non quod nihil ei intelligibilium desit; sed quia nihil ei deest eorum per quae homo natus est intelligere. Perfectum secundum tempus dicimus quando nihil deest alicui eorum quae natum est habere secundum tempus illud; sicut dicimus puerum perfectum, quia habet ea quae requiruntur ad hominem secundum aetatem illam Sic igitur dicendum, quod caritas perfecta simpliciter a solo Deo habetur. Caritas autem perfecta secundum naturam haberi quidem potest ab homine, sed non in hac vita. Caritas autem perfecta secundum tempus, etiam in hac vita haberi potest. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum actus et habitus speciem habeant ex objecto; oportet quod ex eodem ratio perfectionis ipsius sumatur. Objectum autem caritatis est summum bonum. Caritas ergo est perfecta simpliciter quae in summum bonum fertur intantum quantum diligibile est. Summum autem bonum diligibile est in infinitum, cum sit bonum infinitum. Unde nulla caritas creaturae, cum sit finita, potest esse simpliciter perfecta; sed sic perfecta dici potest sola caritas Dei, qua diligit seipsum. Sed tunc secundum naturam rationalis creaturae, caritas dicitur esse perfecta, quando rationalis creatura secundum suum posse ad Deum diligendum convertitur. Impeditur autem homo in hac vita, ne totaliter mens ejus in Deum feratur, ex tribus. Primo quidem ex contraria inclinatione mentis; quando scilicet mens per peccatum conversa ad commutabile

bonum sicut ad finem, avertitur ab incommutabili bono. Secundo per occupationem saecularium rerum: quia, ut dicit Apostolus, 1 ad Corinth. 7, 33, *Qui cum uxore est, solicitus est quae sunt mundi; quomodo placeat uxori; et divisus est:* idest, cor ejus non movetur tantum in Deum. Tertio vero ex infirmitate praesentis vitae, cujus necessitatibus oportet aliquatenus hominem occupari, et retrahi, ne actualiter mens feratur in Deum; dormiendo, comedendo, et alia hujusmodi faciendo, sine quibus praesens vita duci non potest: et ulterius ex ipsa corporis gravitate anima deprimitur, ne divinam lucem in sui essentia videre possit, ut ex tali visione caritas perficiatur; secundum illud Apostoli, 2 ad Corinth. 5, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Homo autem in hac vita potest esse sine peccato mortali avertente ipsum a Deo; et iterum potest esse sine occupatione temporalium rerum, sicut Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 7, 32: *Qui sine uxore est, solicitus est de his quae sunt Domini, quomodo placeat Deo.* Sed ab onere corruptibilis carnis in hac vita liber esse non potest. Unde quantum ad remotionem primorum duorum impedimentorum, caritas potest esse perfecta in hac vita; non autem quantum ad remotionem tertii impedimenti; et ideo illam perfectionem caritatis quae erit post hanc vitam, nullus in hac vita habere potest, nisi sit viator et comprehensor simul; quod est proprium Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, intelligitur esse praeceptum, secundum quod totalitas excludit omne illud quod impedit perfectam Dei inhaesionem; et hoc non est praeceptum, sed finis praecepti; indicatur enim nobis per hoc non quid faciendum sit, sed potius quo tendendum sit, ut dicit Augustinus.

Ad secundum dicendum, quod diligere meliora tanto plus quanto eorum bonitas exigit, sic non potest homo, sicut non potest perfectam caritatem habere, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in hoc ipso quod est facere unum amantem cum amato, multiplex gradus inveniri potest. Tunc vero perfecte mens nostra erit unum cum Deo, quando semper actualiter feretur in ipsum; quod non est possibile in hac vita.

Ad quartum dicendum, quod perfectio quae convenit alicui rei secundum suam speciem, secundum quodcumque tempus ei convenit; sicut homo quolibet tempore et qualibet aetate est perfectus anima rationali. Unde perfectio caritatis quae est secundum quodcumque tempus, est perfectio quae competit caritati secundum ejus speciem. Est autem de ratione caritatis ut Deus super omnia diligatur, et ut nullum creatum ei praeferatur in amore. Unde, cum omnis tentatio ex amore alicujus boni creati proveniat, vel ex timore mali contrarii, quod etiam ex amore derivatur; ex sua specie hoc habet caritas in quolibet statu, quod cuilibet tentationi resistere possit, ita etiam, scilicet, quod in peccatum mortale per eam homo non inducatur; non autem quod nullo modo tentatione afficiatur: hoc enim pertinet ad perfectionem patriae.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo Deus in patria et videbitur et totaliter diligetur; secundum, scilicet, quod ly *totaliter* se tenet ex parte diligentis et videntis; quia, scilicet, totum posse creaturae applicabitur ad videndum et diligendum Deum. Similiter etiam potest intelligi, quod Deus totaliter videbitur et diligetur, quia non est aliqua pars ejus quae non videatur et diligatur; cum ipse non sit compositus, sed simplex. Sed tamen secundum alium intellectum non totaliter diligetur, nec totaliter videbitur; quia, scilicet, non tantum videbitur, nec tantum ab aliqua creatura diligetur, sicut visibilis est et diligibilis. Sed in vita ista nec etiam secundum primum aut secundum modum Deus totaliter videri aut diligi potest: quia nec ipse per essentiam suam videtur, nec est possibile homini, in hac vita viventi, ut absque intermissione ejus affectus actualiter feratur in Deum. Sed tamen quodammodo totaliter diligitur Deus ab homine in hac vita, inquantum nihil est in affectu ejus contrarium dilectioni divinae.

Ad sextum dicendum, quod voluntas est domina sui actus quantum ad hoc quod agat, non quantum ad hoc quod continue in uno actu perseveret; cum conditio hujus vitae requirat ut actus et voluntas ferantur ad multa. Vel potest dici, quod voluntas est domina sui actus in his quae sunt homini connaturalia; sed perfectio caritatis, maxime quae erit in patria, est super hominem; et praecipue si consideretur homo secundum statum praesentis vitae.

Ad septimum dicendum, quod aliqua actio desinit esse delectabilis non solum ex parte objecti, sed etiam ex parte agentis quod deficit in virtute agendi. Sic igitur dicendum est, quod actualiter semper ferri in Deum, delectabile est ex parte objecti; sed ex parte in hac vita constituti non potest esse talis delectatio continua; quia contemplatio mentis humanae non est sine actione virtutis imaginativae, et aliarum virium corporalium, quas necesse est laxari diuturnitate actionis, propter corporis infirmitatem, unde impeditur delectatio; et propter hoc dicitur Eccle. ult., 12: *Frequentis meditatio, carnis est afflictio.*

Ad octavum dicendum, quod perfectio caritatis non attenditur secundum augmentum quantitatis, sed secundum intensionem qualitatis; quae quidem intensio simplicitati caritatis non repugnat.

Ad nonum dicendum, quod aliarum virtutum moralium objecta sunt bona humana, quae non excedunt vires hominis; et ideo ad omnimodam earum perfectionem potest homo in hac vita pervenire: sed objectum caritatis est bonum increatum quod vires hominis excedit; et ideo non est ratio similis.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objiciuntur, dicendum est, quod sine peccato mortali aliquis esse potest in hac vita, non autem sine peccato veniali: quod quidem non repugnat perfectioni viae, sed perfectioni patriae, quae est ut semper actu feratur in Deum; peccatum autem veniale non tollit habitum caritatis, sed impedit actum ejus.

Ad secundum dicendum, quod Deum in hac vita non possumus perfecte cognoscere, ut sciamus de eo quid sit; possumus tamen cognoscere de eo quid non sit, ut Augustinus dicit (8 de Trinit., cap. 2); et in hoc consistit perfectio cognitionis viae: et similiter in hac vita non possumus perfecte diligere Deum, ut semper actu in ipsum feramur; sed ita quod nunquam in contrarium ejus feratur mens.

Ad tertium dicendum, quod in hac vita non

est caritas perfecta nec simpliciter, nec secundum humanam naturam; sed solum secundum tempus. Ea vero quae sic perfecta sunt, habent quo crescant, ut de pueris patet; et ideo caritas in hac vita semper habet quo crescat.

Ad quartum dicendum, quod perfecta caritas foras mittit timorem servilem et initialem; non tamen timorem castum vel filialem, nec etiam timorem naturalem.

ARTICULUS XI.

Utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem.
(3 Sent., dist. 29, art. 8.)

Undecimo quaeritur, utrum omnes teneantur ad perfectam caritatem habendam. Et videtur quod sic. Ad id enim quod est in praecepto, omnes tenentur. Sed perfectio caritatis est in praecepto; dicitur enim Deuter. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

2. Praeterea, hoc videtur esse de perfectione caritatis, quod homo omnes actus suos referat in Deum. Sed ad hoc omnes homines tenentur; dicitur enim 1 ad Corinth. 10, 31: *Sive manducatis sive bibitis, vel aliud quid facitis, omnia in gloriam Dei facite*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

3. Sed dicendum, quod praeceptum illud Apostoli ad hoc se extendit ut omnia habitu referantur in Deum, sed non actu. — Sed contra, praecepta legis sunt de actibus virtutum; habitus autem non cadit sub praecepto. Non ergo praeceptum Apostoli intelligitur de habituali resolutione nostrorum actuum in Deo, sed de actuali.

4. Praeterea, Dominus, Matth. 5, 17, praecepta veteris legis adimplevit, secundum illud: *Non veni solvere* (legem), *sed adimplere*. Haec autem adimpletio est de necessitate salutis, ut patet per illud quod subditur: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum*. Ad ea autem quae sunt de necessitate salutis, omnes tenentur. Ergo et ad praedictam adimpletionem servandam. Sed praedicta adimpletio ad perfectionem pertinet; unde Dominus in fine concludit: *Estote perfecti, sicut Pater vester caelestis perfectus est*. Ergo ad perfectionem caritatis omnes tenentur.

5. Praeterea, ad consilia solum non omnes tenentur. Perfectio autem vitae aeternae, aut caritatis, non attenditur secundum consilia; datur enim consilium de paupertate; nec tamen sequitur quod qui magis est pauper, sit perfectior; datur etiam consilium de virginitate; et tamen multi virgines sunt aliis imperfectiores in caritate; et sic videtur quod perfectio caritatis non consistat in consiliis. Nullus ergo excusatur a perfectione caritatis.

6. Praeterea, status Episcoporum est perfectior quam status religiosorum; alioquin non posset aliquis licite de statu religionis ad statum praelationis se transferre; unde et Dionysius dicit in Eccles. Hierarchia (cap. 5, par. 1), quod Episcopi sunt perfectiores; Monachi autem sunt perfectius eorum virtutibus traditi; et quod debent se sursum agere ad perfectiones quas in Episcopis vident. Nec tamen Episcopi tenentur ad observandum hujusmodi consilium paupertatis, et alia hujusmodi. Ergo in his non consistit perfectio caritatis.

7. Praeterea, Dominus Apostolis multa imposuit quae sunt de perfectione vitae; ut quod non portarent duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam, neque aliquid hujusmodi. Sed quod imposuit Apostolis, omnibus imposuit, secundum illud Marc. 13, 37: *Quod vobis dico, omnibus dico*. Ergo omnes tenentur ad perfectionem vitae.

8. Praeterea, quicumque habet caritatem, plus amat vitam aeternam quam vitam temporalem. Sed quilibet homo tenetur ad actum caritatis. Ergo quilibet homo tenetur ad hoc quod vitam aeternam praeeligat vitae corporali. Sed, sicut Augustinus dicit, caritas cum ad perfectionem venerit, dicit: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

9. Praeterea, Augustinus dicit, quod perfecta caritas est ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed ad hoc omnes tenentur: dicitur enim 1 Joan., 3, 16: *In hoc cognovimus caritatem Dei, quoniam ille pro nobis animam suam posuit; et nos debemus pro fratribus animas ponere*. Ergo quilibet tenetur ad perfectionem caritatis.

10. Praeterea, quilibet tenetur vitare peccatum. Sed qui est sine peccato, habet fiduciam in die judicii: *quia in hoc perfecta* (1) *est caritas Dei nobiscum, ut fiduciam habeamus in die judicii*, ut dicitur 1 Joan., 4, 17. Ergo omnes tenentur ad perfectionem caritatis.

11. Praeterea, Philosophus dicit in 8 Ethic. (circa fin.): *Deo et parentibus non possumus reddere aequivalens; sed sufficit ut quilibet eis reddat quod potest*. Sed perfectio caritatis in hoc consistit ut aliquis faciat pro Deo quod potest, quia nullus facit ultra posse. Ergo quilibet tenetur habere perfectam caritatem.

12. Praeterea, religiosi profitentur perfectionem vitae. Ergo ipsi videntur teneri ad habendam perfectionem caritatis, et ad omnia quae ad perfectionem vitae pertinent.

Sed contra est, quod nullus tenetur ad id quod non est in ipso. Sed habere perfectam caritatem non est a nobis, sed a Deo. Non ergo potest esse in praecepto.

Respondeo dicendum, quod hujus quaestionis solutio ex praemissis accipi potest. Ostensum est enim supra, quod aliqua perfectio est quae ipsam speciem caritatis consequitur, utpote quae consistit in remotione cujuslibet inclinationis in contrarium caritatis. Quaedam autem perfectio est, sine qua caritas esse potest; quae pertinet ad bene esse caritatis; quae scilicet consistit in remotione occupationum saecularium, quibus affectus humanus retardatur ne libere progrediatur in Deum. Est autem et quaedam alia perfectio caritatis, quae non est possibilis homini in hac vita; et quaedam ad quam nulla natura creata pertingere potest; ut ex supradictis apparet. Manifestum est autem, quod ad illud omnes teneri dicuntur, sine quo salutem consequi non possunt. Sine caritate autem nullus potest salutem aeternam consequi; et ea habita ad salutem aeternam pervenitur. Unde ad primam perfectionem caritatis omnes tenentur sicut ad ipsam caritatem. Ad secundam vero perfectionem, sine qua caritas esse potest, homines non tenentur; cum qualibet caritas sufficiat ad salutem. Multo etiam minus tenentur ad tertiam vel quartam perfectionem; cum nullus ad impossibile teneatur.

(1) Al. *in hoc quod perfecta etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod totalitas illa, secundum quod cadit sub praecepto caritatis, pertinet ad perfectionem sine qua caritas esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod omnia actu referre in Deum, non est possibile in hac vita, sicut non est possibile quod semper de Deo cogitetur; hoc enim pertinet ad perfectionem patriae; sed quod omnia virtute referantur in Deum, hoc pertinet ad perfectionem caritatis ad quam omnes tenentur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod, sicut in causis efficientibus virtus primae causae manet in omnibus causis sequentibus; ita etiam intentio principalis finis virtute manet in omnibus finibus secundariis; unde quicumque actu intendit aliquem finem secundarium, virtute intendit finem principalem; sicut medicus, dum colligit herbas actu, intendit conficere potionem, nihil fortassis de sanitate cogitans; virtualiter tamen intendit sanitatem, propter quam potionem dat. Sic igitur, cum aliquis se ipsum ordinat in Deum, sicut in finem; in omnibus quae propter se ipsum facit manet virtute intentio ultimi finis, qui Deus est; unde in omnibus mereri potest, si caritatem habeat. Hoc igitur modo Apostolus praecipit quod omnia in Dei gloriam referantur.

Ad tertium dicendum, quod aliud est habitualiter referre in Deum, et aliud virtualiter. Habitualiter enim refert in Deum et qui nihil agit, nec aliquid actualiter intendit, ut dormiens; sed virtualiter aliquid referre in Deum, est agentis propter finem ordinantis in Deum. Unde habitualiter referre in Deum, non cadit sub praecepto; sed virtualiter referre omnia in Deum, cadit sub praecepto caritatis; cum hoc nihil aliud sit quam habere Deum ultimum finem.

Ad quartum dicendum, quod illud quod dicitur, *Estote perfecti etc.* videtur esse referendum ad dilectionem inimicorum, quae quodammodo est de perfectione consilii, et quodammodo est de necessitate praecepti, ut supra, art. 8, expositum est.

Ad quintum dicendum, quod perfectio vitae aeternae in quibusdam quidem consistit principaliter et per se; in quibusdam autem secundario, et quasi per accidens. Principaliter quidem et per se consistit perfectio in his quae pertinent ad interiorem mentis dispositionem; et praecipue in actu caritatis, quae est radix omnium virtutum; secundario vero et per accidens consistit etiam in quibusdam exterioribus, utputa in virginitate, paupertate, et hujusmodi: haec enim ad perfectionem pertinere dicuntur tripliciter. Primo quidem, inquantum per ea subtrahuntur homini impedimenta occupationum, quibus remotis mens liberius fertur in Deum; unde et Dominus, cum dixisset, Matth. 19, 21: *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus*, consequenter adjecit: *et veni, et sequere me;* ut ostenderet, quod paupertas ad perfectionem non pertineret, nisi inquantum disponit ad sequendum Christum. Quem quidem sequimur non passibus corporis, sed affectibus mentis. Similiter Apostolus, 1 ad Cor. 7, consilium dat de non nubendo: quia *quae virgo est, cogitat quae Dei sunt, quomodo placeat Deo;* et eadem ratio est de aliis similibus. Secundo pertinent ad perfectionem, inquantum sunt quidam perfectae caritatis effectus; qui enim perfecte diligit Deum, ab his se retrahit quae eum retrahere possunt ne Deo vacet. Tertio pertinent ad perfectionem poenitentiae; quia nulla satisfactio pro peccatis adaequari potest votis religionis, quibus homo se Deo consecrat, et animum per votum obedientiae, et corpus per votum continentiae, et res omnes per votum paupertatis. Sic igitur in his quae principaliter et per se ad perfectionem pertinent, sequitur quod sit major perfectio ubi haec inveniuntur magis; sicut quod perfectior est qui majoris est caritatis. In his autem quae ex consequenti, et quasi per accidens, ad perfectionem pertinent, non sequitur magis simpliciter ubi magis inveniuntur; unde non sequitur quod magis pauper sit magis perfectus; sed mensuranda est in talibus perfectio per comparationem ad illa in quibus consistit perfectio simpliciter; ut scilicet ille dicatur perfectior, cujus paupertas magis sequestrat hominem a terrenis occupationibus, et facit liberius Deo vacare.

Ad sextum dicendum, quod haec est differentia inter amicitiam honesti et delectabilis: quia in amicitia delectabilis, amicus diligitur propter delectationem; in amicitia autem honesta amicus diligitur propter se ipsum, sed delectatio provenit ex consequenti. Ad perfectionem igitur amicitiae honesti pertinet ut aliquis propter amicum interdum abstineat etiam a delectatione quam in ejus praesentia habet, in ejus servitiis occupatus. Secundum igitur hanc amicitiam plus amat aliquem qui ab eo se absentat propter amicum, quam qui a praesentia amici discedere non vult etiam propter amicum. Sed si quis libenter vel faciliter a praesentia amici divellitur, et in aliis magis delectatur; vel nihil vel parum comprobatur amicum diligere. Hos igitur tres gradus considerare possumus in caritate. Deus autem maxime propter se ipsum est diligendus. Sunt enim quidam qui libenter, vel sine magna molestia, separantur a vacatione divinae contemplationis, ut terrenis negotiis implicentur; et in his vel nihil vel modicum caritatis apparet. Quidam vero intantum (1) delectantur in vacatione divinae contemplationis, quod eam deserere nolunt, etiam ut divinis obsequiis mancipentur ad salutem proximorum. Quidam vero ad tantum culmen caritatis ascendunt, quod etiam divinam contemplationem, licet in ea maxime delectentur, praetermittunt, ut Deo serviant in salute proximorum; et haec perfectio in Paulo apparet, qui dicebat Rom. 9, 3: *Optabam ego ipse anathema*, idest separatus, *esse a Christo pro fratribus meis*; et ad Philipp. 1, 23: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; permanere autem in carne necessarium propter vos.* Et haec perfectio est proprie praelatorum, et praedicatorum, et quorumcumque aliorum, qui procurandae saluti aliorum insistunt; unde significantur per Angelos in scala Jacob ascendentes quidem per contemplationem, descendentes vero per sollicitudinem quam de salute proximorum gerunt. Nec derogare potest perfectioni status praelatorum, quod aliqui (2) statu praelatorum abutuntur quaerentes praelationem propter temporalia bona, quasi dulcedine contemplationis non allecti; sicut nec incredulitas multorum, fidem Dei evacuat, ut dicitur Roman. 3.

Ad septimum dicendum, quod in doctrina evangelica quaedam dicta sunt Apostolis in persona

(1) *Al.* interdum.

(2) *Al.* praelatorum. Sed aliqui etc. *Item* quod praelatorum aliqui.

omnium fidelium; ea scilicet quae pertinent ad necessitatem salutis; unde et Matth. 13, 37, dicit. *Quod vobis dico, omnibus dico; vigilate etc.*; nam in vigilantia ibi intelligitur sollicitudo quam homo debet habere, ne imparatus inveniatur a Christo. Quaedam vero dicuntur Apostolis quae pertinent ad perfectionem vitae. et ad praelati officium; et ad hoc extendi non potest, *quod vobis dico, omnibus dico.* Sciendum tamen, quod illa quae dixit Dominus discipulis Luc 9, 3. *Nihil in via tuleritis etc.*, secundum quod Augustinus exponit in lib. de consensu Evangelistarum, non pertinent ad perfectionem vitae, sed ad potestatem dignitatis apostolicae, per quam poterant, nihil secum ferentes, vivere de his quae ministrabantur ab his quibus Evangelium praedicabant: unde ibidem dicitur, quod *dignus est operarius mercede sua*, vel *cibo suo*; unde nec praeceptum fuit, nec consilium, sed concessio. Et propter hoc Paulus, qui secum necessaria deferebat, non utens hac concessione, supererogabat, quasi propriis stipendiis militans, ut patet 1 ad Corinth. 9.

Ad octavum dicendum, quod in homine sunt duo affectus; unus caritatis, quo anima desiderat esse cum Christo; alius autem naturalis, quo anima refugit separationem a corpore; qui adeo est homini naturalis, quod nec etiam Petro senectus abstulit, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 123). Ex conjunctione ergo horum duorum affectuum vellet anima sic conjungi Deo, quod non separaretur a corpore; secundum illud Apostoli, 2 ad Corinth. 5, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri; ut absorbeatur quod mortale est, a vita.* Sed quia hoc est impossibile (*quamdiu enim sumus in corpore, peregrinamur a Domino*, ut ibidem, 6, subditur); insurgit quaedam contrarietas inter praedictos affectus; et quanto caritas est perfectior, tanto sensibilius affectus caritatis vincit affectum naturae; et hoc ad perfectionem caritatis pertinet. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Audemus autem, et bonam voluntatem habemus, magis peregrinari a corpore; et praesentes esse ad Dominum.* Sed in his in quibus est caritas imperfecta, si tantum affectus caritatis vincat, ex repugnantia tamen naturalis affectus redditur insensibilis victoria caritatis. Quod ergo aperte et indubitanter, sive audacter, Apostolus dicit: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*, hoc perfectae caritatis est; sed quod qualitercumque, licet insensibiliter, praeferat anima fruitionem Dei unioni corporis, est de necessitate caritatis.

Ad nonum dicendum, quod ponere animam, idest vitam praesentem, pro fratribus, quodammodo est de necessitate caritatis, et quodammodo est de perfectione ipsius; plus enim homo debet diligere proximum quam corpus proprium; unde in eo casu quo aliquis tenetur procurare proximi salutem, tenetur etiam pro ipsius salute periculis corporalem vitam exponere. Sed hoc perfectae caritatis est ut etiam pro his in quibus proximo non tenetur, pro eo corporalem suam vitam periculis quis exponat.

Ad decimum dicendum, quod licet quilibet teneatur esse sine peccato mortali, non tamen omnium est hujusmodi rei securitatem habere; sed perfectorum, qui peccata totaliter subjugaverunt.

Ad undecimum dicendum, quod et parentibus, et multo magis Deo, tenetur homo rependere totum quod potest; tamen secundum communem modum humanae vitae, supra quem potest aliquis aliquid erogare, ad quod tamen ex necessitate praecepti non tenetur.

Ad duodecimum dicendum, quod perfectionem caritatis nullus profitetur; sed profitentur aliqui statum perfectionis, qui consistit in his quae exterius ordinantur ad perfectionem caritatis, ut paupertas, et jejunia; qui tamen non ad omnia hujusmodi tenentur, sed ad illa solum quae profitentur, unde perfectio caritatis non cadit eis sub voto, sed eis ut finis, ad quem pervenire conantur per ea quae vovent.

ARTICULUS XII.

Utrum caritas semel habita possit amitti
(2-2, *quaest.* 24, *art.* 11.)

Duodecimo quaeritur, utrum caritas semel habita possit amitti. Et videtur quod non. Dicitur enim 1 Joan. 3, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet; et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Sed caritatem non habent nisi filii Dei; ipsa enim est quae distinguit inter filios regni et filios perditionis, ut Augustinus dicit in 15 de Trin. (cap. 18 in princ.). Ergo ille qui habet caritatem, non potest eam amittere peccando.

2. Praeterea, omnis virtus quae peccando amittitur, per peccatum arescit, ut Augustinus dicit (super illud Joannis, *Unctio etc.*, ut refertur in decr. lib. de Poenit. cap. *Caritas*): *Unctio invisibilis caritas est, quae in quocumque fuerit, radix illi erit, quae arescere non potest, et nutritur calore solis, ut non arescat.* Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

3. Praeterea, Augustinus dicit, in 8 de Trin., quod dilectio si non est vera, dilectio dicenda non est. Sed, sicut Augustinus dicit in epistola ad Julianum Comitem, caritas quae deleri potest, nunquam vera fuit. Ergo neque caritas fuit. Qui igitur habet caritatem, non potest eam peccando deserere.

4. Praeterea, Prosper dicit in lib. de Contemplatione (lib. 3 cap. 13): *Caritas est recta voluntas Deo inseparabiliter juncta, inquinationis extranea, corruptionis nescia, nulli vitio mutabilitatis obnoxia; cum qua nec potuit aliquis peccare, nec poterit.* Ergo caritas semel habita, per peccatum amitti non potest.

5. Praeterea, Gregorius dicit in quadam hom. (30 in Evang. paulo a princ.), quod amor Dei magna operatur, si est. Sed nullus magna operando amittit caritatem. Ergo si caritas inest, amitti non potest.

6. Praeterea, plus homo per caritatem amat Deum quam per naturalem amorem amet se ipsum. Sed amor sui ipsius nunquam amittitur per peccatum. Ergo nec etiam caritas.

7. Praeterea, liberum arbitrium non inclinatur in peccatum nisi per aliquod motivum ad peccandum. Motivum autem ad omnia peccata est amor sui, qui, ut Augustinus dicit, in 14 de civit. Dei (cap. ult. in princ.), facit civitatem Babylonis. Sed hunc caritas excludit; quia, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin., *Est extasim faciens divinus amor, non sinens sui ipsorum amantes esse.* Similiter etiam radix omnium malorum ponitur cupiditas, ut Apostolus dicit 1 ad Timoth., ult. Sed hunc etiam caritas excludit, ut Augustinus di-

cit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 36 non remote a princ.). Ergo ille qui habet caritatem, non potest peccando eam amittere.

8. Praeterea, quicumque habet caritatem, spiritu Dei ducitur, secundum illud Galat. 5, 18: *Si spiritu ducimini, non estis sub lege*. Sed Spiritus sanctus, cum sit infinitae virtutis, non potest in sua actione deficere. Ergo videtur quod homo habens caritatem peccare non possit.

9. Praeterea, contra nullum habitum cujus esse est in operari, contingit peccare; dicit enim Philosophus in 7 Ethic., quod non peccatur contra scientiam in actu, sed contra scientiam in habitu. Sed caritas semper consistit in operari: dicit enim Gregorius in quadam hom. (30 in Evang. circ. princ.), quod amor Dei nunquam est otiosus. Ergo contra caritatem aliquis peccare non potest, ut sic per peccatum possit amitti.

10. Praeterea, si aliquis caritatem amittit; aut amittit eam dum habet, aut dum non habet. Sed dum habet, non amittit eam per peccatum; quia simul esset peccatum cum caritate. Neque etiam amittit eam cum non habet; quia quod non habet, amitti non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti.

11. Praeterea, caritas accidens est quoddam in anima. Accidens autem quatuor modis potest deficere. Uno quidem modo per corruptionem subjecti; sed per hunc modum caritas deficere non potest; cum anima humana, quae est subjectum ejus, sit incorruptibilis. Secundo deficit aliquod accidens per defectum causae, sicut lumen deficit ab aere per absentiam solis: sed hoc modo caritas deficere non potest; quia causa ejus est indeficiens, scilicet Deus. Tertio modo deficit accidens aliquod deficiente objecto; sicut paternitas deficit per mortem filii: sed nec hoc modo deficit caritas; quia ejus objectum est bonum aeternum, quod est Deus. Quarto modo deficit aliquod accidens per actionem contrarii agentis, sicut frigiditas aquae deficit per actionem caloris: sed nec hoc modo caritas deficere potest; cum sit fortior peccato, quod videtur in contrarium agere; secundum illud Cant. 8, 6: *Fortis est ut mors dilectio;* et iterum: *Aquae multae non possunt extinguere caritatem*. Ergo caritas nullo modo potest deficere in habente eam.

12. Praeterea, peccatum est malum quoddam rationalis naturae. Sed malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin. Bonum autem non contrariatur bono, ut dicitur in Praedicamentis; et ita non potest ipsum corrumpere, cum unumquodque corrumpatur a suo contrario. Caritas ergo per peccatum non potest corrumpi.

13. Praeterea, si caritas a peccato corrumpitur; aut a peccato existente, aut a non existente. Sed non a peccato existente; quia sic peccatum mortale simul esset cum caritate. Neque iterum a peccato non existente; quia non ens agere non potest. Ergo caritas nullo modo potest amitti per peccatum.

14. Praeterea, si caritas per peccatum amittitur; aut caritas et peccatum sunt in eodem instanti in anima, aut in alio. Sed non in eodem; quia tunc simul essent: neque iterum in alio et alio; quia oporteret quod esset tempus medium in quo homo neque peccatum neque caritatem haberet; quod est inconveniens. Non ergo potest caritas per peccatum amitti.

15. Praeterea, Magister dicit, 31 dist. 3 lib. Sentent., quod perfecta caritas per peccatum amitti non potest.

16. Praeterea, sicut se habet intellectus ad cognitionem veri, ita et voluntas ad amorem boni. Sed intellectus cognoscendo quodcumque verum, cognoscit primam veritatem. Ergo amando quodcumque bonum, amat summam bonitatem. Sed nunquam peccat qui amat, nisi convertendo se per amorem ad bonum commutabile. Ergo in omni peccato homo amat summam bonitatem, cujus amor est caritas. Nunquam igitur caritas per peccatum amitti potest.

17. Praeterea, sicut in genere causae efficientis est agens universale et proprium, ita et in genere causae finalis. Sed agens proprium semper agit in virtute universalis agentis. Ergo finis proprius semper movet voluntatem in virtute finis ultimi. Sed finis ultimus est Deus; et sic idem quod prius.

18. Praeterea, caritas est signum quod aliquis sit verus Christi discipulus, secundum illud Joan. 13, 35: *In hoc cognoscent omnes quia mei estis discipuli, si dilectionem habueritis ad invicem*. Sed non est Christi verus discipulus qui non semper est ejus discipulus; unde Augustinus (tract. 27 in Joan.) exponens illud Joan. 6: *Multi ex discipulis ejus abierunt retrorsum*, dicit, quod illi non fuerunt Christi veri discipuli; et Dominus dicit, Joan. 8, 31: *Si manseritis in sermone meo, veri discipuli mei eritis*. Ergo ille qui non permanet in caritate, nunquam habuit caritatem.

19. Praeterea, omnis motus est secundum exigentiam praedominantis. Sed caritas praedominatur in corde caritatem habentis, quia totum cor sibi occupat, secundum illud quod mandatur Deuter. 6, 5; *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*. Ergo motus omnis habentis caritatem est secundum caritatem; non ergo per peccatum amitti potest.

20. Praeterea, differentiae diversificantes genus vel speciem non possunt convenire eidem secundum numerum. Sed corruptibile et incorruptibile diversificant genus, ut dicitur in 10 Metaph. (com. 26). Cum igitur caritas viae et patriae sit eadem numero: videtur quod sicut caritas patriae corrumpi non potest, ita nec caritas viae.

21. Praeterea, si caritas corrumpitur; aut corrumpitur in aliquid, aut in nihil. Sed non in aliquid; quia hoc est solum formarum quae educuntur de potentia materiae. In nihil autem corrumpi non potest; quia Deus nunquam caritatem corrumpit, qui solus potest ex aliquo facere nihil, sicut ipse solus potest facere ex nihilo aliquid: aequalis enim est utraque distantia. Ergo videtur quod caritas corrumpi non possit.

22. Praeterea, illud per quod peccatum tollitur, a peccato corrumpi non potest. Sed peccatum tollitur per caritatem, secundum illud 1 Pet. 4, 8: *Caritas operit multitudinem peccatorum*. Ergo caritas per peccatum amitti non potest.

23. Praeterea, super illud Psalm. 26, *Dum appropiant super me nocentes, ut edant carnes meas*; dicit Glossa Augustini: *Si aufertur donum, dator vincitur*. Sed Deus, qui est dator caritatis, vinci non potest. Ergo caritas non potest auferri per peccatum.

24. Praeterea, per caritatem anima unitur Deo ut sponsa, secundum quoddam spirituale matrimo-

nium. Sed matrimonium carnale non potest separari per dissensum supervenientem matrimonio. Ergo caritas non potest tolli per peccatum quo mens dissentit ab iis quae sunt Dei.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 2, 4: *Habeo adversus te pauca, quod caritatem tuam primam reliquisti.*

Praeterea, Gregorius dicit in homil. (30 in Evang., non remote a princ.): *In quorumdam corda venit Deus, et mansionem non facit; quia per compunctionem respectum Dei percipiunt; sed tentationis tempore sic ad perpetranda peccata redeunt, ac si haec minime planxissent.* Sed Deus non venit in corda fidelium nisi per caritatem. Ergo aliquis post habitam caritatem potest eam amittere per sequens peccatum.

Praeterea, 1 Reg., 16, dicitur de David, quod Dominus erat cum eo. Sed postmodum peccavit, faciendo adulterium et homicidium. Deus autem est in homine per caritatem. Ergo post habitam caritatem aliquis potest eam amittere peccando mortaliter.

Praeterea, caritas est vita animae, secundum illud 1 Joan. 3, 14: *Nos scimus quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres.* Sed vita naturalis potest amitti per mortem naturalem. Ergo et vita caritatis per mortem peccati mortalis.

Respondeo dicendum, quod Magister in 17 dist., 1 lib., posuit, quod caritas in nobis sit Spiritus sanctus. Non autem fuit sua intentio dicere, quod ipse actus dilectionis nostrae sit Spiritus sanctus; sed quod Spiritus sanctus movet animam nostram ad diligendum Deum et proximum, sicut etiam ad (1) actus aliarum virtutum: sed ad actus aliarum virtutum movet animam per quosdam habitus virtutum infusarum; ad actum autem dilectionis Dei et proximi movet absque alio habitu mediante. Unde ejus opinio vera fuit quidem quantum ad hoc quod posuit animam moveri a Spiritu sancto ad diligendum Deum et proximum; sed imperfecta fuit quantum ad hoc, quia non posuit in nobis habitum, quid creatum, quo perficeretur voluntas humana ad hujusmodi dilectionis actum. Oportet enim hujusmodi habitum in anima poni, ut supra, art. 1 hujus quaest., habitum est. Potest igitur quadruplex consideratio de caritate haberi. Prima quidem ex parte Spiritus sancti moventis animam ad dilectionem Dei et proximi; et, quantum ad hoc, necesse est dicere, quod motio Spiritus sancti semper est efficax secundum suam intentionem. Operatur enim in anima Spiritus sanctus dividens singulis prout vult, ut dicitur 1 Corinth., 12; et ideo quibus Spiritus sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico non posse ex parte virtutis motivae; quamvis possit ex parte vertibilitatis liberi arbitrii. Ista enim sunt beneficia Dei, quibus certissime liberantur quicumque liberantur, ut Augustinus dicit in lib. de Praedest. Sanctor. Quibusdam autem Spiritus sanctus, pro suo arbitrio, dat quidem ut ad tempus moveantur motu dilectionis in Deum, non autem dat eis ut in hoc perseverent usque in finem; ut patet per Augustinum in lib. de Correct. et Gratia. Secunda consideratio est de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; et quantum ad hoc, nullus habens caritatem potest peccare, quantum est ex vi ipsius caritatis; sicut neque aliquis habens aliquam formam, ex vi illius formae potest operari contra formam illam; sicut calidum ex vi caloris non potest infrigidare, vel frigidum esse, potest tamen amittere calorem et infrigidari, et secundum hoc loquitur Augustinus in lib. de sermone Domini in monte (lib. 2, cap. 37 in princ.), exponens illud quod habetur Matth. 7, 18: *Non potest arbor bona fructus malos facere*; dicit enim, quod sicut potest fieri ut quod fuit nix, non sit; non autem ut nix sit calida: sic potest fieri ut qui malus fuit, non sit malus; non tamen fieri potest ut malus bene faciat; et eadem ratio est de bono secundum quamcumque virtutem; quia nulla virtute aliquis male utitur. Tertia consideratio est de caritate ex parte voluntatis, inquantum ei subjicitur ut materia formae. Ubi attendendum est, quod quando forma implet totam potentialitatem materiae, non potest remanere in materia potentia ad aliam formam; unde illam formam inamissibiliter habet; sicut patet de materia caelesti. Quaedam vero forma est quae non replet totam potentialitatem materiae, sed remanet potentia ad aliam formam; et tunc illa forma amissibiliter habetur ex parte materiae vel subjecti; sicut patet in formis elementarium corporum. Caritas autem implet potentialitatem sui subjecti, secundum quod suum subjectum reducit in actum dilectionis: et ideo in patria, ubi actu creatura rationalis diligit Deum ex toto corde suo, et nihil aliud diligit nisi actualiter referendo in Deum, caritas inamissibiliter habetur; in statu autem viae caritas non implet totam potentialitatem animae, quae non semper actualiter movetur in Deum, omnia in ipsum actuali intentione referens; et ideo caritas viae amissibiliter habetur, quantum est ex parte subjecti. Quarta consideratio est de caritate ex parte subjecti, prout comparatur specialiter ad ipsam caritatem sicut potentia ad habitum. Ubi considerandum est, quod habitus virtutis inclinat hominem ad recte agendum, secundum quod per ipsam homo habet rectam aestimationem de fine; quia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei. Sicut enim gustus judicat de sapore, secundum quod est affectus aliqua bona vel mala dispositione; ita id quod est conveniens homini secundum habitualem dispositionem sibi inhaerentem, bonam vel malam, aestimatur ab eo ut bonum; quod autem ab hoc discordat, aestimatur ut malum et repugnans; unde et Apostolus dicit, 1 ad Cor. 2, 14, quod *animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei.* Contingit tamen quandoque, quod id quod videtur alicui secundum inclinationem habitus, non videatur ei secundum aliquid aliud; sicut luxurioso secundum inclinationem proprii habitus videtur bonum delectatio carnis; sed secundum rationis deliberationem, vel auctoritatem Scripturae, videtur ei contrarium; et ideo habens habitum luxuriae, ex hac aestimatione contra habitum quandoque agit; et similiter habens habitum virtutis quandoque agit contra inclinationem proprii habitus; quia aliquid ei aliter videtur secundum aliquem alium modum; puta per passionem, vel aliquam seductionem. Tunc ergo contra habitum caritatis nullus agere poterit; quia nullus potest habere aliam ac-

(1) *Al.* deest ad.

stimationem de fine et objecto caritatis quam secundum inclinationem caritatis; hoc autem erit in patria, ubi ipsa Dei essentia videbitur, quae est ipsa essentia bonitatis. Unde sicut nunc nullus potest aliquid velle nisi sub communi ratione boni, nec bonum sub ratione boni potest non amari; ita et tunc hoc bonum, quod est Deus, nullus poterit non amare. Et propter hoc, nullus videns Deum per essentiam, potest contra caritatem agere. Et inde est quod caritas patriae est inamissibilis. Sed nunc mens nostra non videt ipsam essentiam bonitatis divinae; sed aliquem effectum ejus, qui potest videri bonus et non bonus, secundum diversas considerationes; sicut bonum spirituale aliquibus videtur non bonum, inquantum contrariatur delectationi carnali, in cujus concupiscentia sunt. Ideo caritas viae potest amitti per peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Joannis est intelligendum secundum potestatem Spiritus sancti moventis animam, qui indeficienter operatur quod vult.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius caritatis; de se enim habet sufficienter unde nunquam arescat; sed quod amittatur, est propter vertibilitatem (1) subjecti, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod vera dilectio de sua ratione habet quod nunquam amittatur: qui enim vere diligit hominem, hoc in animo suo proponit, ut nunquam dilectionem dimittat. Sed quandoque illud propositum mutatur; et sic dilectio quae vera fuit, amittitur. Si autem hoc aliquis habuisset in proposito, ut a diligendo quandoque desisteret; vera dilectio non fuisset. Unde patet, quod caritas inamissibilis est secundum potestatem propriam; amitti tamen potest secundum potestatem subjecti vertibilis.

Ad quartum dicendum, quod illa etiam auctoritas Prosperi loquitur de caritate secundum potestatem ipsius, et non secundum potestatem subjecti.

Ad quintum dicendum, quod caritas, dum est, habet inclinationem ad magna operandum; et hoc vult et proponit, secundum rationem suae virtutis; sed quandoque ab hoc deficit propter vertibilitatem subjecti.

Ad sextum dicendum, quod cum in homine sit duplex natura; scilicet intellectiva, quae principalior est; et sensitiva, quae minor est; ille vere se ipsum diligit qui se amat ad bonum rationis; qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit quam amat, proprie loquendo; secundum illud Psalm. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam;* et hoc etiam Philosophus dicit in 9 Ethicor. (cap. 4 a med.). Et secundum hoc amor verus sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei.

Ad septimum dicendum, quod caritas excludit omne motivum peccati secundum suum propositum; pertinet enim hoc ad rationem caritatis, ut velit non concupiscere, nec inordinate se amare. Sed quandoque accidit contrarium, propter vertibilitatem et corruptionem naturae; secundum illud Apostoli ad Roman. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, id facio.*

Ad octavum dicendum, quod quamdiu aliquis sequitur motionem Spiritus sancti, non peccat; sed quando resistit, tunc peccat.

Ad nonum dicendum, quod esse caritatis non semper est in operari; alioquin dormientes non haberent caritatem. Dicitur autem quod amor Dei nunquam est otiosus secundum caritatis propositum; quod ad hoc est ut totum se homo det Deo.

Ad decimum dicendum, quod amissio ita se habet ad rem habitam sicut corruptio ad rem existentem; unde sicut corruptio incipit a re existente, et terminatur in ejus non esse, quia ejus mutatio est de esse in non esse; ita etiam amissio, cum sit etiam mutatio de habere in non habere, incipit in habere, et terminatur in non habere; et ideo principium amissionis caritatis est quando caritas habetur; finis autem quando non habetur.

Ad undecimum dicendum, quod caritas aliquo modo desinit esse in anima secundum illa quatuor. Subjectum enim caritatis quamvis sit incorruptibile secundum substantiam, fit tamen indispositum ad hanc formam per contrariam dispositionem peccati. Similiter, quamvis causa caritatis sit incorruptibilis, tamen influxio hujusmodi causae impeditur per peccatum, quod dividit inter nos et Deum. Et ex hac etiam ratione ex parte objecti deficit caritas, inquantum voluntas se avertit a bono incommutabili. Desinit etiam per contrarium motivum ad peccandum; quod licet, simpliciter loquendo, sit debilius quam caritas, tamen in casu potest esse fortius; quando scilicet caritas in actu non operatur, et motivum peccati movet in aliquo particulari opere; sicut etiam Philosophus ostendit in 7 Ethic. (cap. 11), quod a passione potest vinci scientia, quamvis sit fortissima; inquantum non est in actu agens, sed in habitu ligato per passionem: et sicut scientia est fortissima in universali, passio autem in particulari operabili; ita caritas est fortissima circa finem ultimum; et motivum peccati habet fortitudinem in aliquo particulari opere.

Ad duodecimum dicendum, quod Philosophus dicit, quod bonum unius virtutis non contrariatur bono alterius virtutis; et hoc intendit Philosophus dicere in Praedicamentis (in Postpraedic., cap. de oppos. a med.), et in 2 Ethic. Sed in naturis bonum contrariatur bono; utrumque enim contrariorum est quoddam bonum naturae. Bonum ergo quod movet appetitum ad peccandum, contrariatur bono divino quod est objectum caritatis, inquantum in eo constituitur finis. Sic enim non est possibile esse nisi unum finem ultimum; sicut et in regno, in quo non potest esse nisi unus rex, contrariatur regi qui se regem facit, secundum illud Joan. 19, 12: *Omnis qui se regem facit, contradicit Caesari.*

Ad decimumtertium dicendum, quod caritas non expellitur a peccato sicut ab agente, sed sicut a contrario; unde ipsa superventio peccati est expulsio caritatis, sicut adventio lucis expulsio est tenebrarum; lux enim expellit tenebras in ipso suo fieri; sed motivum ad peccatum expellit secundum quod praeexistit in apprehensione animae.

Ad decimumquartum dicendum, quod quando homo in peccato mortali consistit, hoc quadam deliberatione rationis agitur; quia sine deliberato consensu non est peccatum mortale. Deliberatio autem quidam motus est tempore mensuratus, in cujus temporis ultimo instanti inest peccatum animae; sed ante illud ultimum instans, non est dare

(1) Al. virtutem subjecti.

proximum in quo caritas inest; quia instantia non se habent consequenter, sed tempus est continuum; et ideo in toto tempore praecedenti quod terminatur ad ultimum instans, caritas inest animae, in cujus ultimo instanti post inest peccatum. Non ergo est dare ultimum instans in quo caritas insit; sed ultimum temporis, ut per Philosophum patet in 8 Physic.

Ad decimumquintum dicendum, quod si Magister intelligat de perfecta caritate, quae est caritas patriae, verum est quod inamissibilis est, rationibus supradictis. Si vero intelligatur de caritate viae quantumcumque perfecta, non est verum quod sit inamissibilis ex modo inhaerentiae ipsius ad subjectum, sed ex sola virtute motionis Spiritus sancti; et sic dicuntur confirmati quicumque fuerunt confirmati in statu viae.

Ad decimumsextum dicendum, quod sicut in cognitione cujuslibet veri cognoscitur prima veritas, sicut primum exemplar in imagine vel vestigio; ita etiam in amore cujuslibet boni amatur summa bonitas. Sed talis amor summae bonitatis non sufficit ad rationem caritatis; sed oportet quod diligatur summum bonum prout est beatitudinis objectum.

Et per hoc etiam patet responsio ad decimumseptimum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit (tract. 45 in Joan. a med.) exponens illud Joan. 10: *Oves meae vocem meam audiunt, et vocem alienorum non audiunt*, est quaedam vox Christi quam nullus audit nisi sit ovis ejus per praedestinationem; haec scilicet vox: *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Et per hunc modum intelligit, quod qui non permanet in sermone Christi, non est vere discipulus; quia perseverare ab eo efficaciter non didicit; potest tamen esse discipulus ad tempus quantum ad temporalem dilectionem Dei et proximi.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamdiu caritas actu dominatur in homine, non movetur motu contrario; sed sequitur homo motum caritatis; et ideo summum remedium contra peccatum est ut homo redeat ad cor suum, convertens illud in Dei dilectionem. Sed quando actu homo secundum caritatem non movetur, ingeritur quandoque motus contrarius peccati.

Ad vigesimum dicendum, quod corrumpi et generari vel fieri est proprium ejus quod habet esse: et hoc est solum res subsistens in suo esse. Accidentia autem et formae non subsistentes, non dicuntur entia quia ipsae habeant esse, sed quia eis aliquid est. Et ideo fieri et corrumpi non proprie est accidentium et formarum, sed subjectorum; puta, cum corpus aliquod fit album hoc est albedinem fieri; sicut aliquod corpus esse album, hoc est albedinem esse. Et eadem ratio est de corruptione; et ideo corruptibile et incorruptibile non attribuuntur per se accidenti, sed substantiae. Unde nihil prohibet caritatem viae et patriae esse eamdem numero; quamvis caritas viae sit amissibilis, caritas autem patriae sit inamissibilis.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod, sicut jam dictum est (in corp.), caritas, proprie loquendo, non corrumpitur; sed subjectum desinit participare caritatem; unde non proprie dicitur quod caritas corrumpatur, vel in aliquid, vel in nihil.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod propter vertibilitatem subjecti, sicut caritas superveniens peccato destruit ipsum, ita peccatum superveniens caritati expellit ipsam; contraria enim mutuo se expellunt.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod si donum posset per violentiam auferri, videretur vinci donator, ad quem pertinet conservare donum ei cui dedit; sed si ille cui dedit, voluntarie abjiciat, non propter hoc videtur donator vinci, ad quem non pertinet cogere hominem ad virtutem.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod mulier per matrimonium amittit potestatem sui corporis, sed anima per caritatem non amittit potestatem liberi arbitrii; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS XIII.

Utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. (2-2, *quaest.* 24, *art.* 12; *et* 1-2, *quaest.*, 71, *art.* 4.)

Decimotertio quaeritur, utrum per unum actum peccati mortalis caritas amittatur. Et videtur quod non. Dicit enim Origenes in 1 Periarch. (cap. 3, circa fin.): *Si aliquando satietas* (1) *caepit aliquem ex his qui in summo perfectoque gradu steterunt; non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat; sed paulatim ac per partes eum decidere, necesse est; ita ut fieri possit interdum, ut, si brevis aliquis lapsus acciderit, et cito resipiscat, non penitus ruere videatur*. Sed ille qui caritatem amittit, penitus ruit, secundum illud Apostoli, 1 Corinth. 13, 2: *Si caritatem non habeam, nihil sum*. Ergo caritas non amittitur per unum peccatum mortale, quod quandoque subito fit.

2. Praeterea, Bernardus dicit in lib. de diligendo Deum (vel de dignitate Divin. amoris, cap. 6 circa med.), quod in Petro, qui negavit Christum, non fuit caritas extincta, sed sopita; et tamen, quando Christum negavit, peccavit mortaliter. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati mortalis.

3. Praeterea, Leo Papa dicit in serm. (9^m) de passione, alloquens Petrum: *Vidit in te Dominus non fidem victam, non dilectionem aversam; sed constantiam fuisse turbatam: abundavit fletus, ubi non defecit affectus; et fons caritatis lavit verba formidinis* (2). Ergo dilectio caritatis non desiit in Petro propter actum peccati mortalis.

4. Praeterea, caritas est fortior quam virtus acquisita. Sed virtus acquisita non corrumpitur per unum actum peccati, sicut nec generatur; dicit enim Philosophus, 2 Ethic. (cap. 1, 2 et 4), quod ex eisdem generatur virtus et corrumpitur. Ergo multo minus caritas amittitur per actum unius peccati mortalis.

5. Praeterea, contrarium non expellitur nisi per suum contrarium. Habitus autem caritatis non opponitur actui peccati. Sed habitus non generatur per unum actum. Ergo caritas non amittitur per unum actum peccati.

6. Praeterea, sicut fides se habet ad multa credenda; ita caritas ad multa diligenda ex caritate. Sed qui credit contra unum articulum, non propter hoc amittit fidem de aliis articulis. Ergo qui peccat contra unum diligibile ex caritate, non propter hoc amittit caritatem circa alia diligibilia; et sic

(1) Al. *societas*.
(2) Al. *fortitudinis*.

caritas non amittitur per unum peccatum mortale.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem habentem, et clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in eo?* Et sic videtur quod per peccatum omissionis aliquis caritatem amittat. Sed peccatum transgressionis non est minus quam peccatum omissionis. Ergo per quodcumque peccatum caritas tollitur.

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio per quemlibet actum peccati mortalis habitus caritatis subtrahitur; non enim dicitur peccatum mortale, nisi quia per ipsum homo spiritualiter moritur; quod esse non potest praesente caritate, quae est animae vita. Similiter etiam per peccatum mortale fit homo dignus morte aeterna, secundum illud Rom. 6, 2: *Stipendia peccati mors.* Quicumque autem habet caritatem, habet meritum vitae aeternae: Dominus enim dilectori suo promittit manifestationem sui ipsius, in quo vita aeterna consistit. Unde necesse est dicere, quod per quemlibet actum peccati mortalis homo caritatem amittit. Manifestum est enim quod in quolibet actu peccati (1) mortalis fit aversio ab incommutabili bono, cui caritas unit; cui actus peccati mortalis opponitur. Sed quia actus non directe contrariatur habitui, sed actui; posset alicui videri quod per actum peccati mortalis impediretur quidam oppositus caritatis actus, ita tamen quod non tolleretur habitus; sicut contingit in habitibus acquisitis; non enim aliquis amittit habitum virtutis gratuitae, si contra virtutem gratuitam agat. Sed de habitibus caritatis est aliter; habitus enim caritatis non habet causam in subjecto, sed totaliter dependet a causa extrinseca: caritas enim infunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, ut dicitur ad Rom. 5. Non autem sic Deus causat caritatem in anima, ut sit causa ejus solum quantum ad fieri, et non quantum ad conservationem ipsius; sicut aedificator est causa domus solum quantum ad fieri, unde eo subtracto adhuc remanet domus; sed Deus est causa caritatis et gratiae in anima, et quantum ad fieri, et quantum ad conservationem, sicut sol est causa luminis in aere; et ideo, sicut statim cessaret lumen in aere, si interponeretur aliquod obstaculum; ita statim cessat habitus caritatis in anima, quando anima se avertit a Deo per peccatum; et hoc est quod Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litteram (cap. 12): *Non ita Deus operatur hominem justum,* idest justificando eum, *ut si abscesserit, maneat in absente quod fecit; sed potius, sicut aer praesente lumine non factus est lucidus, sed fit; sic homo Deo sibi praesente illuminatur, absente autem continuo obtenebratur.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Origenis sic posset intelligi, quod homo qui est in statu perfecto, non subito procedit in actum peccati mortalis, sed per aliquam negligentiam praecedentem. Sed quia ipse subdit: *Si aliquis brevis lapsus acciderit etc.,* videtur melius dicendum, quod ipse intelligit, cum penitus evacuare et decidere, qui sic decidit, ut ex malitia peccet; quod non statim a principio contingit; quia etiam, ut Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 6 et 9), non est facile justo ut opus injustum operetur statim, sicut injustus facit; scilicet ex electione. Amittit ergo caritatem per unum actum peccati mortalis; sed adhuc aliquae reliquiae de praecedenti perfectione remanent, dum non habet ex malitia quod caritatem amittit.

Ad secundum dicendum, quod caritas amittitur dupliciter: uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem per actualem Dei contemptum; sicut accidit in illis qui dicunt Deo: *Recede a nobis; scientiam viarum tuarum nolumus;* sicut dicitur Job 12, 14. Alio modo indirecte; sicut non cogitans de Deo, propter aliquam passionem timoris vel concupiscentiae consentit in aliquid quod est contra Dei praeceptum, et sic per consequens caritatem amittit. Intendit ergo Bernardus dicere, quod caritas non fuit extincta in Petro per modum primum, sed amisit eam per modum secundum, et hoc nominat soporem. Et similiter sunt intelligenda verba Leonis Papae: quod patet ex hoc quod subjungit: *Non tardatum est remedium ablutionis* (1), *ubi non fuit judicium voluntatis;* magis enim negatio Petri fuit extorta ex terrore, quam ipse negaverit ex judicio deliberatae voluntatis.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod virtus acquisita habet causam in subjecto, et non totaliter ab extrinseco, sicut caritas; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod in contrariis potest expelli unum contrarium, sine hoc quod alterum adveniat. Habitus autem virtutis et vitii sunt contraria mediata; unde Philosophus dicit in Praedicamentis (in Postpraedic., cap. de Oppositis), quod inter bonum et malum est medium; unde non oportet quod solum tunc amittat homo habitum unius virtutis, quando generatur in eo habitus contrarii vitii.

Ad sextum dicendum, quod habitus respicit, per se, formalem rationem objecti magis quam ipsum objectum materialiter; et ideo, si formalis ratio objecti tollatur, species habitus non manet. Formalis autem ratio objecti in fide est veritas prima, per doctrinam Ecclesiae manifestata; sicut formalis ratio scientiae est medium demonstrationis: et ideo, sicut aliquis memorialiter tenens conclusiones geometricas, non habet geometriae scientiam, si non propter media geometriae eis assentiatur, sed habebit conclusiones illas tamquam opinatas; ita, qui tenet ea quae sunt fidei, et non assentit eis propter auctoritatem catholicae doctrinae, non habet habitum fidei. Qui autem propter doctrinam catholicam alicui assentit, omnibus assentit quae doctrina catholica habet: alioquin magis credit sibi quam Ecclesiae doctrinae. Ex quo patet, quod qui deficit in uno articulo pertinaciter, non habet fidem de aliis articulis: illam dico fidem quae est habitus infusus; sed oportet quod teneat ea quae sunt fidei, quasi opinata.

(1) *Al. deest* peccati.

(1) Textus S. Leonis, *abolitionis*.

DE CORRECTIONE FRATERNA

QUAESTIO UNICA.

DE CORRECTIONE FRATERNA.

(*In duos articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum correctio sit in praecepto; 2.° utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fraterna correctio sit in praecepto. — (2-2, *quaest.* 33, *art.* 2; *et* 4 *Sent.*, *dist.* 19, *quaest.* 2, *art.* 2 *quaestiunc.* 2.)

Quaestio est de correctione fraterna; et primo quaeritur, utrum sit in praecepto. Et videtur quod non. Praecepta enim divina non sunt sibi contraria. Sed invenitur praeceptum divinum de non arguendo (1) peccatorem; dicitur enim Proverb. 9, 8: *Noli arguere derisorem, ne oderit te.* Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

2. Sed dicendum, quod ibi prohibetur redargui derisor qui correctionem contemnit, et sic ex ea deterior efficitur. — Sed contra, peccatum est infirmitas animae, secundum illud Psal. 6, 3: *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum.* Sed ille cui imponitur cura infirmi, etiam propter ejus contradictionem vel contemptum non debet praetermittere: quia tunc est majus periculum quando medicinam contemnit; unde medicus furiosum satagit curare. Ergo multo magis, si homo tenetur curare fratrem delinquentem corripiendo; quantumcumque contemneret, non esset correctio praeter mittenda.

3. Praeterea, praeceptum divinum non est praetermittendum propter alterius contemptum: veritas enim vitae non est dimittenda propter scandalum, ut per Hieronymum patet. Si igitur correctio fraterna caderet sub praecepto; non esset praetermittenda propter contemptum alterius.

4. Praeterea, non sunt facienda mala ut veniant bona; ut patet per Apostolum, Rom. 3. Ergo, pari ratione, non sunt praetermittenda bona ne veniant mala Si ergo correctio fraterna esset bonum sub praecepto cadens; non esset praetermittenda propter malum scandali, vel contemptum ejus qui corrigitur.

5. Praeterea, in nostris operibus, quantum possumus debemus Deum imitari; secundum illud Ephes. 5, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed Deus non praetermittit bonum, scilicet infusionem animae rationalis, quamvis sequatur inde infectio damnabilis originalis peccati. Ergo similiter homo non debet praetermittere bonum correctionis, quamvis sequatur inde contemptus, vel deterioratio ejus; si caderet sub praecepto.

(1) *Al.* de arguendo.

6. Praeterea, Dominus dicit Ezech. 3, 19: *Si annuntiaveris impio, et ille non fuerit conversus ab impietate sua; ipse quidem in iniquitate sua morietur; tu autem animam tuam liberasti.* Ergo non est praetermittenda correctio, etiam si ille qui corripiendus est, per correctionem non emendetur.

7. Praeterea, utilior est correctio delinquentis quam ejus punitio. Sed judex non dimittit punire delinquentem propter hoc quod ex poena non emendatur. Ergo, etiam si correctio fraterna caderet sub praecepto, non deberet aliquis praetermittere correctionem propter contemptum vel scandalum ejus qui corrigitur. Non ergo videtur quod correctio fraterna cadat sub praecepto.

8. Praeterea, praeceptum divinum non obligat ad impossibile. Sed corrigere omnes delinquentes est impossibile: quia *stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur Eccle. 1, 15. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

9. Sed dicendum, quod non tenetur homo corrigere nisi illos qui sibi occurrunt corrigendi. — Sed contra, si correctio fraterna est in praecepto, sequitur quod ex tali praecepto homo constituatur debitor fratris, ut eum corripiat. Sed homo qui debet alicui aliquod debitum corporale, non debet expectare quod sibi occurrat, sed debet eum quaerere, ut ei reddat quod debet. Ergo multo magis, si correctio fraterna esset in praecepto, deberet homo quaerere eum quem corrigeret, et non expectare ut ei occurreret.

10. Praeterea, si correctio fraterna esset in praecepto; ergo omissio correctionis indebita esset peccatum mortale. Hoc autem est falsum; cum talis negligentia etiam in sanctis viris interdum inveniatur; dicit enim Augustinus in 1 de Civit. Dei (cap 9, circa med.), quod *non solum inferiores, verum etiam qui superiorem vitae gradum tenent, ab aliorum reprehensione se abstineat propter quaedam potestatis vel cupiditatis vincula, non propter officia caritatis; non itaque mihi videtur parva esse haec causa, quare cum malis flagellantur et boni.* Non ergo correctio fraterna est in praecepto.

11. Praeterea, aliquis praeceptum transgrediens mortaliter peccat, licet non immediate contra caritatem faciat; sicut Bernardus dicit (de dignitate Divini amoris, cap. 6, circa med.), quod in Petro negante Christum non fuit caritas extincta. Si ergo correctio fraterna esset in praecepto; praetermittens correctionem mortaliter peccaret, etiam si non ex contemptu hoc faceret; quasi immediate contra praeceptum agens.

12. Praeterea, omnia praecepta legis divinae ad praecepta Decalogi reducuntur. Sed correctio fraterna non cadit sub aliquo praecepto Decalogi, ut patet discurrenti per singula. Ergo correctio fraterna non cadit sub praecepto.

13. Praeterea, ea quae cadunt sub praeceptis divinis, sunt efficacia ad finem consequendum. Sed admonitio fraterna non est alicui sufficiens ad e-

mendationem ejus; neque sermo admonitorius est efficax ad hoc, ut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. ult.): et Eccle. 7, 14, dicitur: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.* Ergo fraterna correctio non est in praecepto.

14 Praeterea, nemo debet se intromittere de illis quae non sunt sui arbitrii. Sed si peccaverit homo in Deum, non est nostri arbitrii, ut Hieronymus dicit super Matth. Ergo in talibus non debet homo se intromittere; et ita corripere fratrem non cadit generaliter sub praecepto.

15. Praeterea, nullus excusatur ab observantia praecepti propter peccatum. Sed homo peccator non debet alium corrigere; dicit enim Isidorus in lib. de summo Bono (lib. 3, cap. 32), quod non debet vitia aliorum corrigere qui est vitiis subjectus. Ergo admonitio fraterna non cadit sub praecepto.

16. Praeterea, nullus acquirit sibi damnationem ex observantia divini praecepti. Sed quidam acquirunt sibi damnationem, alios corripiendo; secundum illud Rom. 2, 1: *In quo alios judicas, te ipsum condemnas.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

17. Praeterea, nullus debet sibi usurpare quod non est sui officii, secundum illud 2 Cor. 10, 13: *Nos autem non in immensum gloriamur; sed secundum regulam mensurae qua mensus est nobis Deus.* Sed corripere delinquentes videtur esse superioris officium: quia etiam in corpore humano superiora membra movent inferiora; et in universo superiora corpora, inferiora. Ergo alii, qui non sunt praelati, non tenentur ad correctionem fraternam.

18. Praeterea, illud quod debemus impendere proximis ex debito caritatis, omnibus est impendendum. Sed correctio non est omnibus impendenda: dicitur enim 1 ad Tim. 5, 1: *Seniorem ne increpaveris;* ubi dicit Glossa (ordin.): *ne, indigne ferens se a minori corripi, exasperetur;* unde et Dionysius Demophilum monachum reprehendit, quod sacerdotem correxerit. Non ergo correctio fraterna cadit sub debito caritatis.

19. Praeterea, praecepta divina ordinantur ad caritatem et pacem, secundum illud 1 ad Tim. 1, 5: *Finis praecepti caritas est.* Sed per correctionem fraternam frequenter perturbatur caritas et pax, secundum illud Terentii: *Veritas odium parit.* Ergo correctio fraterna non est in praecepto.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de verb. Domini (serm. 16 parum ante med.): *Si neglexeris corrigere, pejor eo factus es qui peccavit.* Sed ille qui peccavit, fecit contra praeceptum. Ergo ille qui negligit corrigere, facit contra praeceptum; et ita correctio fraterna cadit sub praecepto.

Praeterea, Matth. 18, super illud: *Corripe illum inter te et ipsum,* dicit Glossa (ordin.): *Ita peccat qui videns fratrem suum peccasse, tacet, sicut si peccanti non indulget.* Sed ille qui peccanti non indulget, facit contra praeceptum. Ergo ille qui non corrigit, facit contra praeceptum.

Praeterea, in impletione praecepti caritatis debemus Deo conformari, secundum illud Eph. 5, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi.* Sed, sicut dicitur Prov. 3, 12, *quos diligit Dominus, corripit.* Ergo, cum nos teneamur ex praecepto Domini diligere, videtur quod ex praecepto debemus fratres corrigere.

Praeterea, Eccli. 12, 17, dicitur, quod *unicuique mandavit Deus de proximo suo* curam habere. Ergo sub praecepto cadit ut homo curam apponat ad salutem proximi, corrigendo ipsum.

Respondeo dicendum, quod correctio fraterna cadit sub praecepto. Cujus ratio est, quia ex praecepto tenemur ad dilectionem proximi. Dilectio autem in se includit ut homo velit ei bonum quem diligit; hoc est enim amare aliquem, velle ei bonum; ut dicit Philosophus in 2 Metaph. (lib. 2 Rhet., cap. 9 in princ.). Et quia carere malo habet rationem boni, ut dicitur in 5 Eth.; inde est, quod ad rationem pertinet dilectionis, ut etiam velimus mala dilectis nostris non inesse. Voluntas autem efficax non est, nec vera, si opere non comprobetur; unde etiam ad rationem dilectionis pertinet, ut ad amicos bona operemur, et mala eorum impediamus; ut dicitur in 9 Eth. (cap. 1 circa med.). Et 1 Joan. 3, 18, dicitur: *Non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate.* Triplex autem est hominis bonum, et triplex malum ei oppositum. Est enim quoddam bonum hominis in exterioribus rebus consistens, quod est minimum bonum; et in hoc bono tenetur homo subvenire proximo per elemosynae corporalis largitionem; dicitur enim 1 Joan. 3, 17: *Qui substantiam hujus mundi habuerit, et viderit fratrem suum necessitatem habere et clauserit viscera sua ab eo; quomodo caritas Dei manet in illo?* Et pari ratione tenetur homo proximo auxilium ferre contra damna temporalium rerum; unde praecipitur Deut. 22, 1: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et praeteribis; sed reduces fratri tuo.* Aliud bonum hominis est bonum corporis, in quo debet etiam homo homini auxiliari, et contra contrarium malum auxilium ferre; dicitur enim Prov. 24, 2: *Erue eos qui ducuntur ad mortem, et qui trahuntur ad interitum, liberare ne cesses.* Tertium autem bonum est bonum virtutis, quod est bonum animae, cui contrariatur malum peccati. Ad hoc autem bonum consequendum, vel malum vitandum, tanto magis tenetur homo ex caritate proximo auxilium ferre, quanto magis pertinet ad rationem quare aliquis ex caritate diligitur; unde et Philosophus dicit in 9 Eth. (cap. 3 circa med.), quod tanto magis debet homo ferre auxilium amico ad vitandum peccata quam ad vitandum damnum pecuniae, quanto virtus affinior est amicitiae. Et ideo tenetur homo ex praecepto dilectionis ut proximo auxilium ferat ad virtutem consequendam dando ei consilium et auxilium ad bene agendum, secundum illud Isa. 35, 3: *Confortate manus dissolutas, et genua debilia roborate, dicite: Pusillanimes confortamini, et nolite timere.* Et propter hoc ex praecepto dilectionis tenetur homo fratrem in peccato existentem a peccato retrahere corrigendo, secundum illud Thess. 5, 14: *Corripite inquietos, confortamini pusillanimes.* Et hinc est quod Dominus, Matth. 18, 15, mandavit: *Si peccaverit in te frater tuus, corripe eum.* Sed notandum est quod per praecepta affirmativa praecipiuntur actus virtutum; per praecepta autem negativa prohibentur actus vitiorum. Illud autem quod est secundum se vitiosum et peccatum, qualitercumque fiat, est malum, quia contingit ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 4 capite de divinis Nomin. Et ideo, illud quod prohibetur praecepto negativo; a nullo, nec aliquo modo, faciendum est. Praecepto autem affirmativo praecipitur actus

virtutis; ad cujus rectitudinem multae circumstantiae concurrunt; quia bonum consurgit ex una et tota causa, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de divinis Nomin. Unde illud quod cadit sub praecepto affirmativo, non est pro omni tempore et quolibet modo observandum; sed servatis debitis conditionibus et personarum et locorum et causarum et temporum; sicut honor parentibus non est exhibendus quolibet tempore aut loco, aut quolibet modo; sed servatis debitis circumstantiis; ita etiam correctio fraterna sub praecepto cadit secundum debitas circumstantias, secundum quod est actus virtutis. Has autem circumstantias determinare sermone, non est possibile, eo quod eorum judicium in singularibus consistit; et pertinet ad prudentiam, vel experimento et tempore acquisitam, vel magis infusam; secundum illud 1 Joan. 21, 27: *Unctio docebit vos de omnibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod inter alias circumstantias quae requiruntur ad actum virtutis, ista videtur esse praecipua, ut actus sit proportionatus fini quem virtus intendit. Caritas autem intendit in corrigendo delinquentem, emendationem; unde actus non esset virtuosus, si homo sic corrigeretur, ut inde efficeretur deterior; et ideo Sapiens dicit: *Noli arguere derisorem*. Non enim est timendum, ut Glossa (ordin. ibid.) dicit, ne tibi derisor, cum arguitur, contumelias inferat; sed hoc potius providendum, ne tractus ad odium, inde fiat pejor.

Ad secundum dicendum, quod duplex est correctio delinquentis; una quidem per simplicem admonitionem; et haec est fraterna correctio, et non habet locum nisi in illis de quibus praesumitur quod propria voluntate admonitioni consentiant; alia vero est correctio habens vim coactivam per inflictionem poenarum, ut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. ultim.); et talis correctio pertinet ad praelatos, qui etiam contemnentes a periculo peccati studere debent ut liberent, sicut medicus furiosum studet sanare, ligando et verberando eum.

Ad tertium dicendum, quod praeceptum divinum non est praetermittendum propter scandalum alterius; sed ipsa correctio fraterna non cadit sub praecepto divino nisi secundum quod est emendativa fratris; ad quod requiritur ut sit sine scandalo ejus, ratione jam dicta, in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod, sicut jam dictum est, mala sunt omnibus modis vitanda; et ideo nullo modo sunt mala facienda ad hoc quod aliqua bona proveniant. Sed bona non sunt omnibus modis facienda; et ideo interdum sunt aliqua bona intermittenda, ut aliqua magna mala vitentur. Et tamen correctio proximi non est simpliciter bonum, nisi adhibitis debitis circumstantiis, ut dictum est, in corp. art.

Ad quintum dicendum, quod naturalia praesupponuntur moralibus; et ideo infusio animae, quae est quoddam bonum naturae, non debuit praetermitti a Deo ad vitandum defectionem culpae; sicut nec homo debet se privare sustentamento vitae, ut vitet peccatum; sed aliquod bonum morale debet interdum omitti ad vitandum aliud gravius malum morale.

Ad sextum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini, *longe graviorem habent poenam Ecclesiarum praepositi, qui in Ecclesiis constituti sunt, ut non parcant objurgando peccata; quia ad eos pertinet non solum caritativa correctio, sed etiam contentiosa*. Et ad tales Dominus ibi loquitur per Prophetam unde parum ante praemittit: *Fili hominis, speculatorem dedi te domui Israel*.

Ad septimum dicendum, quod judex in puniendo intendit principaliter bonum commune, quod provenit multitudini ex punitione illius, etiam si ille non emendetur, secundum illud Proverb. 19, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit*. Sed fraternae correctionis finis est emendatio ejus qui corripitur; unde non est simile.

Ad octavum dicendum, quod, sicut dictum est, in corp. art., correctio fraterna cadit sub praecepto, servatis debitis circumstantiis personarum, locorum et temporum; sicut etiam et corporalis eleemosyna. Beneficia autem, spiritualia seu corporalia, sunt proximis impendenda ordine quodam; ut scilicet primo impendantur his qui magis nobis conjuncti sunt, ac si in sortem nobis evenitet eis providere; ut Augustinus dicit in Euch. (lib. 1 de de doctrin. Christ., cap. 28 in princ.): deinde providendum est aliis secundum quod opportunitas occurrit. Et sic patet quod praeceptum de correctione fraterna non obligat ad impossibile, sicut nec praeceptum de eleemosynis corporalibus dandis.

Ad nonum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (ser. 16 in princ.), *admonet nos Dominus noster, non negligere invicem peccata nostra; non quaerendo quid reprehendas, sed videndo quid corrigas*. Unde ex praecepto correctionis fraternae non tenemur inquirere peccata aliorum, ut possimus ea corrigere; alioquin efficeremur exploratores vitae aliorum, contra illud quod dicitur Proverb. 24, 15: *Ne quaeras impietatem in domo justi, et non vastes requiem ejus*. Nec est similis ratio de debito corporali; quia hoc est quiddam determinatum, quod debetur certae personae, et certo tempore; quod non accidit circa correctionem fraternam, ut dictum est, in corp. artic.

Ad decimum dicendum, quod aliquis potest omittere correctionem fraternam tripliciter. Uno quidem modo absque omni peccato: quia, ut Augustinus dicit in 1 de Civit. Dei (cap. 9, parum ante med.), *si propterea quisque objurgandis et corripiendis male agentibus parcit, quia opportunum tempus inquirit, vel eisdem ipsis metuit ne deteriores ex hoc efficiantur, vel ad bonam vitam et patientiam erudientes impediant alios infirmos, et premant atque avertant a fide; non videtur esse cupiditatis occasio, sed consilium caritatis*. Alio modo, sicut cum delectat lingua blandiens, et humanus dies; et formidatur vulgi judicium, et carnis excruciatio vel peremptio: quae quidem si sic teneantur in animo, ut praeponantur caritati fratris; est peccatum mortale. Tertio modo potest esse cum peccato veniali; puta, cum ista moverent animum, non quidem ut praeponantur proximi caritati; sed ut negligentes reddantur ad considerandas circumstantias et opportunitates in quibus corrigere tenentur.

Ad undecimum dicendum, quod quicumque mortaliter peccat, immediate contra caritatem peccat; quia facit illud quod est contrarium caritati. Tamen, proprie loquendo, non semper directe contra caritatem peccat; sed solum tunc quando intendit contra caritatem agere; ut contingit in his qui ex malitia peccant.

Ad duodecimum dicendum, quod ad praeceptum de honore parentum reducuntur praecepta de beneficiis impendendis quibuscumque proximis: ponitur autem expresse de honore parentum, quia hoc cadit statim in ratione cujuslibet; non autem sic de aliis beneficiis.

Ad decimumtertium dicendum, quod sermo admonitorius non est sufficiens, secundum Philosophum (10 Ethic. cap. 9, non procul a fine), quantum ad eos qui sunt duri et servilis animi; et hi sunt qui ex admonitione fiunt deteriores; qui sunt compescendi per correctionem coactivam praelatorum; quae etiam correctio non sufficit sine divino auxilio.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccata in Deum non sunt nostri arbitrii ad dimittendum; sunt autem nostri arbitrii ad arguendum.

Ad decimumquintum dicendum, quod homo propter peccatum suum non absolvitur a debito correctionis; sed redditur indignus ad alium corrigendum qui seipsum non corrigit: nec tamen est perplexus; quia debet peccata dimittere, et sic corrigere, secundum illud Matth. 7, 5: *Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui.*

Ad decimumsextum dicendum, quod semper ille qui corripit alium in peccato existens, quodammodo condemnat seipsum, idest damnationem suam pronuntiat; non tamen semper sibi damnationem accumulat; puta, cum est in minori peccato, et arguit de majori; vel cum est in occulto, et arguit de publico, et se simul et illum arguit, non contemnendo, sed se simul reprehendendo: dicit enim Gregorius in 5 Moral. (cap. 33, non procul a princ.), quod cum homo debeat diligere proximum sicut se ipsum, ita tenetur aliena peccata corrigere, et contra ea irasci, sicut sua. Si vero cum superbia arguat, quasi sua peccata non recognoscens; tunc sibi damnationem acquirit; unde dicitur Matth. 7, 2: *Quid vides festucam in oculo fratris tui, et trabem in oculo tuo non vides*? Sed etiam quando ex correctione sequitur scandalum propter manifestationem sui peccati, sic etiam correctio non erit actus virtuosus.

Ad decimumseptimum dicendum, quod correctio coactiva, est officium superiorum; sed correctio caritativa est officium omnium.

Ad decimumoctavum dicendum, quod cum superiores sint proximi, eos corrigere debemus, sed humiliter et reverenter, non proterve, ne exasperentur; et ideo ibidem dicit Apostolus: *Seniorem obsecra ut patrem;* et propter hoc reprehenditur Demophilus monachus, qui sacerdotem peccantem injuriosis verbis et factis correxit, eum verberans, et de Ecclesia ejiciens.

Ad decimumnonum dicendum, quod si correctio secundum debitas circumstantias fiat, non sequetur inde turbatio; sed potius pacis stabilimentum, remotis discordiarum causis.

ARTICULUS II.

Utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto. *(2-2, quaest. 33, art. 7.)*

Secundo quaeritur, utrum ordo correctionis fraternae sit in praecepto, qui ponitur Matth. 18. Et videtur quod non. Dicitur enim 1 ad Tim. 5, 20: *Peccantem coram omnibus argue.* Sed Matth. 18, 15, dicitur: *Argue eum inter te et ipsum solum,* quod est secrete admonere. Cum ergo dictum Apostoli non contrarietur praecepto Christi; videtur quod non cadat sub praecepto ut frater sit prius secreto admonendus, et postea publice denuntiandus Ecclesiae.

2. Sed dicendum, quod verbum Apostoli intelligitur de peccatis manifestis, quae publice arguenda sunt; verbum autem Domini de peccatis occultis. -- Sed contra, peccata occulta nullus debet publicare: sic enim esset magis proditor criminis quam corrector fratris. Sed Dominus mandat, Matth. 18, quod si frater monentem in secreto non audiat, adducat unum vel duos testes, et tandem dicat Ecclesiae; quod est peccatum publicare. Ergo videtur quod praeceptum Domini non sit intelligendum in peccatis occultis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit, 8 de Trinitate (cap. 1, et 3), omnes regulae veritatis derivantur a lege veritatis aeternae. Sed lex veritatis aeternae hoc habet, quod Deus non solum punit hominem de peccato occulto, sed etiam punit interdum nulla secreta admonitione praecedente. Ergo videtur quod etiam homo, qui divinae veritatis debet imitator existere, possit publice aliquem denuntiare, secreta etiam monitione non praecedente.

4. Praeterea, sicut Augustinus dicit in lib. contra Mendacium, ex gestis Sanctorum intelligi potest, qualiter sunt praecepta sacrae Scripturae intelligenda. Sed in gestis Sanctorum invenitur, quod facta est aliquando publica denuntiatio peccati occulti, nulla secreta admonitione praecedente; ut legitur Act. 5, quod Petrus Ananiam et Saphiram occulte defraudantes de pretio agri publice denuntiavit, nulla secreta admonitione praemissa. Ergo non obligamur ex praecepto Christi ut secreta admonitio praecedat publicam denuntiationem.

5. Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio: ipse enim dicit, Joan. 63, 15: *Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis.* Sed Christus non legitur admonuisse Judam secreto antequam eum denuntiaret. Ergo videtur quod etiam nos possumus publice denuntiare peccatum fratris, antequam eum occulte admoneamus.

6. Praeterea, sicut denuntiatio fit in publico, ita etiam et accusatio. Sed aliquis potest ad accusationem procedere, nulla admonitione prius facta: quia ad accusationem praeexigitur sola inscriptio, ut Decretalis dicit (2 quaest., can. *Quisquis*). Ergo videtur, quod etiam denuntiare publice possit aliquis, nulla monitione secreta praecedente.

7. Praeterea, illud quod in omni casu praeterire licet, nullo modo cadit sub praecepto. Sed in quolibet casu videtur quod liceat praeterire admonitionem secretam; quia in quolibet peccato potest aliquis intendere commune bonum justitiae; et sic ad accusationem procedere, admonitione secreta non praemissa. Ergo videtur quod secreta admonitio non debeat praemitti ex necessitate praecepti.

8. Praeterea, non videtur esse probabile, quod ea quae sunt in communi consuetudine religiosorum, sint contra praecepta Christi. Sed in religionibus hoc est consuetum, quod in capitulis aliqui proclamantur de aliquibus peccatis, nulla secreta monitione praemissa. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti secretam admonitionem praemittere publicae denuntiationi.

9. Praeterea, Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., quod sicut eadem rotunditas est in magno disco et parvo; ita eadem ratio justitiae est in magnis rebus et parvis. Si igitur in parvis peccatis non exigitur secreta admonitio publicae denuntiationis, ut dicebatur; videtur quod nec in magnis.

10. Praeterea, si secreta admonitio debet praecedere publicam denuntiationem; necesse est aliquam moram intervenire inter reprehensionem peccati, et publicam ejusdem denuntiationem. Sed quandoque talis mora est intantum periculosa, quod postmodum non potest sufficiens remedium adhiberi, puta, si aliquis tractaverit de proditione civitatis cum hostibus, vel si sit haereticus in grege seducens homines a fide. Non videtur ergo quod debeat praecedere secreta admonitio.

11. Praeterea, triplex est agens; scilicet naturale, artificiale, et agens per gratiam sive per caritatem, scilicet caritative corripiens fratrem. Sed agens naturale unumquodque facit quanto melius potest; et similiter agens artificiale. Ergo etiam corripiens fratrem ex caritate debet hoc facere quanto melius potest. Sed melius est quod hoc faciat publice; sic enim magis prodest multitudini; bonum autem multorum est melius quam bonum unius. Ergo videtur quod melius sit quod statim publice frater arguatur, nulla secreta admonitione praecedente.

12. Praeterea, ita se habet peccator in Ecclesia, sicut membrum putridum in corpore naturali. Sed non refert qualiter medicus membrum putridum abscindat, ut vitetur totius corporis corruptio. Ergo videtur quod non referat qualiter frater peccans corripiatur; sive publice, sive secreto.

13. Praeterea, subditi tenentur obedire suis praelatis. Sed quandoque praelati praecipiunt ut eis dicatur a subditis quicquid de alienis peccatis sciunt. Ergo etiam si peccata sunt occulta, tenentur subditi revelare, nulla monitione secreta praemissa.

14. Praeterea, Matth. 18, super illud: *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Glossa (ordin.), quod frater arguendus est ex zelo justitiae; ex quo videtur quod correctio fraterna sit actus justitiae. Sed justitia debet (1) in publico fieri; dicit enim Philosophus in 5 Eth. (cap. 1 a med.), quod justitia est virtus praeclara magis quam lucifer aut hesperus. Ergo correctio fraterna debet fieri in publico, non in secreto.

15. Praeterea, ad justitiam pertinet retribuere pro meritis. Sed ille qui peccavit, ex hoc ipso factus est inglorius apud Deum. Ergo videtur quod sicut meruit, sit auferenda ei fama coram hominibus per publicam correctionem.

16. Praeterea, nullum praeceptum Dei contrariatur consilio vel praecepto. Sed Dominus dicit Luc. 6, 30: *Qui aufert quae tua sunt, ne repetas*; quod necesse est ut sit vel per consilium vel praeceptum. Ergo videtur, cum admonitio fieri non possit sine repetitione suorum, praecipue in casu in quo aliquis asportavit alicui sua, quod non sit in praecepto, secreto admonere.

17. Praeterea, licet omni tempore et omni modo reddere bonum pro malo. Sed Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arbitr., quod cum corripiuntur inquieti, redditur (2) eis bonum pro malo. Ergo videtur quod omni tempore liceat eos corripere publice ante secretam admonitionem.

18. Praeterea, leges feruntur ad ea quae saepe sunt, non ad ea quae raro accidunt. Sed raro contingit quod aliquis propter hoc quod fama sibi auferatur, pejor efficiatur, plures autem propter detectionem a peccato homines corripiuntur. Ergo videtur quod non sit praeceptum legis divinae de hoc quod aliquis prius secreto admoneatur quam publice denuntietur.

19. Praeterea, in ordine fraternae correctionis continetur quod peccatum non denuntietur Ecclesiae sive praelato, nisi quando frater arguentem audire noluerit. Sed si unus peccatum aliquod committat alio sciente, et correctionem promittat, videtur ex hoc ipso fratrem arguentem audisse; et tamen videtur nihilominus peccatum ejus esse denuntiandum praelato, ne pereat justitiae disciplina. Ergo videtur quod ordo correctionis fraternae quem Dominus ponit, non cadat sub praecepto.

20. Praeterea, super illud Matth. 18: *Si peccaverit in te frater tuus*, dicit Hieronymus: *Si autem in Deum peccaverit, non est nostri arbitrii.* Ergo videtur quod iste modus non se extendat ad omnia peccata.

21. Praeterea, Dominus dicit, Matth. 18, 15: *Si te audierit, lucratus es fratrem tuum.* Sed non propterea aliquis fratrem (1) suum est lucratus, si solum audiat arguentem a peccato desistens (2) post gravia peccata commissa; sed multa alia requiruntur ad hoc quod ad salutem perveniat, quod est fratrem esse lucratum. Ergo videtur quod iste ordo correctionis fraternae non se extendat ad peccata gravia.

22. Praeterea, Eccli. 19, 10, dicitur: *Audisti verbum adversus proximum tuum? commoriatur in te, fidens* (3) *quoniam non te disrumpet.* Non ergo oportet ut eum ad alios deferamus si ejus peccatum deprehendimus.

23. Praeterea, minus est agendum circa fratrem in aliis peccatis quam in peccato haereticae pravitatis. Sed in haeretica pravitate debet aliquis admoneri bis vel ter, secundum illud ad Titum 3, 10: *Haereticum hominem post primam et secundam correctionem devita.* Ergo videtur quod non sufficiat semel corripere, sicut in verbis Domini videtur innui, ante denuntiationem.

24. Praeterea, iste ordo correctionis, secundum Augustinum in lib. de verbis Domini (serm. 16 a med.), attenditur in peccatis occultis. Sed in talibus non videtur aliquid posse probari per testes. Ergo inconvenienter continetur in hoc correctionis ordine quod testes adhibeantur.

25. Praeterea, homo debet diligere proximum suum sicut se ipsum. Sed nullus ad publicationem sui criminis tenetur testes inducere. Ergo neque etiam ad manifestationem criminis fratris.

26. Praeterea, Augustinus dicit in Regula (in 3 reg. cap. 23), quod prius praeposito debet ostendi, quam testibus. Sed ostendere praeposito, sive praelato, est ostendere Ecclesiae. Ergo non prius debent testes adduci quam dicatur; et sic videtur quod ordo quem Dominus ponit, non sit in praecepto.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de verbis Domini (serm. 16, ante med.), expo-

(1) *Al.* justitiae debetur.
(2) *Al.* reddunt.

(1) *Al.* propter aliquid fratrem etc.
(2) *Al.* resistens.
(3) Al. *videns.*

nens illud: *Corripe inter te et ipsum solum*): *Studens correctionem, parcens pudori. Forte enim prae verecundia incipiet defendere peccatum suum; et quem vis facere meliorem, facis pejorem.* Haec est igitur ratio hujusmodi ordinis servandi in correctione fraterna, ut parcatur pudori fratris, ne deterior efficiatur. Sed ad hoc tenemur per praeceptum caritatis. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

Praeterea, Matth 18, super illud: *Si peccaverit in te etc.*, dicit Glossa (ord. lin.): *Hoc ordine scandala vitare debemus.* Sed vitare scandala cadit sub praecepto, ut patet Rom. 14. Ergo ordo correctionis fraternae cadit sub praecepto.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra, art. praeced., dictum est, correctio fraterna cadit sub praecepto, secundum quod est actus virtutis; est autem actus virtutis, secundum quod debitis circumstantiis vestitur; inter quas praecipue videtur esse ordo ad finem, quem oportet communem regulam habere in omnibus operabilibus. Finis autem correctionis fraternae est emendatio fratris, sicut dictum est; et ideo hoc ordine Dominus voluit fieri correctionem fraternam, secundum quod congruit ad fratris emendationem, quem volumus a peccato liberare. Duplex autem periculum imminet homini ex peccato; scilicet periculum conscientiae, et famae. Haec autem duo, scilicet conscientia et fama, hoc modo se habent ad invicem, quod conscientia est praeferenda famae; quia testimonium conscientiae est in conspectu Dei; sed testimonium famae pertinet ad officium humanum. Differunt etiam quantum ad hoc quod conscientia est necessaria homini propter se ipsum; fama autem propter se, et propter proximum. Hoc igitur ordine Dominus voluit correctionem fraternam fieri, ut primo quidem, si possibile sit, ita provideatur conscientiae, quod in nullo fama laedatur; et hoc per secretam admonitionem. Deinde, quia conscientia est famae praeferenda; si aliter frater emendari non potest quam cum dispendio famae, finaliter ordinavit Dominus ut publice denuntietur; ut objurgatio quae fit a pluribus, ei sit remedium salutare. Si autem statim ad publicam pronuntiationem procederetur, pateretur frater dispendium famae suae; quod quidem vitandum est et propter ipsum, et propter alios, propter quos est sibi necessaria fama. Propter ipsum quidem, duplici ratione. Primo quidem, quia bona fama est praecipuum inter exteriora bona, secundum illud Prov. 22, 1: *Melius est nomen bonum quam divitiae multae;* et hoc ideo, quia bonitas famae reddit hominem idoneum ad humana officia exequenda in conversatione humana; et ideo dicitur Eccli. 41, 15: *Curam habe de bono nomine; hoc enim magis permanebit tibi quam multi thesauri magni et pretiosi.* Sicut igitur peccaret qui absque necessitate ingereret alicui divitiarum dispendium; ita, et multo amplius, peccat si aliquis absque necessitate proximo ingereret dispendium famae, absque necessitate ejus peccatum publicando. Secundo, quia propter conservationem famae homo multoties abstinet a peccatis. Et ideo, quando aliquis videt se jam famam amisisse, pro nihilo ducit peccare, secundum illud Hieremiae 3, 3: *Facies meretricis facta est tibi, erubescere nescisti;* unde et Hieronymus dicit super Matth.: *Corripiendus est seorsum frater, ne si semel pudorem aut verecundiam amiserit, permaneat in peccato.* Similiter etiam ex parte aliorum est periculosum dupliciter. Primo quidem, quia homines peccatum alicujus audientes scandalizantur, et contemnunt quandoque non solum peccantem, sed et multos alios innocentes. Unde Augustinus dicit in epistola ad plebem Hipponensem: *Cum de aliquibus qui sanctum nomen profitentur, aliquid criminis vel falsi sonuerit, vel veri patuerit, instanter satagunt, ambiunt, ut de omnibus hoc credatur.* Secundo, quia ex peccato nimis publico multi provocantur ad peccandum; secundum illud 1 ad Cor. 5, 6: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et ideo sub praecepto cadit ut non prius aliquis ad denuntiationem publicam procedat quam secreto correxerit. Sed quia de extremo ad extremum pervenitur per medium; interposuit Dominus quemdam medium gradum; ut post secretam admonitionem nunquam publice omnibus denuntietur nisi unus vel duo testes adhibeantur, ut possit secretius correctus non innotescere ceteris, ut Augustinus dicit in Regula (in 3 reg. cap. 23). Sic igitur ordo fraternae correctionis sub praecepto cadit, sicut et ipsa fraterna correctio; hac tamen discretione servata in utroque, ut debito loco, tempore, et aliis debitis circumstantiis observatis, omnia fiant secundum quod quis utile esse prospexerit ad emendationem fratris, quae est finis et regula correctionis fraternae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus solvit in lib. de verbis Domini (serm. 16, a med.), verbum Apostoli est intelligendum in publicis peccatis; sed verbum Domini est intelligendum in peccatis occultis, ut ex ipso modo loquendi apparet. Dicit enim Dominus: *Si peccaverit in te frater tuus.* Si enim publice peccat, non solum in te peccat, cui contumeliam vel injuriam infert; sed etiam in omnes videntes, ut significatur in parabola quam Dominus ponit, Matth. 18, 31, de servo nequam, qui cum alium conservum affligeret, *videntes conservi ejus quae fiebant, contristati sunt valde.* Et 2 Petr. 4, 8, dicitur, quod *animam justi iniquis operibus cruciabant.*

Ad secundum dicendum, quod quidam sic intellexerunt ordinem correctionis fraternae esse servandum, ut primo frater sit in secreto corripiendus; et si audierit, bene quidem; si autem non audierit, dicebant esse distinguendum; quia aut est omnino occultum; et tunc non est procedendum ulterius; aut incipit jam ad plerorumque notitiam pervenire; et tunc debet ulterius procedi, secundum quod Dominus mandat. Sed hoc non videtur bene dictum; dicit enim Augustinus in Regula (3 reg., cap. 23): *Si frater tuus vulnus habet in corpore quod vult occultari, dum timet secari, nonne a te crudeliter sileretur, et misericorditer indicaretur? Quanto ergo magis non debet occultari, ne deterius putrescat in corde?* Et ideo alia distinctione opus est. Si enim probabiliter possumus existimare quod ulterius procedendo ad ejus emendationem proficiamus, debemus ulterius procedere adhibendo testes, et denuntiando. Si vero probabiliter existimemus quod ex tali publicatione fiat deterior, non est ulterius procedendum; sed propter hanc causam a tota correctione fraterna est desistendum, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod omnis veritas humanae justitiae regulatur a veritate divina; sed hominum facta non eodem modo comparantur ad

judicium divinum et ad judicium humanum; quia secundum judicium humanum quaedam peccata sunt occulta, in quibus non est statim procedendum ad publicum; et hoc modo non comparantur omnia peccata ad judicium divinum, quia *omnia nuda et aperta sunt oculis ejus*, ut dicitur ad Hebr. 4, 13. Et ideo quantum ad judicium divinum non requiritur quod secreta admonitio praecedat, et tamen plerumque peccatores quasi secreta admonitione a Deo arguuntur per interiorem remorsum conscientiae et interiorem inspirationem, vel in vigilando, vel in dormiendo; dicitur enim Job 33, 15: *Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplina, ut avertat hominem ab his quae fecit.*

Ad quartum dicendum, quod peccatum Ananiae et Saphirae non devenerat ad notitiam Petri modo humano, sed per revelationem divinam; et ideo in peccato illo processit non secundum formam humani judicii, sed secundum formam divini judicii, tamquam in hoc executor Dei existens.

Ad quintum dicendum, quod etiam Dominus peccatum Judae scivit virtute divina, inquantum erat cognitor absconditorum; et ideo, inquantum Deus, procedere poterat statim ad publicandum peccatum; et tamen ipse non publicavit, sed obscuris verbis eum de peccato admonuit.

Ad sextum dicendum, quod alia ratio est in accusatione et in denuntiatione; quia in denuntiatione intenditur correctio fratris; et ideo tali ordine debet denuntiatio fieri qui sit conveniens ad emendationem fratris; sed in accusatione intenditur bonum Ecclesiae, ut scilicet conservetur communitas pura ab infectione peccati; et ideo in accusatione non oportet quod praecedat denuntiatio.

Ad septimum dicendum, quod non in omni peccato debet homo procedere ad accusationem; sed solum in illis peccatis ex quibus in promptu est ut proveniat periculum multitudini, vel spirituale, vel corporale. Tunc enim potest homo ad accusationem procedere monitione non praecedente, si hoc exigat utilitas communis; quia bonum commune praeferendum est bono privato.

Ad octavum dicendum, quod proclamationes quae fiunt in capitulis religiosorum, magis sunt quaedam commonitiones quam accusationes vel denuntiationes. Reducitur enim fratri ad memoriam culpa de qua purgare se debet, quod famae ejus detrimentum non facit; fiunt enim hujusmodi proclamationes de levibus culpis. Si autem proclamaretur aliquis in publico de aliqua gravi culpa, ex qua infamari posset, monitione non praecedente; hoc esset illicitum, et contra praeceptum Christi.

Ad nonum dicendum, quod ex levibus peccatis non consurgit infamia, sicut consurgit ex gravibus; ideo non est eadem ratio de utrisque.

Ad decimum dicendum, quod in talibus in quibus mora denuntiationis est periculosa, non oportet expectare admonitionem, sed statim procedere ad denuntiationem; nec hoc est contra praeceptum Christi, propter duo. Primo quidem, quia peccatum istud, quod vergit in periculum multorum, non est solum in te, sed est in multos; Dominus autem dicit: *Si peccaverit in te frater tuus.* Secundo, quia Dominus non loquitur de culpa futura cavenda, sed de culpa praeterita jam praecommissa.

Ad undecimum dicendum, quod multo melius est et quantum ad fratrem, cujus emendationi intenditur, et quantum ad multitudinem, si fieri potest, ut secretius emendetur, ut patet ex dictis; et ideo ille qui corrigit secundum caritatem, isto modo debet procedere.

Ad duodecimum dicendum, quod si medicus procederet statim ad praecisionem membri corrupti, incaute ageret, et multoties praecideret membra quae sanari possunt; sed si sit sapiens, a levioribus remediis incipiet. Tunc demum praecidit membrum, quando experitur illud esse insanabile; et ita quidem est faciendum in correctione fraterna.

Ad decimumtertium dicendum, quod praelato non est obediendum contra praeceptum Christi, secundum illud Act. 5, 29: *Obedire oportet Deo magis quam hominibus.* Sed et ille praelatus qui praecipit contra mandatum Christi, a peccato non excusatur. Et ideo, si praelatus praecipiat quod aliquis dicat quod sciverit corrigendum, vel quod sciverit de peccatis alterius, intelligendum est praeceptum ejus sane, in casu in quo ipse hoc potest praecipere, secundum ordinem institutum a Christo. Quod si expresse contra hunc ordinem praeceperit, non est ei obediendum. In quibusdam tamen casibus saecularis vel ecclesiasticus judex potest juramentum exigere, sive in via denuntiationis, sive in via inquisitionis, sive in via accusationis; in istis etiam casibus potest praelatus in religionibus per praeceptum obedientiae suos subditos obligare.

Ad decimumquartum dicendum, quod justitia dicitur esse praeclarissima virtutum, propter decorem sui ordinis; ad quam etiam pertinet ut occultanda occultet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ille qui occulte peccat, meretur amittere famam suam; sed pro isto merito non potest ei poena recompensari, nisi ab illo qui est judex occultorum, scilicet Deus, de quo dicitur 1 ad Corinth. 4, 5: *Qui illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium.*

Ad decimumsextum dicendum, quod non repetere sua est praeceptum, secundum quod intelligitur in praeparatione animi, ut Augustinus exponit; tenetur enim homo esse paratus sua non repetere in casu in quo hoc exigeret necessitas fidei vel caritatis; in quo etiam casu sua dare de novo teneretur. Sed quod ultra hunc casum homo sua non repetat, potest esse consilium debitis circumstantiis servatis; sicut et consilium est quod homo det sua quibus debet. Admonitio autem fraterna non contrariatur nec consilio nec praecepto praedicto. Potest enim aliquis fratrem admonere qui alienum accepit, ut de peccato poeniteat, et sit satisfacere paratus, etiam si ipse velit ei remittere quod debet, cum hoc viderit expedire.

Ad decimumseptimum dicendum, quod ille qui corripit delinquentem modo et ordine debito, reddit bonum pro malo; sed ille qui debitum modum et ordinem praetermittit corripiendo in publico quae sunt occulta, non reddit bonum, sed malum.

Ad decimumoctavum dicendum, quod raro contingit quod peccata occulta publicentur; et ideo ex hoc periculum rarius accidit. Si vero frequenter publicarentur peccata occulta, experimento perpenderetur quod pericula ex hoc sequerentur.

Ad decimumnonum dicendum, quod ex quo peccatum est occultum, et non apparet quare in promptu debeat publicari, et ille qui peccavit, e-

mendationem promittit; contra praeceptum Dei ageret qui socium peccantem vel ad praelatum vel ad alium deferret.

Ad vigesimum dicendum, quod peccata quae in Deum committuntur, non est nostri arbitrii ea dimittere in poenitentia; est tamen nostri arbitrii in eis corrigendis ordinem servare quem Christus instituit.

Ad vigesimumprimum dicendum, quod intelligitur ille qui peccat corripientem audire, quando et cessat ab opere et facit alia quae sunt facienda pro salute, confitendo et satisfaciendo. Et tunc, quantumcumque sit grave peccatum, aliquis lucratur fratrem sic audientem.

Ad vigesimumsecundum dicendum, quod verbum quod adversus fratrem audimus, sic debet in nobis commorari, ut a nobis non procedat ad fratris infamiam; non tamen prohibetur quin procedat ulterius ad fratris emendationem.

Ad vigesimumtertium dicendum, quod cum Dominus dicit. *Corripe inter te et ipsum solum*, non intelligendum est quod semel corripiatur, sed bis et ter, aut etiam pluries, quamdiu probabiliter spes maneat quod secretius corripi possit. Cum vero probabiliter praesumitur quod sic corrigi non possit, tunc intelligitur non audire.

Ad vigesimumquartum dicendum, quod testes inducuntur vel ad ostendendum quod hoc sit peccatum de quo aliquis arguitur, ut Hieronymus dicit (super illud Matth. 18, *Si peccaverit*); vel ad convincendum de actu, si actus iteretur, ut Augustinus dicit (reg. 3, cap. 25); vel ad testificandum quod frater admonens fecit quod in se fuit, ut Chrysostemus dicit (homil. 61 in Matth. ante med.).

Ad vigesimumquintum dicendum, quod homo non indiget testibus ad emendationem sui peccati; potest tamen indigere testibus ad emendationem alterius secundum tres modos praedictos; et ideo non est similis ratio de peccato proprio, et de peccato fratris.

Ad vigesimumsextum dicendum, quod Augustinus intelligit quod prius dicatur praelato quam testibus, secundum quod praelatus est quaedam singularis persona, quae potest prodesse etiam magis quam alii. Sic autem dicere praelato, non est dicere Ecclesiae; sed quando dicitur in publico, quasi in loco judicii residenti.

DE SPE

QUAESTIO UNICA

DE SPE.

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum spes sit virtus; 2.° utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto; 3.° utrum spes sit prior caritate; 4.° utrum spes sit solum in viatoribus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spes sit virtus.
(2-2, quaest. 17, art. 1.)

Quaestio est de spe; et primo quaeritur, utrum spes sit virtus. Et videtur quod non. Virtus enim non se habet ad bonum et malum, sed ab bonum tantum; unde et Augustinus dicit in libro de lib. Arbitr. (cap. 18 et 19), quod virtute nullus male utitur. Sed spes se habet ad bonum et malum: quidam enim habent bonam, quidam malam spem. Ergo spes non est virtus.

2. Praeterea, virtutem Deus operatur in nobis sine nobis, ut supra dictum est; et sic patet quod nulla virtus est ex meritis, sed praecedit merita. Sed spes est ex meritis: est enim spes certa expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens, ut Magister dicit, 26 dist., lib. 3 Sent. Ergo spes non est virtus.

3. Sed dicendum, quod spes praesupponit merita non in actu, sed in habitu. — Sed contra, habitus qui est principium merendi, est caritas. Sed spes non praesupponit caritatem, sed praecedit eam: dicitur enim Matth. 1, in Glossa, quod spes generat caritatem. Ergo spes non praesupponit merita in habitu.

4. Praeterea, virtus est dispositio perfecti, secundum Philosophum in 6 Physic. (comm. 17 et 18); unde et in 4 Eth. (cap. 5) probat, quod verecundia non est virtus, quia est imperfecti. Sed spes est dispositio imperfecti, quia est distantis a bono. Ergo spes non est virtus.

5. Praeterea, nulla passio est virtus: quia passionibus nec laudamur nec vituperamur, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5, circa med.). Sed spes est una de quatuor principalibus passionibus. Ergo spes non est virtus.

6. Sed dicendum, quod spes quae est passio, non est virtus, sed aliquid ad mentem pertinens. — Sed contra, omnes passiones appetitus sensitivi habent aliquid simile in mente: sicut enim est spes et amor appetitus sensitivi et intellectivi; ita etiam et desiderium et delectatio, et alia hujusmodi. Sed in aliis passionibus praeter amorem non sumuntur nomina virtutum. Ergo neque aliqua virtus debet dici spes.

7. Praeterea, tria sunt genera virtutum: sunt enim quaedam virtutes morales, quaedam intellectuales, quaedam theologicae. Sed spes non est virtus moralis, quia non reducitur ad aliquam cardinalium virtutum: nec etiam virtus intellectualis, quia non pertinet ad vim cognitivam, sed appetitivam: nec etiam est virtus theologica; quia theologicae virtutis non est esse in medio, sed in extremo, secundum illud Deut. 6, 5: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Spes autem medium tenet inter praesumptionem et desperationem.

8. Praeterea, virtus, maxime theologica, est quoddam donum supernaturale divinitus nobis infusum.

Sed ad sperandum beatitudinem aeternam non indigemus aliquo dono supernaturali: quia, cum bonum naturaliter moveat appetitum, summum bonum, quod est beatitudo, maxime naturaliter appetitum movebit. Ergo spes non est virtus.

9. Praeterea, actus caritatis est perfectior quam actus spei. Sed ad actum caritatis potest natura creata absque dono gratiae, secundum illorum opinionem qui dicunt, quod homo et Angelus in naturalibus creati Deum supra se et supra omnia dilexerunt; quod videtur esse actus caritatis. Ergo multo magis potest aliquis in actum spei sine dono gratiae. Ergo spes non est virtus.

* 10. Praeterea, virtus, secundum Philosophum in 1 Ethic. (cap. 10, in med), est omni arte certior. Sed hoc non competit spei: causatur enim ex gratia et meritis, quae sunt incerta, secundum illud Eccle. 9, 1: *Nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore.* Ergo spes non est virtus.

11. Praeterea, omnis virtus potest esse in caritate. Spes autem (1) importat distantiam, caritas autem unionem, secundum illud quod Dionysius dicit in 4 cap. de divinis Nominibus, quod amor est vis unitiva. Ergo spes non est virtus.

12. Praeterea, omnis plenitudo gratiarum et virtutum fuit in Christo, secundum illud Joan. 1, 14: *Vidimus eum . . . plenum gratiae et veritatis.* Sed spes non fuit in Christo: qui enim videt, non sperat, ut habetur Rom. 8. Ergo spes non est virtus.

13. Praeterea, virtus causat delectationem in actu. Sed spes e contrario causat afflictionem, secundum illud Proverb. 13, 12: *Spes quae differtur, affligit animam.* Ergo spes non est virtus.

14. Praeterea, virtus per se habet delectationem, ut dicitur in 1 Eth. (cap. 8). Spes autem et memoria non sunt delectabilia secundum se, ut dicitur in 2 Metaph. Ergo spes non est virtus.

15. Praeterea, nulla virtus facit actum malum. Sed spes facit actum malum, quia facit actum difficilem. Ergo spes non est virtus.

16. Praeterea, spes est expectatio quaedam, ut dictum est. Expectatio autem importat distantiam. Ergo maxima spes importat maximam distantiam a bono sperato, quod est beatitudo. Sed maxima virtus non habet maximam distantiam a beatitudine; immo facit maximam propinquitatem ad ipsam. Ergo spes non est virtus.

17. Praeterea, sicut est spes futurorum, ita est memoria praeteritorum. Sed memoria praeteritorum non est virtus. Ergo nec spes futurorum.

Sed contra, per virtutes in beatitudinem introducimur: nam felicitas virtutis est praemium, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 9). Sed spes introducit in beatitudinem: dicitur enim ad Hebr. 6, quod habemus spem incedentem, et incedere facientem ad interiora velaminis, idest ad beatitudinem caelestem, ut Glossa (interlin.) ibidem exponit. Ergo spes est virtus.

Praeterea, 1 ad Corinth. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec.* Sed fides, et caritas sunt virtutes. Ergo et spes.

Praeterea, Gregorius in 1 Moralium (cap. 28) dicit, quod per tres filias Job significantur hae tres virtutes: fides, spes et caritas. Ergo est virtus.

Praeterea, praecepta legis dantur de actibus virtutum. Sed multa praecepta dantur de actu spei; dicitur enim in Psal. 36, 3: *Spera in Deo, et fac bonitatem.* Ergo spes est virtus.

Respondeo dicendum, quod quia habitus cognoscuntur per actus, et actus per objecta, ad cognoscendum an spes sit virtus, oportet considerare de ratione actus ejus. Manifestum autem est quod sperare importat motum quemdam appetitivae virtutis tendentem in bonum, non quidem ut jam habitum, sicut gaudium et delectatio, sed tamquam assequendum, sicut etiam desiderium et cupiditas. Differt tamen spes a desiderio in duobus. Primo quidem, quia desiderium est communiter cujuscumque boni: et ideo attribuitur concupiscibili; spes autem est boni ardui, quod difficile est assequi; et ideo attribuitur irascibili. Secundo, quia desiderium est alicujus boni absolute, absque consideratione possibilitatis et impossibilitatis illius; sed spes tendit in aliquod bonum, sicut in id quod est possibile adipisci: importat enim in sui ratione quamdam securitatem adipiscendi. Ergo sic in objecto spei quatuor considerantur. Primo quidem, quod sit bonum; per quod differt a timore. Secundo, quod sit boni futuri; per quod differt a gaudio vel delectatione. Tertio, quod sit boni ardui; per quod differt a desiderio. Quarto, quod sit boni possibilis; per quod differt a desperatione. Est autem possibile aliquod haberi ab aliquo dupliciter: uno modo per propriam potestatem; alio modo per auxilium alterius: nam quae per amicos sunt possibilia, aliqualiter possibilia dicimus, ut patet per Philosophum in 3 Ethicorum (cap 3, a med.). Sic igitur quandoque sperat homo aliquid adipisci per propriam potestatem, quandoque vero per auxilium alienum; et talis spes expectationem habet, inquantum homo respicit in auxilium alterius; et tunc necesse est quod motus spei feratur in duo objecta: scilicet in bonum adipiscendum, et in eum cujus auxilio innititur. Summum autem bonum, quod est beatitudo aeterna, homo adipisci non potest nisi per auxilium divinum, secundum illud Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita aeterna;* et ideo spes adipiscendi vitam aeternam habet duo objecta; scilicet ipsam vitam aeternam, quam quis sperat; et auxilium divinum, a quo sperat: sicut etiam fides habet duo objecta: scilicet rem quam credit, et veritatem primam, cui correspondet. Fides autem non habet rationem virtutis, nisi inquantum inhaeret testimonio veritatis primae, ut ei credat quod ab ea manifestatur, secundum illud Genes. 15, 6: *Credidit Abraham Deo, et reputatum est ei ad justitiam:* unde et spes habet rationem virtutis ex hoc ipso quod homo inhaeret auxilio divinae potestatis ad consequendum vitam aeternam. Si enim aliquis inniteretur humano auxilio, vel suo vel alterius, ad consequendum perfectum bonum absque auxilio divino, esset hoc vitiosum, secundum illud Hieremiae 17, 5: *Maledictus homo qui confidit in homine, et ponit carnem brachium suum.* Sic igitur, sicut formale objectum fidei est veritas prima, per quam sicut per quoddam medium assentit his quae creduntur, quae sunt materiale objectum fidei; ita etiam formale objectum spei est auxilium divinae potestatis et pietatis, propter quod tendit motus spei in bona sperata, quae sunt materiale objectum spei. Sicut ergo ea quae creduntur materialiter, omnia referuntur ad Deum, quamvis aliqua eorum sint creata; sicut quod credimus omnes creaturas esse a Deo, et corpus Christi esse a Filio Dei as-

(1) *Al.* enim.

sumptum in unitate personae; ita etiam omnia quae materialiter sperantur, ordinantur in unum finale speratum, quod est fruitio Dei; in ordine enim ad hanc fruitionem speramus adjuvari a Deo non solum spiritualibus, sed etiam corporalibus beneficiis.

Ad primum ergo dicendum, quod spes secundum quod inhaeret divino auxilio, non potest se ad malum habere; nullus enim potest nimis de Deo sperare. Sed quod aliquis male speret, hoc contingit, quia non inhaeret Deo, sed suae virtuti, vel falsae opinioni; puta cum praesumit se salvandum, etiam in peccatis perseverans.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur spes esse expectatio futurae beatitudinis ex gratia et meritis proveniens; dupliciter potest intelligi. Uno modo ut expectatio intelligatur ex meritis provenire ex parte expectantis; ut, scilicet, expectatio talis causetur in homine ex praecedentibus meritis; et in hoc sensu procedit objectio, qui falsus est. Alio modo potest intelligi expectatio esse ex meritis ex parte rei expectatae; et hic est sensus verus; expectamus enim quod per gratiam Dei et bona merita beatitudinem consequamur.

Ad tertium dicendum, quod secundum hunc sensum, merita non praecedunt ex necessitate spem nec actu nec habitu; sed praecedunt rem speratam, scilicet beatitudinem: unde potest esse quod sperans non habeat merita nec actu nec habitu, sed solum in proposito.

Ad quartum dicendum, quod spes secundum quod refertur ad materiale objectum, est dispositio imperfecti; quia quod speratur, nondum habetur; sed secundum quod respicit objectum formale, scilicet auxilium divinum, sic est dispositio perfecti; in hoc enim consistit perfectio hominis ut Deo inhaereat. Et simile etiam est de fide, quae habet imperfectionem, eo quod nondum videt ea quae credit; habet autem perfectionem ex eo quod inhaeret testimonio primae veritatis, et ex hoc est virtus.

Ad quintum dicendum, quod spes est passio, secundum quod est motus (1) appetitus sensitivi, cujus objectum Deus esse non potest; et ideo talis spes virtus non dicitur: sed illa quae est motus mentis, quae est capax Dei.

Ad sextum dicendum, quod nulla virtus potest denominari proprie ab aliqua passione, nisi theologica. Nam virtutes intellectuales pertinent ad vim cognitivam; passiones autem animae sunt in vi appetitiva; virtutes autem morales constituunt medium in passionibus; unde virtus moralis non nominatur ab aliqua passione absolute, sed a moderatione passionum; sicut temperantia, fortitudo, et similia. Sed motus humanae mentis qualitercumque Deum attingeret, ad virtutem pertinet; et ideo nomina simplicium motuum, sive passionum, adaptantur virtutibus theologicis. Et quia virtutum theologicarum objectum est Deus, quod est summum bonum; manifestum est quod passiones quarum objectum est malum, non possunt nominare virtutes theologicas. Similiter etiam, cum virtus theologica pertineat ad statum viae ante judicium tantum; passiones quarum objectum est bonum praesens, ut delectatio et gaudium, non sunt nomina aliquarum virtutum; sed magis pertinent ad beatitudinem; unde delectatio ponitur una de dotibus beatitudinis; desiderium autem importat quidem motum in futurum, sed sine aliqua praesenti inhaesione vel spirituali contactu ipsius Dei; unde nec desiderium nominat virtutem aliquam. Unde relinquitur quod solum spes et amor nominant theologicas virtutes.

Ad septimum dicendum, quod ideo virtutes morales consistunt in medio, quia ad virtutem moralem pertinet attingere regulam rationis circa proprium et per se objectum; scilicet circa passiones et operationes humanas. Omne autem regulatum, inquantum est hujusmodi, habet rationem medii; quod autem a regula discedit, aut superfluum aut diminutum est. Dicitur etiam, quod virtus intellectualis consistit in hoc quod attingat verum, quod est bonum intellectus. Veritas autem intellectus humani regulatur et mensuratur ab essentia rei; ex eo enim quod res est vel non est, opinio vera est vel falsa; et ideo etiam virtus intellectualis circa proprium objectum, in medio consistit; ut scilicet hoc apprehendat homo de re quod est, non plus nec minus. Sed virtus theologica habet pro objecto ipsam primam regulam non regulatam; et ideo sufficit qualitercumque attingere regulam ad rationem virtutis; propter quod secundum operationem ad proprium et formale objectum virtus theologica in medio non consistit; sed ex parte materialis objecti potest consistere in medio, et hoc accidit ei; sicut fides catholica in divinis procedit inter haeresim Sabellii confundentis personas, et haeresim Arii substantiam separantis. Et eodem modo ex parte ejus quod est materiale objectum spei consistit in medio; inquantum scilicet aliquis sperat se adipisci beatitudinem sic vel aliter; sed ex parte formalis objecti, quod est auxilium divinum, non consistit in medio; nullus enim potest nimis divino auxilio inniti.

Ad octavum dicendum, quod bonum proportionatum movet appetitum; non enim naturaliter appetuntur ea quae non sunt proportionata. Quod autem beatitudo aeterna sit bonum proportionatum nobis, hoc est ex gratia Dei; et ideo spes, quae tendit in hoc bonum sicut proportionatum homini ad habendum, est donum divinitus infusum.

Ad nonum dicendum, quod diligere Deum super omnia, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum quod bonum divinum est principium et finis totius esse naturalis; et sic amant Deum super omnia non solum rationalia, sed et bruta animalia, et inanimata, inquantum amare possunt; quia unicuique parti amabilius est bonum totius quam proprium bonum; unde naturaliter manus se exponit ictui pro salute totius corporis. Sed iste naturalis amor Dei pervertitur ab hominibus per peccatum; unde in statu naturae integrae poterat homo Deum diligere super omnia secundum modum praedictum. Alio modo potest aliquis diligere Deum super omnia, secundum quod Deus est objectum beatitudinis, et secundum quod fit quaedam societas rationalis mentis ad Deum quadam spirituali unitate; et talis dilectio est actus caritatis, in quem nulla creatura potest sine gratia.

Ad decimum dicendum, quod virtus inclinat in proprium actum per moderationem, sicut Tullius dicit (lib. 2 de Invent. ante fin.); et ideo certitudo spei et aliarum virtutum non est referenda ad cognitionem objecti vel principiorum, sed ad infallibilem inclinationem in actu.

Ad undecimum dicendum, quod caritas facit

(1) Al. passio motus.

unionem in affectu; ut scilicet amans reputet amicum quasi se alterum, et Deum plus quam se, potest tamen esse cum distantia reali rei amatae; et ita caritas potest esse cum spe.

Ad duodecimum dicendum, quod spes habet perfectionem quamdam cum imperfectione; et ex illa parte qua habet perfectionem, habet perfectam rationem virtutis; et ex hac parte plenissime fuit in Christo; ipse enim plenissime inhaesit divino auxilio; ut ex parte ejus quod est imperfectionis, defuit ei spes, sicut et fides.

Ad decimumtertium dicendum, quod spes non affligit animam, sed magis est causa delectationis, inquantum facit rem speratam quodammodo esse praesentem secundum fiduciam adipiscendi; unde et Apostolus dicit Roman. 12, 12: *Spe gaudentes*. Sed dilatio rei speratae est quae quandoque affligit.

Ad decimumquartum dicendum, quod duplex est delectatio: una quidem de objecto actus; alia vero de ipso actu. Prima autem delectatio non est propria virtuti; quia est aliqua virtus ad quam pertinet dolere de suo objecto, scilicet poenitentia. Sed secunda delectatio, quae est de actu, est propria virtutis; quia unicuique habenti virtutem est delectabilis operatio quae est secundum proprium habitum; unde etiam poenitens de dolore gaudet. Sic igitur spes, inquantum causat delectationem de re sperata, non causat delectationem per se, sed per aliud; idest inquantum facit eam existimare ut praesentem. Sed secundum quod causat delectationem de proprio actu, sic per se delectationem causat.

Ad decimumquintum dicendum, quod facere actum difficilem potest intelligi dupliciter. Uno modo quod faciat difficultatem in actu; et hoc sensu procedebat objectio. Sic autem spes non facit actum difficilem, quia non adhibet difficultatem actui, sed magis minuit. Alio modo potest intelligi facere actum difficilem, quia propter spem homines aggrediuntur difficilia.

Ad decimumsextum dicendum, quod distantia a termino ad quem vel a termino a quo, invenitur in quolibet motu; non tamen ex ea motus specificatur, sed potius ex termino; et ideo non sequitur, quod si motus est distantis, major motus magis sit distans: haec enim scientia arguendi tenet solum in his quae sunt per se: videmus autem quod motus naturalis quanto magis appropinquat ad terminum, tanto magis intenditur; et similiter etiam est de spe.

Ad decimumseptimum dicendum, quod memoria non importat aliquam inhaesionem, unde possit habere rationem virtutis, sicut habet spes; et ideo non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto.
(2-2, quaest. 18, art. 1.)

Secundo quaeritur, utrum spes sit in voluntate sicut in subjecto. Et videtur quod non. Objectum enim spei est bonum arduum. Sed arduum est objectum irascibilis. Ergo spes est in irascibili, et non in voluntate.

2. Praeterea, caritas est perfectissima virtutum. Ergo sufficit ad perficiendam unam potentiam. Sed caritas est in voluntate. Non ergo in voluntate est spes.

3. Praeterea, ideo non possumus plura intelligere simul, quia intellectus non potest simul informari diversis speciebus intelligibilibus, sicut nec corpus diversis figuris, ut Algazel dicit. Ergo, pari ratione, una potentia non potest simul informari in actu secundum diversos habitus, ut scilicet secundum utrumque actu operetur. Sed simul potest esse actus spei cum actu caritatis. Ergo caritas et spes non possunt esse simul in una potentia. Sed caritas est in voluntate. Spes ergo non est in voluntate.

4. Praeterea, spes est certa expectatio. Sed certitudo pertinet ad vim cognitivam. Ergo spes est in vi cognitiva, et non in voluntate.

Sed contra, spes est ex meritis proveniens. Sed merita pertinent ad voluntatem. Ergo spes est in voluntate.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, spes est virtus theologica; unde ejus objectum est Deus. Nulla autem vis sensitiva potest se extendere ad hoc objectum quod est Deus, quia sensus corporalia non trascendit; et ideo spes non potest esse in aliqua vi sensitiva. Manifestum autem est quod spes ad vim appetitivam pertinet, eo quod objectum ejus est bonum, ut supra, art. praeced., dictum est; unde oportet quod sit in vi appetitiva rationis, quae est voluntas, secundum Philosophum in 3 de Anima (com. 44); unde spes est in voluntate sicut in subjecto. Hujusmodi autem appetitus rationalis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, ut quidam posuerunt: quia objectum voluntatis est bonum, secundum communem boni rationem, quam potest intellectus apprehendere, non autem sensus. Et ideo appetitus sensitivus, cujus objectum est bonum secundum rationem particularem, dividitur in irascibilem et concupiscibilem, secundum diversas rationes boni sensibilis; quod vel est delectabile secundum sensum, ad quod ordinatur concupiscibilis; vel est altitudinem propriam habens supra impedimenta delectationis, et hoc est objectum irascibilis; unde in appetitu superiori irascibilis et concupiscibilis non ponuntur. Sic ergo subjectum spei non est irascibilis, sed voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod spes de qua loquimur, est ardui intelligibilis, quod non est objectum alicujus specialis potentiae; sed voluntas in ipsum tendit secundum rationem universalem boni.

Ad secundum dicendum, quod caritas perficit voluntatem perfecte quantum ad unum motum ejus, qui est amare; sed indiget alia perfectione quantum ad alium motum ejus qui est sperare.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multa ordinata ad unum, possunt simul intelligi: similiter etiam motus spei simul potest esse cum motu caritatis, quia ad se invicem ordinantur.

Ad quartum dicendum, quod certitudo spei derivatur a certitudine fidei: inquantum enim motus appetitivae virtutis dirigitur a virtute cognoscitiva, participat aliquid de ejus certitudine.

ARTICULUS III.

Utrum spes sit prior caritate.
(1-2, quaest. 62, art. 4; et 2-2, qu. 17, art. 8.)

Tertio quaeritur de ordine spei ad caritatem, utrum spes sit prior caritate. Et videtur quod non

Ambrosius enim super illud Luc. 17: *Si habueritis fidem sicut granum sinapis etc.*, dicit: *Ex fide est caritas, ex caritate spes.* Sed fides est prior caritate. Ergo caritas est prior spe.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Ench. (cap. 8), quod fides sine caritate non prodest; spes autem sine caritate esse non potest. Sed si spes esset prior caritate, posset esse sine ea, sicut et fides, licet non prodesset. Ergo spes non est prior caritate.

3. Praeterea, Augustinus dicit, 12 de civitate Dei (cap. 7 et 9), quod boni motus atque affectus, ex amore et ex sancta caritate veniunt. Sed sperare, secundum quod est actus spei, est quidam motus et affectus laudabilis. Ergo derivatur a sancta caritate. Sic ergo caritas est prior spe.

4. Praeterea, spes est cum desiderio, ut supra dictum est. Sed desiderium non est nisi boni amati. Ergo spes praesupponit amorem; ergo est posterior caritate.

5. Praeterea, inter affectiones animae, prima est amor; ex eo enim omnes actiones et affectiones animae derivantur, ut patet per Dionysium (4 cap. de divinis Nominib.). Sed spes importat quamdam animae affectionem. Ergo caritas, quae est amor, est prior spe.

6. Praeterea, spes, vel desiderium, non est nisi proprii boni. Sed bonum aliquod fit proprium appetenti per amorem; sic enim redditur conveniens. Ergo spes et desiderium praesupponit amorem.

7. Praeterea, Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei (cap. 7, in med.), quod recta voluntas est caritatis. Sed recta voluntas praecedit spem. Ergo caritas praecedit spem.

8. Praeterea, eorum quae sunt simul, unum non est prius altero. Sed fides, spes et caritas sunt simul: quia, sicut Gregorius dicit super Ezech., aequaliter ab homine habentur. Ergo spes non est prior caritate.

9. Praeterea, idem non est prius se ipso. Sed idem videtur esse spes caritati; cum utriusque sit unum objectum, scilicet summum bonum. Ergo spes non est prior caritate.

10. Praeterea, Magister dicit, 26 dist. lib. 3 Sententiarum, quod spes ex meritis provenit, quae praecedunt non solum rem speratam, sed spem quam praeit caritas. Ergo spes non est prior caritate.

11. Praeterea, spei opponitur desperatio; caritati autem opponitur quodlibet peccatum mortale. Sed prius est quod homo incidat in peccatum mortale quam quod incidat in desperationem. Ergo caritas est prior spe.

12. Praeterea, ordo habituum et actuum est secundum ordinem objectorum. Sed bonum, quod est objectum caritatis, est prius quam arduum, quod est objectum spei; quia arduum se habet ex additione ad bonum. Ergo caritas est prior spe.

13. Praeterea, quicquid nobilitatis convenit alicui incompleto in aliquo genere, convenit etiam completo in genere illo. Sed manifestum est quod aliquis amor incompletus praecedit spem. Ergo multo magis amor completus, qui est caritas, spem praecedit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 2: *Abraham genuit Isaac; Isaac autem genuit Jacob;* Glossa (interlin.): *Idest, fides genuit spem, spes caritatem.* Sed generans est prius genito. Ergo spes est prior caritate.

Praeterea, super illud Psal. 36, *Spera in Deo, et fac bonitatem*, dicit Glossa (interlin. ex Cassiod.): *Spes est introitus ad fidem, et initium humanae salutis.* Et sic videtur quod spes sit prior fide. Sed prior est fides caritate. Ergo et spes.

Praeterea, Apostolus dicit, 1 ad Timoth., 1, 5: *Finis praecepti caritas est de corde puro et conscientia bona;* Glossa (interl.): *Idest spes.* Et sic videtur quod caritas procedat ex spe. Spes ergo est prior caritate.

Praeterea, Augustinus dicit in 10 de Trinitate (cap. 1, a med.), quod nullus amat nisi id ad quod se sperat posse pervenire; et id quod quis non sperat; aut non amat, aut tepide amat. Ergo amor praesupponit spem.

Praeterea, prius est a quo non convertitur consequentia subsistendi. Sed spes est hujusmodi; in statu enim viae quicumque habet caritatem, habet spem; sed non convertitur. Ergo spes est prior caritate.

Respondeo dicendum, quod prius dicitur aliquid, vel secundum rationem alicujus principii, vel quia principio propinquius est. Sunt autem duo principia intrinseca rei; materia, et forma; et secundum horum differentiam aliquid dicitur dupliciter prius. Uno quidem modo est aliquid prius altero perfectione, sicut actus potentia; et perfectum imperfecto: quae quidem prioritas respondet principio formali. Alio vero modo est aliquid prius in via generationis et temporis; et sic potentia est prior actu in eodem, et imperfectum perfecto. Simpliciter autem et universaliter etiam tempore perfectum est prius; quia imperfectum non movetur nisi ab aliquo praeexistenti perfecto; hoc autem respondet materiali principio. Secundum igitur primum prioritatis modum caritas est prior naturaliter spe; secundum autem modum secundum spes in uno homine praecedit caritatem.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod omnes affectiones animae, quae sunt quidam appetitivi motus, proportionantur motibus naturalibus; eo quod motus naturalis ex inclinatione naturali procedit, quae dicitur appetitus naturalis; et similiter motus affectionum animalium procedunt ex inclinatione animalis, quae est appetitus animalis. In motibus autem naturalibus invenimus, primo quidem; principium ipsius motus, quod est informatio mobilis per suam formam non animalem, sicut cum generatur grave aut leve. Secundo est motus naturalis, proveniens ex tali forma; sicut cum corpus ascendit et descendit. Tertio vero est quies in proprio loco. Et similiter in appetitu animali, primo quidem est informatio quaedam ipsius appetitus per bonum; et hoc est amor, qui unit amatum amanti. Ex hoc autem secundo sequitur, si bonum amatum sit distans, quod appetitus tendat in illud motu desiderii vel spei. Tertio autem sequitur gaudium vel delectatio, quando aliquis pertingit ad rem amatam. Sicut igitur motus et quies naturalis provenit ex forma, ita omnis affectio animae provenit ex amore. Oportet igitur quod secundum differentiam amoris attendatur differentia in ceteris affectionibus animae. Est autem duplex amor: unus quidem imperfectus, alius autem perfectus. Imperfectus quidem amor alicujus rei est, quando aliquis rem aliquam amat non ut ei bonum in se ipsa velit, sed ut bonum illius sibi velit; et hic nominatur a quibusdam concupiscentia; sicut

cum amamus vinum, volentes ejus dulcedine uti; vel cum amamus aliquem hominem propter nostram utilitatem vel delectationem. Alius autem est amor perfectus, quo bonum alicujus in se ipso diligitur; sicut cum amando aliquem, volo quod ipse bonum habeat, etiam si nihil inde mihi accedat; et hic dicitur esse amor amicitiae, quo aliquis secundum se ipsum diligitur; unde ista est perfecta amicitia, ut dicitur in 8 Ethic. (9 Ethic., cap. 5, parum a med.). Caritas autem est non quicumque amor Dei, sed amor perfectus, quo Deus in se ipso diligitur. Ad hoc autem quod aliquis bonum divinum secundum se diligat, inducitur ex bonis a Deo provenientibus, quae sibi quis vult; et ex malis quae, Deo inhaerendo, vitat. Quantum ad vitationem malorum, pertinet ad hunc amorem timor; quantum vero ad consecutionem bonorum, pertinet ad sui amorem spes, quae est motus tendens in aliquid adipiscendum, sicut dictum est. Unde utrumque horum secundum propriam rationem derivatur ex imperfecto Dei amore. Et propter hoc in via generationis et temporis sicut timor praecedit caritatem, et introducit ad ipsam, ut Augustinus dicit super Canonicam Joan. (tract. 9 inter princ. et med.): ita etiam et spes introducit ad caritatem: dum aliquis per hoc quod sperat se aliquod bonum a Deo consequi, ad hoc deducitur (1) ut Deum propter se amet.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Ambrosius ibidem subdit, rursus in se quodam sancto circuitu refunduntur; quia scilicet, cum aliquis ex spe jam ad caritatem introductus fuerit, tunc etiam perfectius sperat, et castius timet, sicut etiam et firmius credit. Et ideo quod dicit quod ex caritate est spes, non loquitur quantum ad primam caritatis generationem, sed quantum ad secundam caritatis refusionem; secundum quod jam nobis indita, facit nos et perfectius sperare et credere.

Ad secundum dicendum, quod spes quae est ex meritis praecedentibus, non potest esse sine caritate, quae est merendi principium. Sed spes informis, quae est sine meritis in actu, sed ex meritis in proposito, est quidem sine caritate in actu, sed non sine caritate in proposito.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de bonis motibus et affectibus meritoriis; hujusmodi enim ex caritate causantur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa probat quod spes praesupponat aliquem amorem; non tamen oportet quod praesupponat amorem caritatis, sed amorem sui ipsius, quo quis optat bonum divinum.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

Ad septimum dicendum, quod recta voluntas dicitur caritas causaliter; quia scilicet perfecta rectitudo voluntatis non potest esse nisi ex caritate. Sed talis perfectio voluntatis non praecedit spem informem.

Ad octavum dicendum, quod auctoritas Gregorii intelligitur de fide, spe et caritate secundum quod sunt virtutes; quod non convenit fidei et spei nisi secundum quod formantur caritate. Sed secundum quod sunt informes, quandoque praecedunt caritatem tempore.

Ad nonum dicendum, quod bonum divinum, ut secundum se dilectum, est objectum caritatis, sed sicut adipiscendum, est objectum spei, et propter hoc caritas a spe differt.

Ad decimum dicendum, quod si spes sit informis, merita non praecedunt spem, sed rem speratam (1). Si autem spes sit formata, sic merita praecedunt etiam spem, et hoc modo naturaliter praecedit ipsam caritas.

Ad undecimum dicendum, quod ea quae sunt posteriora in compositione, sunt priora in resolutione, et ideo, quia in via generationis spes praecedit caritatem; in via resolutionis, e converso, culpa per quam amittitur caritas, praecedit desperationem, per quam amittitur spes.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa concludit, quod amor universaliter sit prius quam spes, quia bonum communiter sumptum, est objectum amoris; non autem oportet quod caritas sit prior spe.

Ad decimumtertium dicendum, quod praecedere in via generationis, non pertinet ad perfectionem, quia secundum hanc viam imperfecta sunt perfectis priora.

ARTICULUS IV.

Utrum spes sit solum in viatoribus.
(1-2, *quaest.*, 67, *art.* 4; *et* 2-2, *quaest.* 68, *art.* 2).

Quarto quaeritur, utrum spes sit solum in viatoribus. Et videtur quod non. Sicut enim spes est rei non habitae, quod videtur repugnare statui beatorum; ita etiam desiderium est rei non habitae. Sed desiderium est in beatis, secundum illud 1 Petri 1, 12: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo etiam spes potest esse in beatis.

2. Praeterea, spes, cujus objectum est bonum, est aliquid perfectius timore, cujus objectum est malum. Sed aliquis timor est in beatis, secundum illud Psalm. 18, 10: *Timor Domini sanctus permanet in saeculum.* Ergo aliqua spes est etiam in beatis.

3. Praeterea, sicut adeptio beatitudinis est quoddam bonum arduum; ita etiam et ejus continuatio. Sed antequam beatitudinem aliqui adipiscantur, sperant beatitudinis adeptionem. Ergo etiam postquam sunt beatitudinem adepti, possunt sperare beatitudinis continuationem.

4. Praeterea, spes et desperatio sunt in eodem. Sed desperatio potest esse de alio; unde mandatur nobis de nemine esse desperandum in via. Ergo etiam spes potest esse de aliquo alio; et ita, sancti qui sunt in patria, possunt sperare de aliis qui sunt in via, quod ad beatitudinem perveniant.

5. Sed dicendum, quod sperare beatitudinem alterius, non pertinet ad virtutem spei. — Sed contra, sicut spes est virtus theologica, ita et caritas. Sed eadem virtute caritatis, homo diligit se et proximum. Ergo eadem virtute spei sperat homo vitam aeternam sibi et aliis; et sic, cum boni sperent vitam aeternam aliis, videtur quod in eis sit virtus spei.

6. Praeterea, oratio ex virtute spei procedit, secundum illud Psal. 36, 5: *Revela Domino viam tuam, et spera in eo; et ipse faciet.* Sed sanctis qui sunt in patria convenit orare; et de hoc rogamus eos dicentes *Orate pro nobis omnes sancti Dei.* Ergo in eis potest esse etiam spes.

(1) *Al.* deducit.

(1) *Al.* separatam.

7. Praeterea, idem est principium movendi ad terminum, et quiescendi in termino. Sed spes est principium motus in beatitudinem, secundum illud Hebr. 6, 19: *Qui spem habemus incedentem*, idest incedere facientem, *usque ad interiora velaminis*. Ergo etiam spes est principium quiescendi in beatitudine; et ita oportet quod beatis insit spes.

8 Praeterea, Isidorus dicit (lib. 2 de summo Bono, cap. 4 circa fin.), quod spe et fide nitet justitia; et Augustinus dicit in Enchir. (cap. 117, parum a princ.), quod qui recte vivit, recte credit et recte sperat. Sed justitia est in patria, et vitae rectitudo; secundum illud Isai. 60, 21: *Populus tuus omnes justi*. Ergo etiam in patria est fides et spes.

9. Praeterea, certitudo perpetuae permansionis in beatitudine requiritur ad beatitudinem. Et quia haec defuit Angelis ante confirmationem vel lapsum, non fuerunt perfecte beati, ut Augustinus dicit. Sed certitudo expectationis beatitudinis pertinet ad virtutem spei. Ergo in beatis est spes.

10. Praeterea, quae, corrupta, sunt bona, ipsa sunt mala, secundum Philosophum (2 Topic., cap. 4 in fine). Si igitur spes quae est in viatoribus, corrumpatur per beatitudinem, quae est summum bonum hominis, videtur quod spes sit malum; quod est inconveniens; cum spes sit virtus, ut dictum est, art. 1 hujus quaest.

11. Praeterea, actus virtutis videtur esse non solum facere vel velle facere quod ad virtutem pertinet, quando facultas adest; sed etiam velle facere, si facultas adesset; actus enim justitiae est velle reddere pecuniam debitam, etiam si eam quis non possit habere. Sed sancti qui sunt in patria, sic sunt dispositi, quod vellent beatitudinem expectare, etiam si eam non haberent. Ergo in eis est actus spei. Sed actus procedit ab habitu. Ergo in eis est virtus spei.

12. Praeterea, Anselmus dicit in libro de Similitudinibus, quod in sanctis post resurrectionem erit tanta fortitudo, quod poterunt terram movere; non quod eam sint moturi, vel aliquid hujusmodi, omnibus optime collocatis; sed propter eorum perfectionem. Ergo, a simili, habitus spei, quae est quaedam perfectio animae, poterit esse in beatis, quamvis actus spei ibi locum non habeat.

13. Praeterea, divina bonitas non est major quam divina majestas. Sed caritas, cujus objectum est divina bonitas, manet in patria. Ergo et spes, cujus objectum est divina majestas.

14. Praeterea, destructo fundamento et pariete, destruitur tectum. Sed in aedificio spirituali fides se habet ut fundamentum; spes autem quae erigit (1), se habet per modum parietis. Si ergo a beatis abstrahatur fides et spes, non poterit remanere caritas, quae operit per modum tecti; quod est inconveniens; quia *caritas nunquam excidit*, ut Apostolus dicit, 1 Corinth. 13, 8.

15. Praeterea, quicumque expectat aliquid per quod, cum habitum fuerit, ejus appetitus quietatur, videtur sperare illud. Sed animae beatorum expectant gloriam corporis, qua habita, eorum appetitus quietatur, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad lit. (cap. 36). Ergo in eis est virtus spei.

16. Praeterea, Christus a primo instanti suae conceptionis fuit perfectus comprehensor. Sed Christus habuit spem: ex ejus enim persona dicitur in Psalm. 70, 1: *In te Domine speravi*, ut Glossa exponit (super illud, *In manus tuas, Domine;* idem dicitur in Glossa ordinaria ex Augustino). Ergo in beatis potest esse spes.

Sed contra est quod dicitur Roman. 8, 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed sancti fruuntur plena Dei visione. Ergo in eis non est spes.

Praeterea, Apostolus, 1 ad Cor. 13, probat caritatem esse majorem fide et spe: quia caritas non excidit; fides autem et spes evacuabuntur, cum venerit quod perfectum est. Sed illud perfectum est status beatitudinis. Ergo fides et spes non remanent in statu beatitudinis.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali (cap. 21, parum a princ.): *Habitus est quo aliquid agitur cum opus est; et si non agitur, potest agi*. Ex quo accipitur, quod ubi non potest esse actus, ibi non est habitus. Sed in patria non potest esse actus spei, qui respicit beatitudinem non habitam. Ergo ibi non potest esse habitus spei.

Respondeo dicendum, quod remoto eo a quo res aliqua habet speciem, consequens est ut species rei solvatur; sicut remota forma substantiali a corporibus naturalibus, non remanent specie eadem. Sicut autem forma in rebus naturalibus dat speciem; ita et in moralibus objectum dat speciem actui, et per consequens habitui; et ideo sublato principali objecto alicujus habitus, non potest remanere habitus. Spei autem objectum, si spes absolute consideratur, est bonum arduum futurum possibile, ut supra, art. 1 hujus quaest., dictum est; unde si cesset aliquid esse bonum, vel esse futurum, vel esse arduum, vel esse possibile, cessabit spes secundum communem rationem spei. Spei autem, secundum quod est virtus theologica, objectum formale est auxilium divinum, cui inhaeret: et quamvis sub hoc formali objecto multa materialia sperata comprehendantur; unum tamen est principale, et alia sunt secundaria vel adjuncta. Quod quidem potest accipi dupliciter. Uno modo ex parte rei speratae; alio modo ex parte hominis sperantis. Ex parte quidem rei speratae principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica, est plena Dei fruitio, quae beatum facit: alia vero sub spe cadunt in ordine ad hunc finem; sive sint spiritualia, sive temporalia bona. Ex parte vero sperantis, principale objectum est quod aliquis beatitudinem speret sibi; secundarium vero est quod speret eam aliis inquantum sunt quodam modo unum cum ipso, et bonum eorum desiderat et sperat sicut et suum. Manente igitur objecto principali, scilicet quod bonum arduum, quod est beatitudo, sit futurum, et possibile haberi respectu ejus qui sperat; manet virtus spei; et per hanc virtutem spei sperat aliquis non solum futuram beatitudinem, sed etiam ad hoc ordinata; et per eamdem spei virtutem sperat aliquis beatitudinem aliis, et quaecumque in beatitudinem ordinantur. Sed si subtrahatur principale objectum spei, secundum quod est virtus theologica; ita, scilicet, quod beatitudo aeterna jam non sit futura, sed habita: cessat species hujus virtutis; unde non est in beatis spes quae est virtus theologica. Possunt autem sancti aliqua sperare inhaerendo divino auxilio, vel ad se vel ad alios pertinentia, secundum communem rationem spei; non autem secundum propriam rationem spei quae est theologica virtus. Et hujus

(1) Al. [illegible], *item* exigit.

exemplum e contrario in malis accipi potest. Caritatis enim principale objectum est Deus: unde, quamdiu aliquis diligit Deum, per eamdem virtutem caritatis diligit etiam proximum in Deo. Sed si desinat diligere Deum, poterit quidem diligere proximum secundum naturam; non tamen per virtutem caritatis, cujus species solvitur remoto principali objecto.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium ibi ponitur non quidem proprie, secundum quod est rei futurae; sed secundum quod excludit fastidium; per modum quo Eccli. 24, 29, dicitur: *Qui edunt me, adhuc esurient.*

Ad secundum dicendum, quod timor est respectu mali. Sub malo autem comprehendi potest omnis defectus. Est autem triplex hominis defectus. Unus quidem poenae; et hunc quidem principaliter respicit timor servilis. Alius autem est defectus culpae; et hunc defectum respicit timor filialis vel castus, secundum quod est in statu viae, in quo peccare possumus. Neutro autem modo erit timor in patria, sublata potestate culpae et poenae; secundum illud Prov. 1, 33: *Abundantia perfruetur, malorum timore sublato.* Est autem tertius defectus naturalis, secundum quod quaelibet creatura in infinitum distat a Deo; qui defectus nunquam tolletur; et hunc defectum respicit timor reverentialis qui erit in patria; qui reverentiam exhibebit suo creatori ex consideratione majestatis ejus, in propriam desiliens parvitatem. Sed objectum spei, quod est beatitudinem esse futuram, tolletur, ea superveniente; et ideo spes non remanebit.

Ad tertium dicendum, quod continuatio beatitudinis non habet rationem futuri: quia inquantum aliquis homo fit beatus, aeternitatem participat, in qua non est praeteritum et futurum; unde in beatitudine illa dicitur vita aeterna. Dato etiam quod haberet rationem futuri, non habet rationem ardui respectu ejus qui jam beatitudinem obtinet. Ex hoc enim ipso accepit non solum facultatem, sed etiam necessitatem quamdam nunquam peccandi, sed semper permanendi. Et ideo totaliter tollitur ratio spei.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod cadit sub spe, non principaliter, sed secundario.

Ad quintum dicendum, quod quamdiu remanet principale objectum spei, eadem virtute spei sperat aliquis bona sibi et aliis; sed remoto principali objecto, potest quidem aliis sperare aliquo modo, sed non secundum virtutem spei.

Ad sextum dicendum, quod eo modo convenit sanctis orare sicut et sperare; non quidem per virtutem spei, quae ponitur theologica virtus.

Ad septimum dicendum, quod si accipiatur primum principium movens ad terminum, verum est idem esse principium motus ad terminum, et quietis in termino: sed si accipiatur aliquid secundarium et instrumentale; quaedam sunt principia motus, quae cessant, cum perventum fuerit ad terminum; sicut navis cessat, et impulsio venti, cum perventum fuerit ad portum. Et hoc modo caritas, quae est primum movens, manet in termino beatitudinis, non autem spes, quae est secundarium principium appropriatum motui.

Ad octavum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur de justitia et rectitudine vitae, secundum statum praesentis vitae, quo movemur ad rectitudinem.

Ad nonum dicendum, quod certitudo quae est in beatis de perpetua stabilitate, non est per aliquid quod expectetur futurum, sed per id quod jam acceperunt; unde non pertinet ad rationem spei.

Ad decimum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in 5 Physic. (com. 19), in motibus accipiuntur magis et minus loco contrariorum, ut magis et minus album loco albi et nigri; et similiter magis et minus bonum loco boni et mali. Sic igitur beatitudo superveniens evacuat spem, non sicut bonum malum, sed minus bonum; sicut juventus pueritiam.

Ad undecimum dicendum, quod objectum alicujus virtutis potest deesse dupliciter: uno modo, cum possibilitate habendi; et sic etiam objecto non habito potest esse actus virtutis et virtus, sub hac conditione, si facultas adesset: alio modo, cum impossibilitate habendi; et sic nec habitus nec actus manet: frustra enim remaneret. Et hoc modo tollitur objectum spei in patria; quia nunquam de cetero erit possibile beatitudinem esse futuram.

Ad duodecimum dicendum, quod fortitudo illa quae erit in sanctis, erit consequens ex principio praeexistenti, id est ex perfecta inhaesione ad omnipotentem Deum; non autem erit ordinata ut ad finem; sed magis finem consequens, ut dictum est. Et ideo non est similis ratio de spe, quae non datur nisi propter motum in finem

Ad decimumtertium dicendum, quod majestas Dei non est minor quam ejus bonitas. Sed caritas alio modo se habet ad bonitatem quam spes ad majestatem; quia caritas de sui ratione importat unionem; et ideo perficitur in patria. Spes autem importat distantiam, quae repugnat statui patriae.

Ad decimumquartum dicendum, quod fides et spes habent rationem fundamenti vel parietis ex parte ejus quod est perfectionis in eis; scilicet ex eo quod fides inhaeret primae veritati, spes autem summae majestati; non autem ex hoc quod est imperfectionis in utraque; inquantum, scilicet, fides est non apparentium, et spes non habitorum. Et ideo in statu perfectae beatitudinis, quando caritas, quae nihil de sui ratione imperfectionis importat, perficietur, fidei succedet perfectius fundamentum, scilicet visio aperta; et spei perfectior paries, scilicet comprehensio plena, secundum illud 1 Corinth. 9, 24: *Sic currite, ut comprehendatis.*

Ad decimumquintum dicendum, quod gloria corporis derivatur in sanctis a gloria animae; et ideo habentibus gloriam animae, quae est potior, gloria corporis non habet rationem ardui.

Ad decimumsextum dicendum, quod Christus speravit secundum communem rationem spei, non autem habuit spem quae est virtus theologica; quia beatitudo non erat ei futura, sed praesens.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

QUAESTIO UNICA.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

(*In quatuor articulos divisa.*)

Primo enim quaeritur, utrum prudentia, justitia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales; 2.° utrum virtutes sint connexae, ut qui habet unam habeat omnes; 3.° utrum omnes virtutes in homine sint aequales; 4.° utrum virtutes cardinales maneant in patria.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justitia, prudentia, fortitudo et temperantia sint virtutes cardinales. — (1-2, *qu.* 61, *art.* 1.)

Quaestio est de virtutibus cardinalibus. Et primo quaeritur, utrum istae sint quatuor virtutes cardinales, scilicet *prudentia, justitia, fortitudo* et *temrantia.* Et videtur quod non. Ea enim quae non distinguuntur ad invicem, non debent ad invicem connumerari; quia distinctio est causa numeri, ut dicit Damascenus (lib. 2, cap. 3 et cap. 8). Sed praedictae virtutes non distinguuntur ad invicem; dicit enim Gregorius in 22 Moral. (cap. 1 a med.): *Prudentia vera non est, quae justa et temperans et fortis non est; nec perfecta temperantia, quae fortis, justa et prudens non est; neque fortitudo integra, quae prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quae prudens, fortis et temperans non est.* Ergo non debent dici hae quatuor virtutes cardinales.

2. Praeterea, virtutes videntur dici cardinales, ex eo quod sunt aliis principaliores; unde quas quidam cardinales, aliquando principales vocant, ut patet per Gregorium, 22 Moralium (cap. 1). Sed cum finis principalior sit his quae sunt ad finem; principaliores esse videntur virtutes theologicae, quae habent ultimum finem pro objecto, quam praedictae virtutes, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo non debent dici praedictae quatuor virtutes cardinales.

3. Praeterea, ea quae sunt diversorum generum, non debent poni in una coordinatione. Sed prudentia est in genere virtutum intellectualium, ut patet in 6 Ethic. (cap. 3 et 5): aliae vero tres sunt virtutes morales. Ergo inconvenienter ponuntur praedictae quatuor virtutes cardinales.

4. Praeterea, inter intellectuales virtutes sapientia est principalior quam prudentia, ut Philosophus probat in 6 Ethic. (cap. 6); quia sapientia est de divinis, prudentia autem est de humanis. Si igitur debuit aliqua virtus intellectualis poni inter virtutes cardinales, potius debuit poni sapientia quasi principalior.

5. Praeterea, ad virtutes cardinales aliae debent reduci. Sed Philosophus in 2 Eth. (cap. 7) condividit quasdam alias virtutes fortitudini et temperantiae; scilicet liberalitatem et magnanimitatem et hujusmodi, quae sic non reducuntur. Non ergo praedictae virtutes sunt cardinales.

6. Praeterea, illud quod non est virtus, non debet poni inter virtutes cardinales. Sed temperantia non videtur esse virtus; non enim habetur aliis virtutibus habitis; ut patet in Paulo, qui habebat omnes alias virtutes, et tamen temperantiam non habebat; inerat enim adhuc in membris ejus concupiscentia, secundum illud Roman. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Temperatus autem differt in hoc a continente, quod temperatus non habet concupiscentias pravas, continens autem habet, sed non sequitur eas; ut patet per Philosophum in 7 Ethic. (cap. 9 circa finem). Ergo inconvenienter enumerantur praedictae quatuor cardinales virtutes.

7. Praeterea, sicut per virtutem homo ordinatur ad seipsum, ita et ad proximum. Sed duae virtutes ponuntur, quibus homo ordinatur ad seipsum; scilicet fortitudo et temperantia. Ergo etiam duae virtutes debent poni quibus aliquis ordinatur ad proximum; et non solum justitia.

8. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de moribus Eccles., quod virtus est ordo amoris. Sed amor gratiae comprehenditur sub duobus praeceptis; scilicet dilectionis Dei et proximi. Ergo non debent esse nisi duae virtutes cardinales.

9. Praeterea, diversitas materiae quae est secundum extensionem, facit solum diversitatem secundum numerum; diversitas autem materiae quae est secundum diversas acceptiones formae, facit differentiam secundum genus: propter quod corruptibile et incorruptibile differunt genere, ut dicitur 10 Metaph. (com. 26). Sed praedictae virtutes differunt secundum diversitatem materiae habentis rationem diversam recipiendi formam; nam modus rationis circa materiam temperantiae ponitur secundum refrenationem passionum; circa materiam autem fortitudinis secundum quemdam conatum ad id a quo passio retrahit. Ergo praedictae virtutes differunt genere; non ergo debent conjungi in una ordinatione virtutum cardinalium.

10. Praeterea, ratio virtutis moralis sumitur secundum quod attingit rationem, ut patet per Philosophum in 2 Ethicor. (cap. 6); qui definit virtutem per hoc, *quod est secundum rationem rectam.* Sed ratio recta est regula regulata a prima regula, quae est Deus; a qua etiam virtutem regulandi habet. Ergo virtutes morales praecipue habent rationem virtutis ex eo quod attingunt primam regulam, scilicet Deum. Sed virtutes theologicae, quae sunt circa Deum, non dicuntur cardinales. Ergo neque virtutes morales debent dici cardinales.

11. Praeterea, principalis pars animae est ratio. Sed temperantia et fortitudo non sunt in ra-

tione, sed sunt irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 10 in princ.). Ergo non debent poni virtutes cardinales.

12. Praeterea, laudabilius est dare de suo quam reddere vel non auferre alienum. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum ad justitiam. Ergo liberalitas magis debet poni virtus cardinalis quam justitia.

13. Praeterea, illud maxime videtur esse virtus cardinalis quod est firmamentum aliorum. Sed hujusmodi est humilitas: dicit enim Gregorius (homil. 7 in Evang., in fin.), quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi pulveres in ventum portat. Ergo humilitas debuit poni inter virtutes cardinales.

14. Praeterea, virtus est perfectio quaedam, ut patet per Philosophum in 6 Phys. (lib. 7, com. 17 et 18). Sed, sicut dicitur Jac. I, 4, *patientia perfectum opus habet*. Ergo patientia tamquam perfectior, poni debuit inter virtutes cardinales.

15. Praeterea, Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 3 ante med.), quod magnanimitas operatur magnum in virtutibus, et est velut ornamentum aliis virtutibus. Sed hoc maxime videtur pertinere ad principalitatem virtutis. Ergo magnanimitas videtur esse virtus cardinalis. Inconvenienter igitur annumerantur praedictae quatuor virtutes cardinales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (super illud Lucae cap. 6: *Beati pauperes spiritu*): *Scimus virtutes esse quatuor cardinales: temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem*.

Respondeo dicendum, quod cardinalis a cardine dicitur, in quo ostium vertitur, secundum illud Proverb. 26, 14: *Sicut ostium vertitur in cardine suo, ita piger in lectulo suo;* unde virtutes cardinales dicuntur in quibus fundatur vita humana, per quam ostium introitur; vita autem humana est quae est homini proportionata. In hoc homine autem invenitur primo quidem (1) natura sensitiva, in qua convenit cum brutis; ratio practica, quae est homini propria secundum suum gradum; et intellectus speculativus, qui non perfecte in homine invenitur sicut invenitur in Angelis, sed secundum quamdam participationem animae. Ideo vita contemplativa non est proprie humana, sed superhumana; vita autem voluptuosa, quae inhaeret sensibilibus bonis, non est humana, sed bestialis. Vita ergo proprie humana, est vita activa, quae consistit in exercitio virtutum moralium; et ideo proprie virtutes cardinales dicuntur in quibus quodammodo vertitur et fundatur vita moralis, sicut in quibusdam principiis talis vitae; propter quod et hujusmodi virtutes principales dicuntur.

Considerandum est autem, quod de ratione actus virtuosi quatuor existunt. Quorum unum est, ut substantia ipsius actus sit in se modificata; et ex hoc actus dicitur bonus, quasi circa debitam materiam existens, vel debitis circumstantiis vestitus. Secundum autem est, ut actus sit debito modo se habens ad subjectum, ex quo firmiter subjecto inhaereat. Tertium autem est, ut actus sit debito modo proportionatus ad aliquid extrinsecum sicut ad finem. Et haec quidem tria sunt ex parte ejus quod per rationem dirigitur. Quartum autem ex parte ipsius rationis dirigentis, scilicet cognitio. Et haec quatuor Philosophus tangit in 2 Ethic. (4, cap. 3), ubi dicit, quod non sufficit ad virtutem quod aliqua sint juste vel temperate comparata, quod pertinet ad modificationem actus. Sed alia tria requiruntur ex parte operantis. Primum quidem, ut sit sciens, quod pertinet ad cognitionem dirigentem. Deinde, quod sit eligens et reeligens propter hoc, idest propter debitum finem, quod pertinet ad rectitudinem actus in ordine ad aliquid extrinsecum. Tertium est, si firme et immobiliter adhaereat et operetur. Haec igitur quatuor, scilicet cognitio dirigens, rectitudo, firmitas et moderatio, etsi in omnibus virtuosis actibus requirantur; singula tamen horum principalitatem quamdam habent in specialibus quibusdam materiis et actibus. Ex parte cognitionis practicae tria requiruntur. Quorum primum est consilium: secundum est judicium de consiliatis, sicut etiam in ratione speculativa invenitur inventio vel inquisitio, et judicium. Sed quia intellectus practicus praecipit fugere vel prosequi, quod non facit speculativus intellectus, ut dicitur in 3 de Anima (com. 46); ideo tertio ad rationem practicam pertinet praemeditari de agendis; et hoc est praecipuum ad quod alia duo ordinantur. Circa primum autem perficitur homo per virtutem eubuliae, quae est bene consiliativa. Circa secundum autem perficitur homo per synesim et gnomen, quibus homo fit bene judicativus, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 10 et 11). Sed per prudentiam fit ratio bene praeceptiva, ut ibidem dicitur. Unde manifestum est quod ad prudentiam pertinet id quod est praecipuum in cognitione dirigente; et ideo ex hac parte ponitur *prudentia* virtus cardinalis. Similiter rectitudo actus per comparationem ad aliquid extrinsecum, habet quidem rationem boni et laudabilis etiam in his quae pertinent ad unum secundum se ipsum; sed maxime laudatur in his quae sunt ad alterum; quando scilicet homo actum suum rectificat non solum in his quae ad ipsum pertinent, sed etiam in his in quibus cum aliis communicat. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic. (cap. 1, inter med. et fin.), quod multi in propriis quidem virtute uti possunt; in his autem quae sunt ad alterum, non possunt; et ideo *justitia* ex hac parte ponitur virtus principalis, per quam homo debito modo coaptatur et adaequatur aliis, cum quibus communicare habet; unde et vulgariter dicuntur justa illa quae sunt debito modo coaptata. Moderatio autem, sive refrenatio, ibi praecipue laudem habet et rationem boni, ubi praecipue passio impellit, quam ratio refrenare debet, ut ad medium virtutis perveniatur. Impellit autem passio maxime ad prosequendas delectationes maximas, quae sunt delectationes tactus; et ideo ex hac parte ponitur cardinalis virtus *temperantia*, quae reprimit concupiscentias delectabilium secundum tactum. Firmitas autem praecipue laudem habet et rationem boni in illis in quibus passio maxime movet ad fugam; et hoc praecipue est in maximis periculis, quae sunt pericula mortis; et ideo ex hac parte *fortitudo* ponitur virtus cardinalis, per quam homo circa mortis pericula intrepide se habet. Harum autem quatuor virtutum *prudentia* quidem est in ratione, *justitia* autem est in voluntate, *fortitudo* autem in irascibili, *temperantia* autem in concupiscibili; quae solae potentiae possunt esse principia actus humani, idest voluntarii. Unde patet ratio virtutum cardinalium,

(1) *Al.* Vita autem humana, quae est homini proportionata, in hoc homine invenitur. Primo quidem etc.

tum ex parte modorum virtutis, quae sunt quasi rationes formales, tum etiam ex parte materiae, tum etiam ex parte subjecti.

Ad primum ergo dicendum, quod de praedictis quatuor virtutibus cardinalibus aliqui dupliciter loquuntur. Quidam enim utuntur praedictis quatuor nominibus ad significandum generales modos virtutum, puta omnem cognitionem dirigentem vocantes prudentiam; omnem rectitudinem adaequantem actus humanos vocantes justitiam; omnem moderationem refrenantem appetitum hominis a temporalibus bonis vocantes temperantiam: omnem firmitatem animi stabilientem hominem in bono contra insultum quorumcumque malorum, fortitudinem appellantes. Et ita videtur uti his nominibus Augustinus in lib. de moribus Eccles. (cap. 51 et seq.); et secundum hoc potest intelligi praedictum verbum Gregorii: quia una harum conditionum ad veram virtutis rationem non sufficit, nisi omnes praedictae conditiones concurrant. Secundum hoc ergo praedicta quatuor dicuntur quatuor virtutes, non propter diversas species habituum quae attenduntur secundum diversa objecta, sed secundum diversas rationes formales. Alii vero, sicut Aristoteles in lib. Ethic. (2, cap. 7, et 3, cap. 5), loquuntur de praedictis quatuor virtutibus secundum quod sunt speciales virtutes determinatae ad proprias materias; et secundum hoc etiam potest verificari dictum Gregorii: per modum enim cujusdam redundantiae, praedictae virtutes sunt circa illas materias in quibus potissime commendantur praedictae generales quatuor virtutis conditiones. Unde secundum hoc fortitudo temperans est, et temperantia fortis: quia qui potest refrenare appetitum suum ne consequatur concupiscentias delectationum, quod pertinet ad temperantiam; multo magis poterit refrenare motum audaciae in periculis: et similiter qui potest stare firmus contra pericula mortis, multo magis potest stare firmus contra illecebras voluptatum. Et secundum hoc, id quod est principaliter temperantiae, transit ad fortitudinem, et e converso; et eadem ratio est in aliis.

Ad secundum dicendum, quod in fine appetitus hominis quiescit; et ideo virtutum theologicarum, quae sunt circa finem ultimum, principalitas non comparatur cardini, qui movetur; sed magis fundamento et radici, quae sunt stantia et quiescentia, secundum illud ad Ephes. 3, 17: *In caritate radicati et fundati.*

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5), prudentia est recta ratio agibilium. Agibilia autem dicuntur moralia opera; ut ex his quae ibi dicuntur, apparet; et ideo prudentia convenit cum moralibus virtutibus quantum ad sui materiam; et propter hoc connumeratur eis, licet quantum ad suam essentiam vel subjectum sit intellectualis.

Ad quartum dicendum, quod sapientia, ex hoc ipso quod non est circa humana, sed circa divina, non communicat cum virtutibus moralibus in materia; unde non connumeratur virtutibus moralibus, ut simul cum eis dicatur cardinalis virtus: quia ipsa ratio cardinis repugnat contemplationi, quia non est sicut ostium, quo intratur ad aliquid aliud; sed magis actio moralis est ostium, per quod ad contemplationem sapientiae intratur.

Ad quintum dicendum, quod si praedictae quatuor virtutes accipiantur secundum quod significant generales conditiones virtutum; secundum hoc omnes virtutes speciales de quibus Philosophus tractat in lib. Ethic. (ubi supra), reducuntur ad has quatuor virtutes sicut species ad genus. Si vero accipiantur secundum quod sunt speciales virtutes circa quasdam materias principales; sic aliae reducuntur ad eas sicut secundarium ad principale, ut eutrapelia, quae moderatur delectationem ludi, potest reduci ad temperantiam, quae moderatur delectationes tactus; unde et Tullius in 2 Rhetoricae (lib. 2 de Invent. in fol. 4, ante finem libri), ponit alias virtutes esse partes harum quatuor. Quod potest intelligi dupliciter: uno modo quod sint partes subjectivae secundum primum modum sumendi has virtutes; alio modo quod sint partes potentiales, si sumantur secundo modo virtutes praedictae; sic sensus (1) est pars potentialis, quia non nominat totam virtutem animae, sed aliquid ejus.

Ad sextum dicendum, quod non est de ratione temperantiae quod omnes pravas concupiscentias excludat; sed quod temperatus non patiatur aliquas tales concupiscentias vehementes et fortes, sicut patiuntur illi qui non studuerunt concupiscentias refrenare. Paulus igitur patiebatur concupiscentias inordinatas propter fomitis corruptionem: non tamen fortes neque vehementes, quia studebat eas reprimere castigando corpus suum, et in servitutem redigendo; unde vere temperatus erat.

Ad septimum dicendum, quod justitia, per quam ordinamur ad alterum, non est circa passiones proprias; sed circa operationes quibus communicamus cum aliis, sicut sunt emptio et venditio, et alia hujusmodi: temperantia autem et fortitudo sunt circa proprias passiones; et ideo, sicut in homine est una vis appetitiva sine passione, idest voluntas; duae autem cum passione, idest concupiscibilis et irascibilis: ita est una virtus cardinalis ordinans ad proximum, duae autem ordinantes hominem ad se ipsum.

Ad octavum dicendum, quod caritas dicitur esse omnis virtus non essentialiter, sed causaliter; quia scilicet caritas est mater omnium virtutum. Semper autem effectus magis multiplicatur quam causa; et ideo oportet aliarum virtutum esse majorem multiplicitatem quam caritatis.

Ad nonum dicendum, quod diversa ratio receptionis potest esse vel ex parte materiae, quae receptiva est formae; et talis diversitas facit diversitatem generis: vel ex parte formae, quae diversimode receptibilis est in materia; et talis diversitas facit diversitatem speciei; et ita est in proposito.

Ad decimum dicendum, quod virtutes morales attingunt rationem sicut regulam proximam, Deum autem sicut regulam primam. Res autem specificantur secundum propria et proxima principia, non secundum principia prima.

Ad undecimum dicendum, quod principalis pars hominis est pars rationalis. Sed rationale est duplex: scilicet per essentiam et per participationem; et sicut ipsa ratio est principalior quam vires participantes ratione, ita etiam prudentia est principalior quam aliae virtutes.

Ad duodecimum dicendum, quod virtutes cardinales dicuntur principaliores omnibus aliis, non quia sunt omnibus aliis perfectiores; sed quia in eis principalius versatur humana vita, et super eas aliae virtutes fundantur. Manifestum est autem quod humana vita magis versatur circa justitiam quam

(1) *Al.* sicut sensus, *item* sic enim sensus.

circa liberalitatem: utimur enim (1) justitia ad omnes, liberalitate autem ad paucos. Ipsa autem liberalitas supra justitiam fundatur: non enim esset liberalis donatio, nisi aliquis daret de suo; per justitiam autem distinguuntur propria ab alienis.

Ad decimumtertium dicendum, quod humilitas firmat omnes virtutes indirecte, removendo quae bonis virtutum operibus insidiantur, ut pereant; sed in virtutibus firmantur aliae virtutes directe.

Ad decimumquartum dicendum, quod patientia includitur in fortitudine: nam fortis habet id quod est patientis, ut scilicet non conturbetur ex imminentibus malis; et etiam addit amplius, ut scilicet in mala imminentia exiliat secundum quod oportet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc ipso quod magnanimitas est ornatus aliarum virtutum, manifestatur quod alias virtutes praesupponit, in quibus fundatur; et ex hoc apparet quod aliae sunt magis principales quam ipsa.

ARTICULUS II.

Utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes. — (1-2, *qu.* 65, *art.* 1.)

Secundo quaeritur, utrum virtutes sint connexae; ut qui habet unam, habeat omnes. Et videtur quod non. Dicit enim Beda super Lucam, quod sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam extollantur de virtutibus quas habent. Ergo quasdam habent, et quasdam non habent; non ergo virtutes sunt connexae.

2. Praeterea, homo post poenitentiam est in statu caritatis: de his autem patitur difficultatem operandi propter consuetudinem praecedentem, ut dicit Augustinus contra Julianum; et sic hujusmodi difficultas videtur provenire ex habitu contrario virtuti, per malam consuetudinem acquisitam, cum quo non potest simul esse virtus ei contraria. Ergo aliquis potest habere unam virtutem, scilicet caritatem, et carebit aliis.

3. Praeterea, in omnibus baptizatis caritas invenitur. Sed quidam baptizati non habent prudentiam, ut patet maxime in morionibus et phraeneticis, qui non possunt esse prudentes, secundum Philosophum; et etiam in quibusdam adultis simplicibus, qui non bene videntur esse prudentes, cum non sint bene consiliativi, quod est opus prudentiae. Non ergo qui habet unam virtutem, scilicet caritatem, habet omnes alias.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5), prudentia est recta ratio agibilium, sicut ars est recta ratio factibilium. Sed homo potest habere rectam rationem circa unum genus factibilium, puta circa fabrilia, et non habebit rectam rationem circa alia (2) artificialia. Ergo etiam potest habere prudentiam circa unum genus agibilium, puta circa justa, et non habebit circa aliud genus, puta circa fortia; et ita poterit habere unam virtutem absque alia.

5. Praeterea, Philosophus dicit in 4 Eth. (cap. 2, non procul a princ.), quod non omnis liberalis est magnificus; et tamen utrumque est virtus, scilicet liberalitas et magnificentia; et similiter dicit, quod aliqui sunt moderati, non tamen magnanimi. Non ergo quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

6. Praeterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt;* et postea subdit: *Alii datur per spiritum sermo scientiae*, quae sunt intellectuales virtutes, *alii fides*, quae est virtus theologica. Ergo aliquis habet unam virtutem, et non habet aliam.

7. Praeterea, virginitas est quaedam virtus, ut Cyprianus dicit. Sed multi habent alias virtutes qui non habent virginitatem. Ergo non quicumque habet unam virtutem, habet omnes.

8. Praeterea, Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 7, a med.), quod Anaxagoram (1) et Thaletem sapientes quidem dicimus, non autem prudentes. Sed sapientia et prudentia sunt quaedam virtutes intellectuales. Ergo aliquis potest habere unam virtutem sine aliis.

9. Praeterea, Philosophus in eodem lib. (cap. 13) dicit, quod quidam habent inclinationem ad unam virtutem, et non ad aliam. Potest ergo contingere quod aliquis exercitetur in actibus unius virtutis, et non in actibus alterius. Sed ex exercitio actuum acquiruntur quaedam virtutes, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1 et 2). Ergo, saltem, virtutes acquisitae non sunt connexae.

10. Praeterea, virtus etsi secundum aptitudinem sit annexa; tamen secundum esse perfectum non est annexa, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1, clarius a 6 ad 13). Manifestum est etiam quod non est a fortuna; quia quae sunt a fortuna, sunt praeter electionem. Relinquitur ergo quod virtus acquiratur (2) in nobis vel a proposito, vel a Deo (3). Sed a proposito (ut videtur) potest acquiri una virtus sine alia: quia unus potest habere intentionem ad acquirendum unam virtutem, et non aliam. Similiter etiam et a Deo: quia aliquis potest petere a Deo unam virtutem, et non aliam. Ergo omnibus modis una virtus potest esse sine alia.

11. Praeterea, finis in moralibus comparatur ad actus virtutum in moralibus, sicut in demonstrativis principia ad conclusiones. Sed homo potest habere unam conclusionem sine alia. Ergo potest habere unam virtutem sine alia.

12. Praeterea, Augustinus dicit in quadam epist. de sententia Jacobi, quod non est divina sententia, qua dicitur: Qui habet unam virtutem, habet omnes; et quod homo potest habere unam virtutem sine alia, puta misericordiam, et non continentiam; sicut et in membris corporis unum potest esse illuminatum, sive decorum aut sanum, sine alio. Ergo virtutes non sunt connexae.

13. Praeterea, ea quae sunt connexa; aut hoc est ratione principii, aut ratione subjecti, aut ratione objecti. Sed non ratione principii, quod est Deus; quia, secundum hoc, omnia bona quae sunt a Deo, essent connexa; nec etiam ratione subjecti, quod est anima, quia secundum hoc omnes non essent connexae; nec iterum ratione objecti, quia per objecta distinguuntur: non est autem idem principium distinctionis et connexionis. Ergo etc.

14. Praeterea, intellectuales virtutes non habent connexionem cum moralibus; sicut patet maxime de intellectu principiorum, qui potest haberi sine moralibus virtutibus. Sed prudentia est virtus intellectualis, quae ponitur una cardinalium. Ergo non habet connexionem cum aliis cardinalibus, quae sunt virtutes morales.

15. Praeterea, in patria non erit fides et spes;

(1) *Al.* autem.
(2) *Al.* puta circa alia.

(1) *Al.* Anaxagoram quidem.
(2) *Al.* requiratur.
(3) *Al.* vel ab alio.

sed tantum erit ibi caritas. Ergo etiam in statu perfectissimo virtutes non erunt connexae.

16. Praeterea, Angeli (1), in quibus non sunt virtutes sensitivae, et similiter animae separatae, habent caritatem et justitiam, quae est perpetua et immortalis; non autem habent temperantiam et fortitudinem, quia hae virtutes sunt irrationabilium partium, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.). Ergo virtutes non sunt connexae.

17. Praeterea, sicut sunt virtutes quaedam animae, sunt etiam quaedam virtutes corporales. Sed in virtutibus corporalibus non est connexio, quia aliquis habet visum qui non habet auditum. Ergo neque etiam in virtutibus animae.

18. Praeterea, dicit Gregorius super Ezechielem (homil. 15), quod nemo repente fit summus; et in Psalm. 83, 8, dicitur, quod *ibunt de virtute in virtutem.* Non ergo simul acquirit homo virtutes, sed successive; et ita virtutes non sunt connexae.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Luc. (lib. 5, cap. 23, paulo a princ., et lib. 1 de Officiis, cap. 1, cir. med.): *Connexae sunt et concatenatae; ut qui unam habuerit, omnes habere videatur.*

Praeterea, Gregorius dicit, 22 Mor., quod si una virtus sine alia habeatur; aut virtus non est, aut perfecta non est. Sed perfectio est de ratione virtutis: virtus enim est perfectio quaedam, ut dicitur in 7 Physic. (com. 17 et 18). Ergo virtutes sunt connexae.

Praeterea, super illud Ezech. 1: *Duae pennae singulorum jungebantur,* Glossa (ordin. ex Hier.) dicit, quod virtutes sunt conjunctae; ut qui una caruerit, alia careat.

Respondeo dicendum, quod de virtutibus dupliciter possumus loqui: uno modo de virtutibus perfectis; alio modo de virtutibus imperfectis. Perfectae quidem virtutes connexae sibi sunt; imperfectae autem virtutes non sunt ex necessitate connexae.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod cum virtus sit quae hominem bonum facit, et opus ejus bonum reddit; illa est virtus perfecta quae perfecte opus hominis bonum reddit, et ipsum bonum facit; illa autem est imperfecta, quae hominem et opus ejus reddit bonum non simpliciter, sed quantum ad aliquid. Bonum autem simpliciter in actibus humanis invenitur per hoc quod pertingitur ad regulam humanorum actuum; quae quidem est una quasi homogenea et propria homini, scilicet ratio recta; alia autem est sicut prima mensura transcendens, quod est Deus. Ad rationem autem rectam attingit homo per prudentiam, quae est recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 5). Ad Deum autem attingit homo per caritatem, secundum illud 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo.* Sic igitur est triplex gradus virtutum. Sunt enim quaedam virtutes omnino imperfectae, quae sine prudentia existunt, non attingentes rationem rectam; sicut sunt inclinationes quas aliqui habent ad aliqua virtutum opera etiam ab ipsa nativitate, secundum illud Job 31, 18: *Ab infantia crevit mecum miseratio, et de utero egressa est mecum.* Hujusmodi autem inclinationes non simul insunt omnibus; sed quidam habent inclinationem ad unum, quidam ad aliud. Hae autem inclinationes non habent rationem virtutis; quia virtute nullus male utitur, secundum Augustinum (lib. 1 Retract. cap. 9); hujusmodi autem inclinationibus potest aliquis male uti et nocive, si sine discretione utatur; sicut equus, si visu careret, tanto fortius impingeret, quanto fortius curreret. Unde Gregorius dicit in 22 Moral. (cap. 1 a med., et cap. 36), quod ceterae virtutes, nisi ea quae appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt; unde ibi inclinationes quae sunt sine prudentia, non habent perfecte rationem virtutis. Secundus autem gradus virtutum est illarum quae attingunt rationem rectam, non tamen attingunt ad ipsum Deum per caritatem. Hae quidem aliqualiter sunt perfectae per comparationem ad bonum humanum; non tamen sunt simpliciter perfectae, quia non attingunt ad primam regulam, quae est ultimus finis, ut Augustinus dicit contra Julianum; unde et deficiunt a vera ratione virtutis; sicut et morales inclinationes absque prudentia deficiunt a vera ratione virtutis. Tertius gradus est virtutum simpliciter perfectarum, quae sunt simul cum caritate; hae enim virtutes faciunt actum hominis simpliciter bonum, quasi attingentem usque ad ultimum finem.

Est autem considerandum ulterius, quod, sicut virtutes morales esse non possunt absque prudentia, ratione jam dicta; ita nec prudentia potest esse sine virtutibus moralibus; est enim prudentia recta ratio agibilium. Ad ipsam autem rectam rationem in quolibet genere requiritur quod aliquis habeat aestimationem et judicium de principiis, ex quibus ratio illa procedit; sicut in geometricalibus non potest aliquis habere aestimationem rectam, nisi habeat rectam rationem circa principia geometricalia. Principia autem agibilium sunt fines; ex his enim sumitur ratio agendorum. De fine autem habet aliquis rectam existimationem per habitum virtutis moralis; quia, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 5 a med.), qualis unusquisque est, talis et finis videtur ei; sicut virtuoso videtur appetibile, ut finis, bonum quod est secundum virtutem; et vitioso illud quod pertinet ad illud vitium; et est simile de gustu infecto et sano. Unde necesse est quod quicumque habet prudentiam, habeat etiam virtutes morales; similiter etiam quicumque habet caritatem, oportet quod habeat omnes alias virtutes. Caritas enim est in homine ex infusione divina, secundum illud Rom. 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Deus autem ad quaecumque dat inclinationem, dat etiam formas aliquas, quae sunt principia operationum et motuum, ad quos res inclinatur a Deo; sicut igni dat levitatem, per quam prompte et faciliter sursum tendit; unde, ut dicitur Sap. 8, 1, *disponit omnia suaviter.* Oportet igitur quod similiter cum caritate infundantur habituales formae expedite producentes actus ad quos caritas inclinat. Inclinat autem caritas ad omnes actus virtutum; quia, cum sit circa finem ultimum, importat omnes actus virtutum. Quaelibet enim ars vel virtus ad quam pertinet finis, imperat his quae sunt circa finem; sicut militaris equestri, et equestris frenorum factrici, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1 et 2); unde secundum decentiam divinae sapientiae et bonitatis, ad caritatem simul

(1) *Al.* in Angelis.

habitus omnium virtutum infunduntur; et ideo dicitur 1 ad Corinth. 13, 4: *Caritas patiens est, benigna est etc.*

Sic ergo, si accipiamus virtutes simpliciter perfectas, connectuntur propter caritatem; quia nulla virtus talis sine caritate haberi potest; et caritate habita omnes habentur. Si autem accipiamus virtutes perfectas in secundo gradu, respectu boni humani, sic connectuntur per prudentiam; quia sine prudentia nulla virtus moralis esse potest; nec prudentia haberi potest, si cui deficiat moralis virtus. Si tamen accipiamus quatuor cardinales virtutes, secundum quod important quasdam generales conditiones virtutum; secundum hoc habent connexionem, ex hoc quod non sufficit ad aliquem actum virtutis quod adsit una harum conditionum, nisi omnes adsint; et secundum hoc videtur assignare causas connexionis Gregorius, 21 Moralium.

Ad primum ergo dicendum, quod propter inclinationem quae est ex natura, vel ex aliquo dono gratiae, quam habet aliquis magis ad opus unius virtutis quam alterius, contingit quod aliquis promptior est ad actum unius virtutis quam alterius; et secundum hoc dicuntur sancti aliquas virtutes habere, ad quarum actus magis sunt prompti; et aliquas non habere, ad quas sunt minus prompti.

Ad secundum dicendum, quod cum habitus secundum se facit prompte et delectabiliter operari, potest tamen hoc impediri per aliquid superveniens; sicut habens habitum scientiae interdum impeditur ad ejus usum per somnolentiam vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo iste qui poenitet, consequitur cum gratia gratum faciente, caritatem, et omnes alios habitus virtutum; sed propter dispositiones ex actibus priorum peccatorum relictas (1) patitur difficultatem in executione virtutum quas habitualiter recipit; quod quidem non contingit in virtutibus acquisitis per exercitium actuum; per quos simul et contrariae dispositiones tolluntur, et habitus virtutum generantur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, simul cum caritate recipit et prudentiam, et omnes alias virtutes; sed de necessitate prudentiae non est ut homo sit bene consiliativus in omnibus, puta in mercationibus et rebus bellicis, et hujusmodi; sed in his quae sunt necessaria ad salutem; quod non deest omnibus in gratia existentibus, quantumcumque sint simplices, secundum illud 1 Joan. 3, 27: *Unctio docebit vos de omnibus;* nisi forte in aliquibus baptizatis impediatur actus prudentiae propter corporalem defectum vel aetatis, sicut in pueris, vel pravae dispositionis, sicut in morionibus et phraeneticis.

Ad quartum dicendum, quod artificialia diversorum generum habent principia omnino disparata: et ideo nihil prohibet habere artem circa unum genus eorum, et non circa aliud. Sed principia moralium sunt ordinata ad invicem, ita quod per defectum unius sequeretur etiam defectus in aliis; puta, si quis deficeret ab hoc principio quod est concupiscentias non esse sequendas, quod pertinet ad concupiscentiam, sequeretur interdum quod sequendo concupiscentiam faceret injuriam, et sic violaretur justitia; sicut etiam in una et eadem arte vel scientia, puta in geometria, error unius principii inducit errorem in totam scientiam. Et inde est quod non potest esse aliquis sufficienter prudens circa materiam unius virtutis, nisi sit prudens circa omnes.

Ad quintum dicendum, quod potest dici quod contingit esse aliquem liberalem, sed non magnificum quantum ad actus: quia aliquis parum habens, potest in usu ejus quod habet, exercere actum liberalitatis, non autem magnificentiae, quamvis aliquis habeat habitum, per quem etiam magnificentiae actum exerceret, si materia adesset. Et similiter dicendum est de moderantia et magnanimitate. Ista responsio tenenda est omnino in virtutibus infusis. In virtutibus etiam acquisitis per actum, potest dici, quod ille qui acquisivit habitum liberalitatis in usu parvae substantiae, nondum acquisito habitu magnificentiae, sed habito liberalitatis actu, est in proxima dispositione ut acquirat habitum magnificentiae per modicum actum. Quia igitur in propinquo est ut habeatur, idem videtur ac si haberetur; quia quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in 2 Physic. (com. 56).

Ad sextum dicendum, quod sapientia et scientia non accipiuntur in illis verbis Apostoli neque secundum quod sunt virtutes intellectuales, quae tamen connexionem non habent, ut infra dicetur; neque secundum quod sunt dona Spiritus sancti, quae connexionem habent secundum caritatem; sed secundum quod sunt gratiae gratis datae; prout scilicet aliquis abundat scientia et sapientia, ut possit aedificare alios ad fidem et Dei cognitionem, et contradicentes arguere; unde et Apostolus non dicit: Alii datur sapientia, alii scientia; sed *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*; unde Augustinus dicit in 14 de Trinit. (cap. 3), quod *hujusmodi scientia non pollent fideles plurimi*, *quamvis ipsa fide polleant.* Fides etiam non accipitur ibi pro fide informi, ut quidam dicunt, quia donum fidei commune est omnibus; sed accipitur pro quadam fidei constantia, seu certitudine, quae interdum abundat etiam in peccatoribus.

Ad septimum dicendum, quod virginitas secundum quosdam non nominat virtutem, sed quemdam perfectiorem statum virtutis. Non autem oportet quod quicumque habet virtutem, habeat eam secundum gradum perfectum. Et ideo sine virginitate castitas et aliae virtutes haberi possunt. Vel, si detur quod virginitas sit virtus, hoc erit secundum quod importat habitum mentis, ex quo aliquis eligit virginitatem conservare propter Christum; et hic quidem habitus esse potest etiam in his qui carnis integritate carent; sicut et habitus magnificentiae potest esse sine magnitudine divitiarum.

Ad octavum dicendum, quod virtutes intellectuales non sunt connexae ad invicem; et hoc propter tria. Primo quidem, quia quae sunt circa rerum diversa genera, non sunt coordinata ad invicem, sicut et de artibus dictum est (in solut. ad 4 arg.). Secundo, quia in scientiis non convertibiliter se habent principia et conclusiones; ita scilicet quod quicumque habet principia, habeat conclusiones; sicut in moralibus dictum est. Tertio, quia virtus intellectualis non habet respectum ad caritatem (1), per quam ordinatur homo ad ultimum finem. Et ideo hujusmodi virtutes ordinantur ad aliqua particularia bona; puta geometria ad dimetiendum circa abstracta quaedam; Physica cir-

(1) *Al.* teneritas.

(1) *Al.* ad utilitatem.

ea mobilia, et sic de aliis. Unde eadem ratione non sunt connexae qua nec virtutes imperfectae, ut supra, in corp. art., dictum est.

Ad nonum dicendum, quod quaedam virtutes sunt quae ordinant hominem in his quae occurrunt in vita humana; sicut temperantia, justitia, mansuetudo et hujusmodi; et in talibus necesse est quod homo, dum exercitatur in actu hujus virtutis; vel simul etiam exerceatur in actibus aliarum virtutum, et tunc acquiret omnes habitus virtutum simul; vel oportet quod bene se habeat in uno et male in aliis; et tunc acquiret habitum contrarium alteri virtuti, et per consequens corruptionem prudentiae, sine qua nec dispositio, quam acquisivit per actus alicujus virtutis, habet proprie rationem virtutis, ut supra, in corp. art., dictum est. Hujusmodi autem habitibus acquisitis circa ea quae communiter in vita occurrunt, virtualiter jam habentur quasi in propinqua dispositione si qui alii habitus virtutum sunt, quorum actus occurrant frequenter in conversatione humana; sicut de magnificentia et magnanimitate dictum est, in solut. ad 5 argum.

Ad decimum dicendum, quod virtutes acquisitae causantur a proposito; et necesse est quod simul causentur in homine qui sibi proponit acquirere unam virtutem; et non acquiret, nisi simul acquirat prudentiam, cum qua omnes habentur, ut dictum est in corp. art. Virtutes autem infusae causantur immediate a Deo, quae etiam causantur ex caritate, sicut ex communi radice, ut dictum est in corp. art.

Ad undecimum dicendum, quod in scientiis speculativis non se habent principia convertibiliter ad conclusiones, sicut accidit in moralibus, ut dictum est, in corp. art.; et ideo qui habet unam conclusionem, non necesse est quod habeat aliam. Esset autem necesse, si oporteret, quod quicumque habet principia, haberet conclusiones, sicut est in proposito.

Ad duodecimum dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de virtutibus imperfectis, quae sunt dispositiones quaedam ad actus virtutum; unde et ipsemet probat in 6 de Trinitate (cap. 6), connexionem.

Ad decimumtertium dicendum, quod virtutes habent connexionem ratione principii proximi, idest sui generis, quod est prudentia vel caritas; non autem ratione principii remoti et communis, quod est Deus.

Ad decimumquartum dicendum, quod prudentia specialiter inter virtutes intellectuales habet connexionem cum virtutibus moralibus ratione materiae circa quam est; est enim circa mobilia.

Ad decimumquintum dicendum, quod in patria, deficiente spe et fide, succedent quaedam perfectiora, scilicet visio et comprehensio, quae connectentur caritati.

Ad decimumsextum dicendum, quod in Angelis et animabus separatis non est temperantia et fortitudo ad hos actus ad quos sunt in hac vita, scilicet ad moderandum passiones sensibilis partis; sed ad quosdam alios actus, ut patet per Augustinum in 14 de Trinitate (cap. 8 et 9).

Ad decimumseptimum dicendum, quod potentiae animae non se habent convertibiliter cum essentia; quamvis enim nulla potentia animae possit esse sine essentia, tamen essentia animae potest esse sine quibusdam potentiis; puta sine visu et auditu, propter corruptionem organorum quorum hujusmodi potentiae proprie sunt actus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod non propter hoc homo est summus, quod habet omnes virtutes; sed propter hoc quod habet eas in summo.

ARTICULUS III.

Utrum omnes virtutes in homine sint aequales.
(1-2, *quaest.* 66, *art.* 2).

Tertio quaeritur, utrum omnes virtutes in homine sint aequales. Et videtur quod non. Dicitur enim 1 ad Cor. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes et caritas, tria haec; major autem horum est caritas.* Sed majoritas excludit aequalitatem. Ergo virtutes in uno homine non sunt aequales.

2. Sed dicendum, quod caritas est major secundum actum, sed non secundum habitum. — Sed contra, Augustinus dicit in lib de Trinit. (6, cap. 8), quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius. Sed habitus caritatis est melior quam habitus aliarum virtutum, quia magis attingit ad Deum, secundum illud 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in caritate, in Deo manet.* Ergo caritas secundum habitum major est quam aliae virtutes.

3. Praeterea, perfectio praecedit suum perfectibile. Sed caritas est perfectio aliarum virtutum, secundum illud Colos. 3, 14: *Super omnia autem haec caritatem habete, quod est vinculum perfectionis;* et 1 ad Tim. 1, 5, dicitur: *Finis autem praecepti caritas.* Ergo est major aliis virtutibus.

4. Praeterea, illud quod nihil imperfectionis habet annexum, est perfectius et majus; quia albius est quod est nigro impermixtius. Sed habitus caritatis nihil habet imperfectionis admixtum; quia fides est de non apparentibus, et spes de non habitis. Ergo caritas, etiam secundum habitum, est perfectior et major quam fides et spes.

5. Praeterea, Augustinus dicit in 19 de civitate Dei (cap. 25 circa med.): *Virtutes, nisi ad Deum referantur, vitia sunt.* Ex quo potest accipi, quod ratio virtutis perficitur ex ordine ad Deum. Sed caritas propinquius ordinat hominem ad Deum quam aliae virtutes; quia unit hominem Deo, secundum illud 1 ad Cor. 6, 17: *Qui adhaeret Deo, unus spiritus est.* Ergo caritas est major virtus quam aliae.

6. Praeterea, virtutes infusae originem habent ex gratia, quae est earum perfectio. Sed caritas perfectius participat gratiam quam aliae virtutes: gratia enim et caritas inseparabiliter se concomitantur; fides autem et spes possunt esse sine gratia. Ergo caritas est major aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

7. Praeterea, Bernardus dicit in 1 de Consideratione (post medium libri), quod prudentia est materia fortitudinis, quia sine prudentia fortitudo praecipitat. Sed id quod est principium et causa alicujus, est majus et potius eo. Ergo prudentia est major fortitudine; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

8. Praeterea, Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1), quod justitia est tota virtus; aliae autem virtutes sunt secundum partem. Sed totum est majus parte. Ergo justitia est major aliis virtutibus; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

9. Praeterea, Augustinus probat in 11 super Genes. ad litteram (cap. 8, 9, et 10) quod si omnia in universo essent aequalia, non essent omnia. Sed virtutes omnes habentur simul, quia sunt connexae (1), ut supra, art. praeced., ostensum est. Non ergo omnes virtutes sunt aequales.

10. Praeterea, virtutibus opponuntur vitia. Sed non omnia vitia sunt aequalia. Ergo neque omnes virtutes sunt aequales.

11. Praeterea, laus debetur actibus virtutum. Sed quidam magis laudantur de una virtute quam de alia; unde Cassianus dicit in 5 de institutione Coenob. (cap. 4 circa princ. illius): *Alius scientiae floribus exornatur; alius discretionis ratione robustius communitur; alter patientiae gravitate fundatur; alius humilitatis, alius continentiae virtute praefertur.* Non ergo omnes virtutes in uno homine sunt aequales.

12. Sed dicendum, quod ista inaequalitas est secundum actus, non secundum habitus. — Sed contra, secundum Philosophum in 1 Poster., ea quae ad aliquid sunt, simul intenduntur. Sed habitus secundum propriam rationem dicitur ad actum; est enim habitus quo quis agit cum tempus fuerit, ut Augustinus dicit in lib. de bono Conjugali (cap. 21 par. a princ. illius). Si ergo actus unius virtutis in aliquo homine est major quam actus alterius, sequitur quod etiam habitus sint inaequales.

13. Praeterea, Hugo de S. Victore dicit, quod actus augent habitus. Si ergo actus virtutum sunt inaequales; et habitus virtutum inaequales erunt.

14. Praeterea, ita se habet in moralibus habitus virtutis ad actum proprium, sicut in naturalibus forma ad proprium motum vel actionem. Sed in naturalibus, quanto aliquis magis habet de forma, tanto magis habet de operatione vel motu; quia quod est gravius, velocius tendit deorsum; et quod est calidius, magis calefacit. Ergo etiam in moralibus actus virtutum inaequales esse non possunt, nisi habitus virtutum fuerint inaequales.

15. Praeterea, perfectiones sunt proportionabiles perfectibilibus. Virtutes autem sunt perfectiones potentiarum animae, quae sunt inaequales, quia ratio excedit inferiores vires, quibus imperat. Ergo etiam virtutes sunt inaequales.

16. Praeterea, Gregorius dicit, 22 Moral. (35 Moral. cap. 7, in novis exempl., et homil. 13 in Ezech., paulo a princ.): *Beatus Job incrementa virtutum, quia distincte hominibus superno munere tribui conspexit, gradus vocavit: quoniam per ipsos ascenditur, et ad caelestia obtinenda venitur.* Sed ubi est incrementum et gradus, non est aequalitas. Ergo virtutes non sunt aequales.

17. Praeterea, quaecumque ita se habent quod uno crescente aliud decrescit, oportet quod sint inaequalia. Sed videtur quod caritate crescente, fides decrescat: quia status patriae, in quo perficietur caritas, opponitur statui viae, in quo habet locum fides; uno autem oppositorum crescente, alterum decrescit. Ergo caritas et fides non possunt esse aequales; non ergo omnes virtutes sunt aequales.

1. Sed contra, Apocal. 21, dicitur, quod latera civitatis sunt aequalia; per quae latera signantur virtutes, secundum Glossam. Ergo virtutes sunt aequales.

2. Praeterea, dicit Augustinus in 6 de Trinit. (cap. 4): *Quicumque sunt aequales in fortitudine, aequales sunt in prudentia et temperantia. Si enim dixeris aequales esse istos fortitudine, sed illum praestare prudentia; sequitur quod hujus fortitudo minus prudens sit. Ac per hoc nec fortitudine aequales erunt; quando est illius fortitudo prudentior. Atque ita de ceteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.* Non autem oporteret eos qui sunt aequales in una virtute, esse aequales in aliis, nisi omnes virtutes in uno homine sunt aequales.

3. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. quod fides, spes, caritas et operatio sunt aequales. Ergo pari ratione omnes aliae virtutes sunt aequales.

4. Praeterea, Ezech. 46, 21, dicitur: *Mensurae unius quatuor erant;* Glossa: *quibus proficimus ad virtutem.* Sed quae sunt unius mensurae, sunt aequalia. Ergo omnes sunt aequales.

5. Praeterea, Damascenus dicit (lib. 3, cap. 14 non procul a fine illius): *Naturales sunt virtutes, et aequaliter insunt omnibus secundum esse accidentis.* Ergo virtutes secundum suum esse accidentis sunt aequales.

6. Praeterea, majoris virtutis actui debetur majus praemium. Si ergo in homine esset una virtus major quam alia, sequeretur quod eidem homini deberetur majus et minus praemium; quod est inconveniens.

7. Praeterea, si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequitur ad magis. Sed ad hoc quod una virtus habeatur, sequitur quod omnes habeantur; quia virtutes sunt connexae, ut supra, art. praeced., dictum est. Ergo ad hoc quod una magis habeatur, sequitur quod omnes magis habeantur; oportet ergo omnes virtutes esse aequales.

Respondeo dicendum, quod aequale et inaequale dicuntur secundum quantitatem; unum enim in quantitate aequale dicitur, sicut in qualitate simile, et in substantia idem, ut patet in 5 Metaph. (com. 15 et 26). Quantitas autem importat rationem mensurae; quae primo quidem invenitur in numeris; secundario autem in magnitudinibus; et quodam alio modo in omnibus aliis generibus, ut patet in 9 Metaph. (com. 2). In quolibet enim genere id quod est simplicissimum et perfectissimum, est mensura omnium aliorum; ut in coloribus albedo, et in motibus motus diurnus; eo quod unaquaeque res tanto perfectior est, quanto magis accedit ad primum sui generis principium. Ex quo patet quod perfectio uniuscujusque rei secundum quam attenditur mensuratio ejus, est a primo principio; similiter quantitas ejus; et hoc est quod Augustinus dicit in 8 de Trinit. (6, cap. 8), quod in his quae non mole magna sunt, idem est esse melius quod majus. Cum autem cujuslibet formae non subsistentis esse consistat in eo quod subjecto vel materiae inest; dupliciter potest ejus quantitas seu perfectio considerari: uno modo, secundum rationem propriae speciei; alio modo, secundum esse quod habet in materia seu subjecto. Secundum quidem rationem propriae speciei, formae diversarum specierum sunt inaequales; sed formae unius speciei quaedam quidem possunt esse aequales, quaedam autem non. Oportet enim principium specificum accipi in aliquo indivisibili. Differentia enim hujusmodi principii speciem variat; et ideo, si in hoc principio esset additio vel subtractio, ex necessitate

(1) *Al.* non sunt connexae.

species variaretur; unde et Philosophus dicit in 8 Metaph. (com. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus unitas addita vel subtracta variat speciem. Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem per aliquid suae essentiae, sicut omnes formae absolutae, sive sint substantiales sive accidentales; et in talibus impossibile est quod in eadem specie secundum hunc modum una forma major alia inveniatur; non enim est una albedo, secundum se considerata, magis albedo quam alia. Quaedam vero formae sunt quae sortiuntur speciem ex aliquo extrinseco ad quod ordinantur; sicut motus sortitur speciem ex termino; unde unus motus est major alio, secundum propinquitatem vel distantiam a termino: et similiter inveniuntur quaedam qualitates quae sunt dispositiones in ordine ad aliquid; sicut sanitas est quaedam commensuratio humorum in ordine ad naturam animalis, quod dicitur sanum; et ideo aliquis gradus commensurationis humorum in leone est sanitas, qui in homine esset infirmitas. Quia ergo secundum gradum commensurationis sanitas non recipit speciem, sed secundum naturam animalis ad quam ordinatur; contingit etiam quod in eodem animali una sanitas est major quam alia, ut dicitur 10 Eth. (cap. 3 parum a princ.): inquantum, scilicet, diversi gradus commensurationis humorum possunt esse, in quibus salvatur convenientia humanae naturae; et eodem modo se habet in scientia, quae recipit unitatem ex unitate subjecti; unde in uno potest esse geometria major quam in alio, inquantum novit plures conclusiones ordinatas ad cognitionem subjecti (1) Geometriae, quod est magnitudo. Similiter etiam secundum quantitatem perfectionis quam habent hujusmodi formae secundum quod insunt materiae vel subjecto, quaedam formae unius speciei inaequales esse possunt, inquantum insunt secundum magis et minus; quaedam vero magis et minus inesse non possunt. Non enim quaecumque forma dat speciem subjecto cui inest, potest inesse magis et minus; quia, sicut dictum est, principium specificum oportet in indivisibili consistere; quod inde est, quia nulla forma substantialis recipit magis et minus. Similiter etiam si qua forma speciem sortiatur secundum aliquid quod secundum suam rationem est indivisibile, non dicitur secundum magis et minus; et inde est quod binarius, et quaelibet alia species numeri quae specificatur secundum unitatem additam, non recipit magis et minus; eadem ratio est in figuris quae secundum numerum specificantur, ut triangulus et quadratum; et in quantitatibus determinatis, ut bicubitum et tricubitum; et in relationibus numeralibus, sicut duplum et triplum. Formae vero quae neque dant speciem subjecto, neque sortiuntur speciem ex aliquo quod secundum rationem suam sit indivisibile; possunt inesse secundum magis et minus, ut albedo et nigredo, et alia hujusmodi.

Ex his igitur patet, quod dupliciter potest aliquid se ad diversas formas habere circa aequalitatem et inaequalitatem. Quaedam enim formae sunt quae in eadem specie inaequalitatem non recipiunt neque secundum se, ut una earum sit major quam alia ejusdem speciei; neque secundum esse, ut scilicet magis insit subjecto; et hujusmodi sunt omnes formae substantiales. Quaedam vero inaequalitatem non recipiunt secundum se, sed solum secundum quod insunt subjecto, sicut albedo et nigredo. Quaedam vero inaequalitatem recipiunt secundum se, non tamen secundum quod insunt subjecto; sicut triangulus dicitur major triangulo, eo quod lineae unius trianguli sunt majores quam alterius, quamvis ordinentur ad aliquid unum specificans; non tamen una superficies est magis triangula quam alia. Quaedam vero sunt quae recipiunt inaequalitatem et secundum se, et secundum quod insunt subjecto; sicut sanitas, et scientia, et motus. Est enim motus inaequalis, vel quia majus spatium pertransit, vel quia mobile velocius movetur; similiter etiam scientia est major unius quam alterius, vel quia conclusiones plures novit, vel quia easdem res melius scit; similiter potest esse sanitas inaequaliter, vel quia gradus commensurationis in uno est propinquior debitae et perfectae aequalitati quam in alio; vel quia circa eumdem gradum commensurationis unus firmius se habet quam alius, et melius.

His igitur visis, circa aequalitatem et inaequalitatem virtutum dicendum est, quod si loquamur de inaequalitate virtutum quae attenditur secundum se ipsas, sic virtutes diversarum specierum possunt esse inaequales. Cum enim virtus sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Eth. (com. 17 et 18); illa virtus perfectior et major est quae ad majus bonum ordinatur; et secundum hoc virtutes theologicae, quarum objectum est Deus, sunt aliis potiores; inter quas tamen caritas est major, quia propinquius Deo conjungit; et spes major quam fides; quia scilicet spes aliqualiter movet affectum in Deum; fides autem facit Deum in homine esse per modum cognitionis. Inter alias autem virtutes prudentia est maxima, quia est moderatrix aliarum; et post hanc justitia, per quam homo bene se habet non solum in se ipso, sed ad alium; et post hanc fortitudo, per quam homo propter bonum contemnit pericula mortis; et post hanc temperantia, per quam homo propter bonum contemnit maximas delectationes corporalium. Sed in eadem specie virtutis non potest hujusmodi inaequalitas inveniri sicut invenitur in eadem specie scientiae; quia non est de ratione scientiae, quod habens aliquam scientiam sciat omnes conclusiones illius scientiae; est autem de ratione virtutis, ut habens aliquam, bene se habeat in omnibus quae ad virtutem illam pertinent. Secundum vero perfectionem vel quantitatem virtutis ex parte illa qua inest subjecto, potest esse inaequalitas etiam in eadem specie virtutis; inquantum unus habentium virtutem melius se habet ad ea quae sunt illius virtutis quam alius; vel propter meliorem dispositionem naturalem, vel propter majus exercitium, vel propter melius judicium rationis, vel propter gratiae donum; quia virtus neque dat speciem subjecto, neque habet aliquid indivisibile in sui ratione, nisi secundum stoicos, qui dicebant, nullum habere virtutem nisi eam haberet in summo; et secundum hoc omnes sunt habentes eamdem virtutem aequaliter. Sed hoc non videtur esse de ratione alicujus virtutis; quia talis diversitas in modo participandi virtutem attenditur secundum praedicta, quae non pertinent ad rationem alicujus particularis virtutis, puta castitatis, vel similium. Sic igitur in diversis virtutes inaequales esse possunt, et quantum (1) ad diversas species virtutum,

(1) *Al.* d est subjecti.

(1) *Al.* sequuntur.

et etiam secundum quod insunt subjecto quantum etiam ad unam speciem virtutis; sed in uno et in eodem homine sunt quidem virtutes inaequales secundum quantitatem vel perfectionem quam virtus secundum se habet; secundum vero illam quantitatem et perfectionem quam habet virtus secundum quod inest subjecto, simpliciter quidem oportet omnes virtutes esse aequales, eadem ratione qua et sunt connexae, quia aequalitas est quaedam connexio in quantitate; unde et aequalitatis rationem aliqui assignant secundum quod per quatuor virtutes cardinales intelliguntur quidam generales modi virtutum; et hujusmodi est ratio Augustini in 6 de Trinit. (cap. 4). Aliter vero assignari potest secundum dependentiam virtutum moralium a prudentia, et omnium virtutum a caritate: unde ubi est aequaliter caritas, oportet omnes virtutes esse aequales secundum formalem perfectionem virtutis; et eadem ratione de prudentia per comparationem ad virtutes morales. Secundum quid vero possunt virtutes esse inaequales in uno et eodem, sicut et non connexae, secundum inclinationem potentiae ad actum, quae est ex natura, vel ex quacumque alia causa Et propter hoc quidam dicunt, quod sunt inaequales secundum actum; sed hoc non est intelligendum nisi secundum inaequalitatem inclinationis ad actum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de inaequalitate quae est et attenditur secundum ipsas virtutes, non de inaequalitate quae est secundum inesse ipsarum, de qua nunc loquimur. Caritas enim, ut dictum est, secundum se est major omnibus aliis virtutibus; sed tamen, ea crescente, etiam proportionaliter crescunt omnes aliae virtutes in uno et eodem homine; sicut digiti manus secundum se sunt inaequales, tamen proportionaliter crescunt.

Et similiter dicendum est ad secundum, tertium, quartum, quintum, et sextum; et etiam ad septimum, quod secundum eumdem modum probabat, aliis virtutibus esse fortitudinem majorem. Similiter etiam ad octavum, quod eodem modo procedit de justitia; licet justitia, quae est tota virtus, non sit illa justitia quae ponitur virtus cardinalis. Et similiter etiam dicendum ad nonum; quia in hoc omnes virtutes homini insunt (1), quod distinguuntur secundum majorem et minorem perfectionem speciei. Et similiter etiam dicendum ad decimum, quia etiam hoc modo vitia sunt inaequalia.

Ad undecimum dicendum, quod unus magis laudatur de una virtute quam de alia propter majorem promptitudinem ad actum.

Ad duodecimum dicendum, quod ubi est major habitus, oportet quod sit major actus secundum inclinationem habitus. Potest tamen esse in homine aliquid vel impediens vel disponens ad actum, quod per accidens se habet ad habitum; sicut habitus scientiae impeditur ne ad actum prodeat, propter ebrietatem; et ideo secundum hujusmodi impedimenta vel auxilia ad agendum, potest quandoque esse augmentum in actu, non existente augmento circa habitum.

Ad decimumtertium dicendum, quod in habitibus acquisitis majus exercitium causat majorem habitum; tamen per accidens potest impediri habitus jam ex pluribus actibus acquisitus, ut non magis possit in actum procedere, sicut dictum est in corp. art.

Ad decimumquartum dicendum, quod in rebus naturalibus, ubi est aequalis forma, potest esse inaequalitas actus propter aliquod impedimentum accidentale.

Ad decimumquintum dicendum, quod potentiae sunt inaequales secundum se ipsas [illegible], scilicet, una potentia secundum propriam rationem est perfectior alia, et hoc etiam modo dictum est, quod virtutes sint inaequales.

Ad decimumsextum dicendum, quod virtutes insunt proportionaliter, ut dictum est; unde ex hoc non sequitur quod inaequaliter habeantur.

Ad decimumseptimum dicendum, quod status patriae opponitur fidei, ratione apertae visionis, quam non consequitur aliquis per augmentum caritatis; unde non oportet quod crescente caritate fides minuatur.

Ad primum vero eorum quae in contrarium objecta sunt, et secundum, tertium et quartum patet responsio ex his quae dicta sunt.

Ad quintum dicendum, quod Damascenus intelligit virtutes aequaliter in omnibus esse.

Ad sextum dicendum, quod praemium essentiale respondet radici caritatis; et ideo, si etiam detur quod virtutes non sint aequales, tamen idem praemium debebitur uni homini propter identitatem caritatis.

Septimum concedimus.

ARTICULUS IV.

Utrum virtutes cardinales maneant in patria.
(*1-2, quaest. 67, art. 1.*)

Quarto quaeritur, utrum virtutes cardinales maneant in patria. Et videtur quod non. Dicit enim Gregorius, 16 Moral., quod accidentia vitae comparata cum corpore transeunt. Non ergo manent in patria.

2. Praeterea, habito fine non sunt necessaria ea quae sunt ad finem; sicut postquam pervenitur ad portum, non necessaria est navis. Sed virtutes cardinales in hoc distinguuntur a theologicis; quod theologicae habent ultimum finem pro objecto, cardinales autem sunt circa ea quae sunt ad finem. Ergo quando perventum fuerit ad ultimum finem in patria, non erit necessaria virtus cardinalis.

3. Praeterea, sublato fine cessat id quod est ad finem. Sed virtutes cardinales ordinantur ad bonum civile, quod non erit in patria. Ergo neque virtutes cardinales erunt in patria.

4. Praeterea, id non dicitur manere in patria, sed magis evacuari, quod non manet secundum propriam speciem, sed solum secundum communem generis rationem; sicut fides dicitur evacuari, quamvis maneat cognitio, quae est genus ejus. Sed virtutes cardinales non remanent in patria secundum proprias species, secundum quas distinguuntur: dicit enim Augustinus, 12 super Genes. ad lit. (cap. 26, a med.), quod una ibi et tota virtus est amare quod videris. Ergo virtutes cardinales non manent in patria, sed evacuantur.

5. Praeterea, virtutes habent speciem ex objectis. Sed objecta virtutum cardinalium non manent in patria: nam prudentia est circa dubia, de

(1) *Ita in editione Cosmae Morelles; Romana vero:* omnes virtutes hominum insunt.

quibus est consilium; justitia autem est circa contractus et judicia; fortitudo autem est circa pericula mortis; temperantia autem circa concupiscentias ciborum et venereorum; quae omnia non erunt in patria.

6. Sed dicendum, quod in patria habebunt alios actus. — Sed contra, diversitas ejus quod cadit in definitione alicujus rei, diversificat speciem ejus. Sed actus cadit in definitione habitus: dicit enim Augustinus in lib. de bon. Conjug. (cap. 21, parum a princ.), quod habitus est quo quis agit cum tempus affuerit. Ergo si sunt diversi actus, erunt et habitus specie differentes.

7. Praeterea, secundum Plotinum (in lib. de Virtutibus, cap. 2, 3, 5 et 7), ut Macrobius refert, aliae sunt virtutes purgati animi, et aliae virtutes politicae. Sed virtutes purgati animi maxime videntur esse virtutes quae sunt in patria; virtutes autem quae sunt hic, sunt virtutes politicae. Ergo virtutes quae sunt hic, non manent, sed evacuantur.

8. Praeterea, plus distant status beatorum et viatorum, quam status domini et servi, aut viri et mulieris in vita praesenti. Sed secundum Philosophum in 1 Politic. (cap. 8), alia est virtus domini, et alia est virtus servi; et similiter alia viri et alia mulieris. Ergo multo magis aliae sunt virtutes viatorum et beatorum.

9. Praeterea, habitus virtutum sunt necessarii ad habilitandum possibilitatem ad actum. Sed hujusmodi habilitatio sufficienter fiet ibi per gloriam. Non ergo erunt necessarii habitus virtutum.

10. Praeterea, Apostolus probat, 1 ad Corinth. 13, quod caritas est excellentior aliis, quia non evacuatur. Sed fides et spes, quae evacuantur, sunt nobiliores virtutibus cardinalibus, quia habent nobilius objectum, scilicet Deum. Ergo virtutes cardinales evacuantur.

11. Praeterea, virtutes intellectuales sunt nobiliores moralibus, ut patet in 6 Ethic. Sed virtutes intellectuales non manent, quia *scientia destruetur*, ut dicitur 1 Corinth. 13, 8. Ergo nec virtutes cardinales manebunt in patria.

12. Praeterea, sicut Jacobi 1, 4, dicitur, *patientia opus perfectum habet*. Sed patientia non manet in patria nisi secundum praemium, ut dicit Augustinus 14 de Civit. Dei (cap. 9). Ergo multo minus aliae virtutes morales.

13. Praeterea, quaedam virtutes cardinales, scilicet temperantia et fortitudo, sunt in potentiis animae sensitivis: sunt enim irrationabilium partium animae, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 10, in princ.). Sed partes animae sensitivae neque sunt in Angelis, neque possunt esse in anima separata. Ergo hujusmodi virtutes non sunt in patria neque in Angelis, neque in animabus separatis.

14. Praeterea, Augustinus dicit, 13 de Civit. Dei (lib. 22, in fin.), quod in patria vacabimus, videbimus, amabimus, laudabimus. Sed vacare est actus sapientiae: videre actus intellectus; amare actus caritatis: laudare actus latriae. Ergo ista sola erunt in patria, non autem virtutes cardinales.

15. Praeterea, in patria erunt homines similes Angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed secundum sobrietatem homines non assimilantur Angelis, ad quos non pertinet cibis et potibus uti. Ergo sobrietas non erit in patria, et pari ratione nec aliae hujusmodi virtutes.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 15: *Justitia perpetua est et immortalis.*

Praeterea, Sap. 8, 7, dicitur de divina sapientia quod *sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus in vita nihil utilius est hominibus.* Sed in patria erit plenissima participatio sapientiae. Ergo hujusmodi virtutes plenius erunt in patria.

Praeterea, virtutes sunt divitiae spirituales. Sed spiritualium divitiarum major copia est in patria quam in via. Ergo hujusmodi virtutes plenius in patria abundabunt.

Respondeo dicendum, quod in patria manent virtutes cardinales, et habebunt ibi alios actus quam hic, ut Augustinus dicit, 13 de Trin. (cap. 8, et 9): *Quod nunc agit justitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit, ubi nihil omnino mali erit; sed justitiae erit regenti Deo subditum esse; prudentiae, nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime cohaerere temperantiae, nullo affectu noxio delectari.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod, sicut Philosophus dicit in 1 de Caelo (text. 116), virtus importat ultimum potentiae. Manifestum est autem, quod in diversis naturis diversum est potentiae ultimum; quia altioris naturae est major potentia, ad plura et majora se extendens; et ideo illud quod est virtus uni, non est virtus alteri; puta, hominis virtus determinatur ad ea quae sunt praecipua in humana vita; sicut temperantia humana est, quod a ratione homo non discedat propter maximas delectationes, sed eas magis secundum rationem moderetur; fortitudo autem humana est, ut propter bonum rationis firmiter stet contra maxima pericula, quae sunt pericula mortis. Sed quia divinae potentiae ultimum non attenditur secundum ista, sed secundum aliquid altius pertinens ad infinitatem potentiae ejus; ideo fortitudo divina est ejus immobilitas; temperantia erit conversio mentis divinae ad se ipsam; prudentia autem est ipsa mens divina; justitia autem Dei est ipsa lex ejus perennis.

Est autem considerandum, quod diversa ultima dupliciter accipi possunt; uno modo secundum quod accipiuntur in eadem serie motus; alio modo secundum quod accipiuntur ut omnino disparata, et ad invicem non ordinata. Si igitur accipiantur diversa ultima quae sub una serie motus ordinantur, esse diversa ultima, faciunt diversas species motus; non autem diversificant speciem principii motivi; eo quod idem est principium motus quod movet a principio usque ad finem; et hujus exemplum accipere possumus in aedificatione, in qua ultimus terminus est forma domus completa: possunt tamen alia ultima accipi secundum complexionem singularum partium domus; unde, ut Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 4 non procul a princ.), alius specie motus est fundatio domus, quae terminatur ad fundamentum, et alia columnarum erectio, et alia completa aedificatio; sed tamen ars aedificatoria (1) est una et eadem, quae est horum trium motuum principium; et idem est in aliis motibus. Si vero accipiantur diversa ultima disparata, quae non sunt in una serie motus, sed sunt

(1) *Al.* pars aedificatoria.

omnino disparata; tunc et motus specie differunt, et principia motiva; sicut alia ars est quae est principium aedificationis, et constructionis navis.

Sic ergo ubi est idem ultimum specie, est et eadem virtus secundum speciem, idem actus, sive motus virtutis; sicut patet quod idem ultimum specie est quod attingit temperantia in me et in te, scilicet moderantia circa delectationes tactus; unde nec temperantia nec actus ejus specie differt in me et in te. Ubi vero ultimum quod attingit virtus, nec est in eadem specie, nec sub eadem serie motus continetur, oportet quod sit differentia secundum speciem non solum in actu virtutis, sed etiam in ipsa virtute; sicut patet de istis virtutibus, secundum quod dicuntur de Deo et de homine. Ubi vero ultimum virtutis differt specie (si tamen sub eadem serie motus continetur, ut scilicet ab uno perveniatur in aliud); est quidem actus differens specie, sed virtus est eadem; sicut fortitudinis actus ad aliud ultimum derivatur ante praelium, et ad aliud in ipso praelio, et ad aliud in triumpho; unde alius specie actus est accedere ad bellum, et alius in praelio fortiter stare, et alius iterum de adepta victoria gaudere; at eadem fortitudo est; sicut etiam ejusdem potentiae actus est amare, desiderare, et gaudere.

Manifestum est igitur ex praedictis, in istomet artic., quod cum status patriae sit altior quam status viae, pertingat (1) ad perfectius ultimum. Si igitur ultimum illud ad quod pertingit virtus viae, ordinetur ad ultimum illud ad quod pertingit virtus patriae; necesse est quod sit eadem virtus secundum speciem; sed actus erunt differentes. Si autem non accipiatur unum in ordine ad aliud; tunc non erunt eaedem virtutes nec secundum actum nec secundum habitum. Manifestum est autem quod virtutes acquisitae, de quibus locuti sunt philosophi, ordinantur tantum ad perficiendum homines in vita civili, non secundum quod ordinantur ad caelestem gloriam consequendam; et ideo posuerunt, quod hujusmodi virtutes non manent post hanc vitam, sicut de Tullio Augustinus narrat (14 de Trin., cap. 5, et 9). Sed virtutes cardinales, secundum quod sunt gratuitae et infusae, prout de eis nunc loquimur, perficiunt hominem in vita praesenti in ordine ad caelestem gloriam; et ideo necesse est dicere, quod sit idem habitus harum virtutum hic et ibi; sed quod actus sunt differentes; nam hic habent actus qui competunt tendentibus in finem ultimum; illic autem habent actus qui competunt jam in fine ultimo quiescentibus.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes perficiunt hominem in vita activa, sicut in quadam via qua pervenitur ad terminum contemplationis patriae; et ideo in patria manent secundum actus consummatos in fine.

Ad secundum dicendum, quod virtutes cardinales sunt circa ea quae sunt ad finem; non quasi in his sit ultimus eorum terminus, sicut ultimus terminus navis est navigatio; sed inquantum, per ea quae sunt ad finem, habent ordinem ad finem ultimum; sicut temperantia gratuita non habet pro finali ultimo moderari concupiscentias tactus, sed hoc facit (2) propter similitudinem caelestem.

Ad tertium dicendum, quod bonum civile non est finis ultimus virtutum cardinalium infusarum, de quibus loquimur, sed virtutum acquisitarum de quibus philosophi sunt locuti, sicut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet unam et eamdem rem esse finem diversarum virtutum vel artium, sicut conservatio boni civilis est finis et terminus militaris, et legis positivae; unde utraque ars vel virtus habet actum suum circa hoc sicut circa finale bonum; sed militaris, inquantum providet de conservatione boni civilis, secundum quod per fortia certamina ad hoc pervenitur; sed lex positiva gaudet de eodem, secundum quod per ordinationem legum bonum civile conservatur. Sic igitur fruitio Dei in patria est finis omnium cardinalium virtutum; et unaquaeque gaudet ibi de ea, secundum quod est finis suorum actuum; et ideo dicitur quod in patria erit una virtus, inquantum erit in subjecto, de qua omnes virtutes gaudebunt; tamen erunt differentes actus et differentes virtutes secundum diversam rationem gaudendi.

Ad quintum dicendum, quod aliquid dicitur esse objectum virtutum dupliciter: uno modo sicut illud ad quod virtus ordinatur sicut ad finem; sicut summum bonum est objectum caritatis, et beatitudo aeterna objectum spei; alio modo sicut materia circa quam operatur, ut ab ea in aliud tendens; et hoc modo delectationes coitus sunt objectum temperantiae; non enim temperantia intendit hujusmodi delectationibus inhaerere; sed istas delectationes compescendo, tendere in bonum rationis. Similiter fortitudo non intendit inhaerere periculis superando pericula, sed consequi bonum rationis; et idem est de prudentia respectu dubitationum, et de justitia respectu necessitatum hujus vitae; et ideo quanto longius ab his fuerit recessum, secundum profectum spiritualis vitae, tanto erunt perfectiores actus harum virtutum; quia praedicta verba magis se habent ad has virtutes per modum termini *a quo* quam per modum termini *ad quem*, qui dat speciem.

Ad sextum dicendum, quod non omnis differentia actuum demonstrat diversitatem habituum, sicut jam dictum est, in corp. art.

Ad septimum dicendum, quod virtutes purgati animi, quas Plotinus definiebat, possunt convenire beatis; nam prudentiae ibi est sola divina intueri; temperantiae, cupiditates oblivisci; fortitudinis, passiones ignorare; justitiae, perpetuum foedus cum Deo habere; sed virtutes politicae de quibus ipse loquitur, ordinantur tantum ad bonum civile praesentis vitae, ut dictum est, in corp. art.

Ad octavum dicendum, quod ultima virtutum servi et domini, mulieris et viri non ordinantur in invicem, ut sic ex uno transeatur in aliud; et ideo non est similis ratio.

Ad nonum dicendum, quod ipsa habilitatio gloriae ad opera virtutum, quae fiet vel perficietur per gloriam, pertinet ad ipsos habitus virtutum.

Ad decimum dicendum, quod fides ordinatur ad veritatem non apparentem, et spes ad arduum non habitum sicut a quo speciem habent; et ideo, quamvis excellentiores sint virtutibus cardinalibus propter altius objectum, tamen evacuantur, propter hoc quod habent speciem ab eo quod non manet.

Ad undecimum dicendum, quod etiam scientia non destruetur secundum habitum, sed habebit alium actum.

(1) *Edit. Rom.* quod pertingat.
(2) *Al.* sed non facit; *item* sed hoc habet.

Ad duodecimum dicendum, quod patientia non manebit in patria secundum actum quem habet in via, tolerando scilicet tribulationes; manebit tamen secundum actum convenientem fini; sicut et de aliis virtutibus dictum est, in corp. art.

Ad decimumtertium dicendum, quod quidam dicunt, quod irascibilis et concupiscibilis, in quibus sunt temperantia et fortitudo, sunt in parte superiori, non autem in parte sensitiva. Sed hoc est contra Philosophum in 3 Ethic. (cap. 10 in princ.), ubi dicit, quod virtutes sunt irrationabilium partium. Quidam autem dicunt, quod vires sensitivae partis manent in anima separata vel secundum potentiam tantum, vel secundum actum. Sed hoc non potest esse; quia actus potentiae sensitivae non est sine corpore; alioquin anima sensitiva brutorum esset etiam incorruptibilis, quod est erroneum. Cujus autem est actio, ejus est etiam potentia; unde oportet quod potentiae hujusmodi sint conjunctae; et ita post mortem non remanent in anima separata actu, sed virtute, sicut in radice; inquantum scilicet potentiae animae fluunt ab essentia ejus. Virtutes autem istae sunt quidem in irascibili quantum ad eorum derivationem; sed secundum originem et inchoationem sunt in ratione et in voluntate; quia principalis actus virtutis moralis est electio, quae est actus appetitus rationalis: sed ista electio per quamdam applicationem terminatur ad passiones irascibilis et concupiscibilis secundum temperantiam et fortitudinem.

Ad decimumquartum dicendum, quod omnia illa quatuor pertinent ad unumquemque actum virtutum cardinalium per modum finis, inquantum in eis consistit beatitudo caelestis.

Ad decimumquintum dicendum, quod sobrietas non assimilat nos Angelis secundum actum viae quem habet circa materiam ciborum et potuum; sed secundum actum patriae, quem habet circa ultimum finem, sicut et aliae virtutes.

EXPLICIT VOLUMEN PRIMUM.

INDEX

QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUAE IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

DE POTENTIA

QUAESTIO I.

De potentia Dei.

QUAESTIO II.

De potentia generativa in divinis.

QUAESTIO III.

De creatione.

QUAESTIO IV.

De creatione materiae informis.

QUAESTIO V.

De conservatione rerum in esse a Deo

QUAESTIO VI.

De miraculis.

QUAESTIO VII.

De divinae essentiae simplicitate.

QUAESTIO VIII.

De his quae relative dicuntur de Deo ab aeterno.

QUAESTIO IX.

De personis divinis.

QUAESTIO X.

De processione divinarum personarum.

DE MALO

QUAESTIO I.

De malo in communi.

QUAESTIO II.

De peccatis.

QUAESTIO III.

De causa peccati.

QUAESTIO IV.

De peccato originali.

QUAESTIO V.

De poena originalis peccati.

QUAESTIO VI.

De electione humana, seu de libero arbitrio.

QUAESTIO VII.

De peccato veniali.

QUAESTIO VIII.

De vitiis capitalibus

QUAESTIO IX.

De inani gloria.

QUAESTIO X.

De invidia.

QUAESTIO XI.

De acedia.

QUAESTIO XII.

De ira.

QUAESTIO XIII.

De avaritia.

QUAESTIO XIV.

De gula.

QUAESTIO XV.

De luxuria.

QUAESTIO XVI.

De daemonibus.

DE SPIRITUALIBUS CREATURIS

QUAESTIO UNICA.

De spiritualibus creaturis

DE ANIMA

QUAESTIO UNICA.

De anima.

DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUAESTIO UNICA.

De unione verbi incarnati.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUAESTIO UNICA.

De virtutibus in communi.

DE CARITATE

QUAESTIO UNICA.

De caritate.

DE CORRECTIONE FRATERNA

QUAESTIO UNICA.

De correctione fraterna.

DE SPE

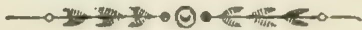
QUAESTIO UNICA.

De spe.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

QUAESTIO UNICA.

De virtutibus cardinalibus.



DE UNIONE VERBI INCARNATI

QUAESTIO UNICA.

De unione verbi incarnati.

DE VIRTUTIBUS IN COMMUNI

QUAESTIO UNICA.

De virtutibus in communi.

DE CARITATE.

QUAESTIO UNICA.

DE CORRECTIONE FRATERNA

QUAESTIO UNICA.

DE SPE

QUAESTIO UNICA.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS

QUAESTIO UNICA.

De virtutibus cardinalibus.

